



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA

**LA FILOSOFÍA CONTRA LA CULTURA:
LA FILOSOFÍA COMO ARTE DE DESAPRENDER**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

PALACIOS MIRANDA ERICK JAIR

ASESORA:

LIC. MARIANA BALZARETTI MARTÍNEZ



CIUDAD UNIVERSITARIA

2016

CDMX



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

"Peu de personnes peuvent aimer un philosophe. C'est presque un ennemi public qu'un homme qui, dans le différents prétensions des hommes, et dans le mensonge des choses, dit à chaque homme et à chaque chose: «Je ne te prend que pour ce que tu es; je ne t'apprécie que ce que tu vaux». Et ce n'est pas une petite entreprise de se faire aimer et estimer avec l'annonce de ce ferme propos."

[Pocas personas pueden amar a un filósofo. Es casi un enemigo público un hombre que, ante las diferentes pretenciones de los hombres, y ante la falsedad de las cosas, dice a cada hombre y a cada cosa: «Yo no te tomo más que por lo que eres; yo no te aprecio más que por lo que vales». Y no es una pequeña empresa hacerse amar y estimar, con el anuncio de este firme propósito.]

**Chamfort
MP, 3, 78**

Índice

Introducción	V
Capítulo 1: Antecedentes históricos del desaprender y las críticas a la cultura	1
1.1. Plan del capítulo.....	3
1.2 Nacimiento de la filosofía griega como el logro de hacer laico el conocimiento. Posteriores consecuencias morales.....	4
1.2.1 Los llamados presocráticos.....	4
1.2.2 Sócrates.....	7
1.2.3 Antístenes.....	9
1.2.4 Filosofía helenística.....	11
1.2.5 El fin de la filosofía y el reino de la teología.....	13
1.3. El regreso a la filosofía: el desaprender en el Renacimiento y la Ilustración.....	14
1.3.1 El Renacimiento.....	14
1.3.2 La Ilustración.....	15
1.3.3 Jean Meslier.....	16
1.3.4 La crítica a la cultura de Rousseau.....	17
1.4. Otras críticas a la cultura.....	21
1.5. A modo de conclusión: ¿Qué es la filosofía?.....	23
Capítulo 2: El escepticismo ante la cultura como erudición	24
2.1. Definiciones y consideraciones previas.....	26
2.1.1 Concepto de cultura: la cultura como erudición.....	26
2.1.2 Motivos de la selección de autores.....	28
2.2. Georg Christoph Lichtenberg: El filósofo contra la “docta barbarie”.....	30
2.2.1 Consideraciones preliminares sobre la obra de Lichtenberg.....	30

2.2.2 El escptisismo como método.....	32
2.2.3 Inutilidad de la acumulación de datos.....	34
2.2.4 Crítica a la enseñanza universitaria, especialmente las humanidades.....	36
2.5 Concepto de desaprender resultante.....	39
2.3. Arthur Schopenhauer: “Pensar por sí mismo”.....	40
2.3.1 Ideas educativas de Schopenhauer heredadas de Lichtenberg.....	40
2.3.2 La idea schopenhaueriana de “pensar por sí mismo”.....	44
2.3.3 Idea general sobre la educación en Schopenhauer.....	49
2.3.4 Crítica a la filosofía de universidad.....	52
2.3.5 Concepto de desaprender resultante.....	57
Capítulo 3: Lucha contra la vana opinión y la superstición engendrados por la cultura como Παιδεία.....	59
3.1. Definiciones y consideraciones previas.....	61
3.1.1 Concepto de cultura: la cultura como “Παιδεία”.....	61
3.1.2 Motivos de la selección de autores.....	63
3.2. Epicuro: El filósofo contra la “Παιδεία”.....	65
3.2.1 Una anécdota definidora del carácter filosófico.....	65
3.2.2 La investigación de la naturaleza como remedio contra la falsa opinión.....	68
3.2.3 Características de la vida filosófica propuesta por Epicuro.....	75
3.2.4 Concepto de desaprender resultante.....	79
Capítulo 4: Los destructores de tradiciones, costumbres e ideales culturales.....	80
4.1. Definiciones y consideraciones previas.....	82
4.1.1 Concepto de cultura: cultura como tradición.....	82
4.1.2 Motivos de la selección de autores.....	84

4.2. Diógenes de Sinope: El falseador de costumbres.....	86
4.2.1 Problemas del estudio de la filosofía cínica.....	86
4.2.2 “Reacuñar la moneda”.....	89
4.2.3 Naturaleza contra cultura.....	94
4.2.4 Afirmación del hombre natural y cosmopolita.....	97
4.2.5 Concepto de desaprender resultante.....	100
4.3. Max Stirner: El destructor de fantasmas.....	101
4.3.1 El auténtico individualismo.....	101
4.3.2 Los poseídos.....	108
4.3.3 Autoapropiación.....	112
4.3.4 Autoapropiación y educación.....	115
4.3.5 Concepto de desaprender resultante.....	118
Capítulo 5: Hacia una pedagogía del desaprender.....	119
5.1. Concepto general de desaprender.....	121
5.2. El punto de partida.....	124
5.3. Los fines de la educación.....	128
5.4. Esbozo de la pedagogía del desaprender.....	131
Conclusión.....	135
Apéndice.....	137
Bibliografía.....	149

Introducción

El proyecto

En este trabajo estudiaré autores cuyos nombres no están siempre relacionados, ni con la filosofía de la cultura tradicional, con la filosofía de la educación, ni con ninguna tradición pedagógica específica. Sin embargo, pretendo plantear una propuesta pedagógica, o por lo menos un esbozo, a partir de ellos. Dichos autores son, por orden de aparición en la obra: Georg Christoph Lichtenberg, Arthur Schopenhauer, Epicuro de Samos, Diógenes de Sinope y Max Stirner.

Lo que pretendo hacer es, siguiendo la sentencia de Antístenes, según la cual el conocimiento más importante a desarrollar es desaprender lo malo (D. L. VI, 7), mostrar que el concepto de "desaprender" puede ser la base para desarrollar una propuesta pedagógica funcional para nuestros tiempos. En concreto, mi tesis es la siguiente: *Un paradigma pedagógico realmente funcional para nuestros tiempos debe tener como base el concepto de "desaprender", el cual se introduce en la teoría pedagógica cuando se aborda a partir de la metodología filosófica, la cual está basada justamente en dicho concepto.* Para ello, extraeré conceptos de desaprender de cada uno de los cinco autores que he mencionado, para luego integrarlos todos en un único concepto, que será el que sirva de base para comenzar el desarrollo de una pedagogía del desaprender.

El título del presente trabajo es : "La filosofía contra la cultura: La filosofía como arte de desaprender". Hay, en dicho título, dos conceptos que desempeñan un papel fundamental para que la obra tenga sentido, ante los ojos del lector: la "cultura" y el "desaprender". La correcta comprensión de estos dos conceptos es vital para comprender, así mismo, mi propuesta sobre la educación. Sin embargo, dichos conceptos no tendrán una significaión única, sino que aparecerán, en distintos momentos, bajo definiciones distintas lo largo del texto. De hecho, el concepto de "cultura" es uno de los más ambiguos que se puedan imaginar. La gran variedad de definiciones que se han dado, así como los muy variados fenómenos que se han nombrado con él, lo hacen un concepto altamente peligroso y proclive a malas interpretaciones, si no se define oportunamente qué es lo que se desea designar con él. No pretendo abarcar toda la gama semántica que hoy en día cae bajo la rúbrica de "cultura", sino sólo usar tres diferentes enfoques como "muestras" de aquella inmensa gama. Por otro lado, el concepto de desaprender resulta, al inicio, igualmente ambiguo, ya que es una propuesta mía, por lo cual lo puedo manejar libremente. Esta

ambigüedad que presentan a primera vista los conceptos en cuestión, es lo que me ha permitido desmenuzarlos en tres diferentes etapas y en el enfoque de cinco diferentes autores que, aunque siguen caminos distintos, van a dar a un mismo punto, que es la filosofía como método educativo para desaprender. He de decir, además, que el "desaprender", al contrario del concepto de cultura, no aparecerá en tres distintas definiciones, sino que se nos presentará de cinco formas distintas, correspondientes a los cinco autores que se estudiarán.

Estructura

La obra tendrá cinco capítulos, de los cuales, el primero es un repaso histórico en el cual pretendo mostrar que el desaprender no es una mera ocurrencia, sino que es una práctica común que se puede constatar a largo de la historia de la filosofía. Los capítulos segundo, tercero y cuarto corresponden a un determinado concepto de cultura, a saber:

- 1) la cultura como erudición;
- 2) la cultura como *Παιδεία*;
- 3) la cultura como tradición.

En el primer capítulo el concepto de desaprender aparecerá bajo dos matices, debido a que se estudiarán dos autores: Georg Christoph Lichtenberg y Arthur Schopenhauer. En el segundo, aparecerá un solo concepto de desaprender, ya que se estudiará un único autor: Epicuro de Samos. En el tercer capítulo aparecerán, nuevamente, dos distintos enfoques de desaprender, extraídos de la filosofía de Diógenes de Sinope y Max Stirner. Al principio de estos capítulos daré la definición de cultura que guiará a cada uno, seguida de una breve explicación de la selección de autores para ese capítulo en particular. En el cuerpo del capítulo desarrollaré los elementos que me permitirán extraer un concepto de desaprender que se contraponga al de cultura dado al principio del capítulo. En el quinto capítulo integraré los cinco distintos conceptos de desaprender de los tres capítulos que le anteceden, y a partir de ese concepto único, haré el esbozo de una pedagogía del desaprender.

Ésta es, a grandes rasgos, la estructura que tendrá la tesis. Esperando que se hayan comprendido correctamente, tanto el proyecto, como la estructura, doy paso a la obra. Juzgará el lector, al final, si he cumplido con lo que prometía. Y si no, espero por lo menos mostrar un camino, una línea de pensamiento por la cual seguir trabajando, y que le sea de algún provecho a quien leyese estas líneas. Con eso me daría por bien servido.

Nota sobre los textos citados

En el caso de los autores a estudiar, los textos se citaran siempre en el idioma original, con la correspondiente traducción. Las traducciones serán mías, con el innegable apoyo de las ediciones castellanas consignadas en la bibliografía, sobre todo en el caso de las citas en griego clásico. Las citas de autores que no son objeto de estudio de este trabajo aparecerán también en su idioma original, mas no será tanta mi incidencia en la traducción, en la mayoría de los casos, siendo mayor mi influencia de las versiones castellanas mencionadas en la bibliografía.

Capítulo 1: Antecedentes históricos del desaprender y las críticas a la cultura

**"Retirado en la paz de estos desiertos,
con pocos, pero doctos, libros juntos,
vivo en conversación con los difuntos
y escucho con mis ojos a los muertos**

**Si no siempre entendidos, siempre abiertos,
o enmiendan, o fecundan mis asuntos;
y en músicos callados contrapuntos
al sueño de la vida hablan despiertos"**

**Francisco de Quevedo y Villegas
*Desde la Torre***

1.1 Plan del capítulo

El objetivo de este capítulo es mostrar que el concepto de desaprender no es una mera ocurrencia, sino que es una práctica fundamental a lo largo de la historia de la filosofía, si bien no se le haya nombrado como tal. Más allá de los contenidos específicos de las teorías de cada autor, creo que lo que distingue a los filósofos de otro tipo de pensadores es justamente este método de desaprender; es lo que hace a la filosofía ser lo que es. A continuación, daré un breve repaso histórico que no pretende ser exhaustivo, en absoluto, sino más bien sólo representativo, de lo que ha sido el desaprender a lo largo de la historia de la filosofía en occidente. En el mundo antiguo, este desaprender se articuló como el logro de los filósofos griegos de hacer laico el conocimiento, sin someterlo a una tradición religiosa en particular, lo cual tuvo posteriores consecuencias en la ética y la moral, ya no atadas tampoco a la tradición ni religiosa, ni civil. Pero este desarrollo se vio interrumpido: desde el punto de vista del desaprender, la Edad Media representa una era sin filosofía; esto puede sonar escandaloso, pero explicaré mis razones en su momento. Después, tanto el Renacimiento como la Ilustración representan una ruptura con el dogmatismo de los teólogos medievales, abriendo una vez más la puerta al verdadero conocimiento. Daré un lugar especial, mas por razones bien distintas, a dos autores, a saber: Jean Meslier y Jean-Jacques Rousseau. Al primero, por ser un ejemplo de la filosofía como arte de desaprender, pese a que no es muy conocido en nuestros días. Y al segundo, por la importancia de su crítica a la cultura, aunque recalcaré más las diferencias que las similitudes. Para finalizar el repaso histórico, hablaré sobre otras críticas posteriores a la cultura, seguidas de las conclusiones del mencionado repaso. Éste es el plan general del capítulo. Más allá de ser un simple intento de una historia de la filosofía exageradamente resumida, lo que pretendo hacer es dar un muestreo de aquellos autores a lo que yo considero auténticos filósofos, desde el punto de vista de la filosofía como arte de desaprender. Es decir, más que una descripción, es una toma de postura.

1.2. Nacimiento de la filosofía griega como el logro de hacer laico el conocimiento.

Posteriores consecuencias morales

1.2.1 Los llamados presocráticos.

Antes de hacer un repaso histórico de la filosofía cabría preguntarse: ¿qué es la filosofía? Ésta es, seguramente, la pregunta más difícil dentro de la filosofía misma, la cual no ha podido ser respondida de forma satisfactoria en más de 2,500 años de historia de dicha disciplina. Supuestamente, la palabra *φιλοσοφία* se remonta a Pitágoras de Samos, fundador casi mítico de la vertiente itálica de la filosofía griega, quien rehusaba a llamarse a sí mismo *σοφός* [sabio], diciendo que él era sólo un *φιλόσοφος* [amante de la sabiduría]¹. Desde esta perspectiva, el filósofo sería aquel que reconoce que no es sabio y, a partir de ello, al reconocer que no posee la sabiduría, va en busca de ella, y la filosofía sería esa búsqueda misma; bastante ambiguo. La otra vertiente de la filosofía griega fue la jónica, cuyo fundador no tan mítico como su homólogo itálico, pero cuya existencia y escritos son igual de inciertos, fue Tales de Mileto. Junto a él, aparecen Anaximandro, Anaxímenes y, posteriormente, Anaxágoras, quienes son los personajes más representativos de la filosofía jónica. Al contrario del caso de Pitágoras, quien sí fundó una escuela, no puede decirse que haya una escuela jónica tal cual, sino que es la tradición de los siglos siguientes la que la constituyó como tal. La posterior denominación de "filósofos" que se le otorgó indiscriminadamente a los representantes de ambas tradiciones (agrupados tiempo después como "presocráticos") no tiene otro sustento más que la tradición de las generaciones que los sucedieron, y que los ha querido ver como una unidad. Fuera quedan los poetas y los llamados sofistas, aunque hoy en día hay quienes incluyen a unos o a otros dentro de la tradición filosófica, así como hay también quienes, en vez de hacer el grupo más amplio, lo reducen, quitándole la denominación de "filósofo" a ciertos personajes a los que la tradición clásica se lo había otorgado. Los inicios de la historia de la filosofía son ambiguos, como igualmente ambiguos son los criterios de "filosofía" y "filósofo" sobre los que se ha construido dicha historia. El concepto de filosofía no fue menos ambiguo en las épocas siguientes, y hoy en día nos encontramos con un sinnúmero de pensadores de distintas épocas y países, que escribieron en distintos idiomas, con distintos (a veces, incluso, contradictorios) intereses, motivos,

1 D. L., I, 12

principios, fines, métodos, caracteres, etc., pero que han sido agrupados bajo la etiqueta de "filósofos". Ante tal variedad de personajes que nos ha heredado la tradición, es difícil pensar que pueda hallarse un criterio adecuado para definir lo que es filosofía, y quién merece ser llamado filósofo. Ahora bien, he planteado este problema sólo desde la tradición filosófica occidental. En efecto, hoy en día está de moda hablar sobre las filosofías "no occidentales", es decir, aquellas que no provengan de la tradición grecorromana, ni de lo que posteriormente será Europa, lo cual hace que el concepto de filosofía se vuelva aún más ambiguo. En mi caso, por motivos de espacio y de practicidad, sólo me referiré a la tradición filosófica occidental, si bien hay otras tantas fecundas e interesantes, como la china y la india. Sin embargo, y pese a que esas otras tradiciones son de un valor innegable, sí que hay diferencias entre los pensadores griegos, y sus homólogos de otros pueblos.

¿Qué diferenció a los pensadores griegos llamados presocráticos de los de otros pueblos? En primer lugar, la forma en la que asimilaron la tradición. Los filósofos griegos no eran siervos de la tradición religiosa, como sí lo eran comunmente los pensadores de otros pueblos, cuya sabiduría se basaba en el aprendizaje, retención y transmisión de un saber tradicional ya establecido. En cambio, para los filósofos griegos que se han llamado presocráticos, el conocimiento ya no era la conservación y difusión de un saber tradicional, sino la investigación de la naturaleza. Su conquista fue hacer laico el conocimiento. Por eso merecen ser llamados filósofos². Jenófanes de Colofón, por ejemplo, criticó duramente la religión tradicional de su pueblo, así como a los que él consideraba que los había educado: Homero y Hesíodo, ya que consideraba que las creencias sobre la divinidad que predicaban no eran adecuadas. A él no le importaron tradiciones ni costumbres, sino solamente lo que le dictaba su razón. Al igual que a él, a los demás filósofos presocráticos no les importó atentar contra la religión tradicional. De este modo, cada filósofo propuso sus propias teorías sobre el mundo, sobre su origen y el del hombre, basándose en las evidencias que le daban sus sentidos y su propia capacidad de análisis. Los mitos y las tradiciones ya no eran para ellos el fundamento de sus creencias. Esto no quiere decir que los hayan despreciado completamente, sino que ya no los consideraban como la verdad absoluta, ni siquiera como un criterio de verdad.

2 Cabe destacar que he dicho laico, y no ateo. Es verdad que los filósofos presocráticos nunca se alejaron de la religión, si la entendemos no como institución, sino como ideología. El punto es que las teorías teológicas de los filósofos griegos no tenían ningún compromiso moral ni intelectual con las tradiciones y costumbres religiosas de su pueblo.

La segunda diferencia, que está muy ligada a la primera, es la forma en la que estos pensadores transmitieron sus pensamientos. En cuanto al manejo y la transmisión de la información, los griegos desarrollaron un tipo de estilo que los hizo destacar, y que es uno de sus más valiosos aportes: el ensayo en prosa. Según Temisto, Anaximandro³ escribió el primer libro en prosa, en el cual se habla sobre la naturaleza, pero no según un mito o una creencia tradicional, sino sobre la observación de la naturaleza misma. Es verdad que muchos filósofos de la tradición itálica usaron verso y no prosa para transmitir sus pensamientos, sin embargo tampoco eran sus versos sobre una creencia tradicional ya establecida, sino sobre su propia versión de la realidad. Mientras los sabios de otros pueblos escribían poemas, relatos, fábulas y demás literatura para transmitir sus creencias tradicionales sobre el mundo, en los pueblos griegos hubo hombres que se atrevieron a, si no negar completamente la tradición, si pasar de lado de ella, y tratar de explicar el mundo a partir de la mera observación de los fenómenos que se dan en él.

¿Cuál fue la constante en los filósofos llamados presocráticos, lo que justifica que se puedan considerar como un conjunto? Fue una cuestión de enfoque. Fue un cambio de enfoque sobre el modo como se recibe y asimila la tradición. No se trataba, para ellos de combatir la tradición y las influencias ferreamente ni contradecirlas sólo porque sí, pero tampoco de dejarse dominar por un saber tradicional, ni asumirlo simplemente de una forma pasiva, como si toda la verdad estuviera dicha ya. El contacto con otras culturas, con otras tradiciones, con otras formas de ver el mundo, hizo que estos pensadores se dieran cuenta de que su propia tradición no tenía porque ser la verdad absoluta. Hubieran podido tener una actitud reaccionaria ante esas influencias externas y aferrarse más a lo propio, pero no lo hicieron. ¿Por qué? Por aquel cambio de enfoque del que he hablado. La incertidumbre sobre la veracidad de los conocimientos tradicionales hizo que buscaran las respuestas a sus interrogantes en otro lado: en la observación del mundo mismo. Es una de las formas más elementales del desaprender.

Es posible que otros pueblos hayan tenido personajes semejantes; es más, me atrevo a afirmarlo, ya que no puedo concebir la idea de un pueblo totalmente sumiso y esclavizado por su propia tradición. Pero, sin duda, en ningún otro pueblo se dio en mayor medida que en los pueblos que hoy denominamos bajo el nombre de "Grecia"

3 Fr. 12 A 7 DK

1.2.2 Sócrates

En la historia de la filosofía tradicional se hace una distinción entre los filósofos "presocráticos" y los que sucedieron al celebre filósofo ateniense. Sin duda, Sócrates es un personaje bastante interesante, pero se ha cometido una gran injusticia con él al confundir al Sócrates histórico, al verdadero, con el personaje literario de Platón. Parecen más confiables y cercanos a la verdad los testimonios dados por Jenofonte que los de Platón. Es notable la diferencia entre el Sócrates de los diálogos de juventud de este último y el de la restante obra platónica. Pese a que es indiscutible la presencia de la fantasía platónica, ese Sócrates de los diálogos de juventud es más parecido al Sócrates presentado por Jenofonte y otros autores más cercanos al maestro, cuyas obras se han perdido, pero de las cuales nos da testimonio Diógenes Laercio. Además, Platón, al igual que su maestro, fue un filósofo, con sus propias teorías, las cuales no tuvo reparo en poner en boca de su maestro, ahora convertido en personaje literario. En cambio, Jenofonte era un historiador, narraba sucesos y anécdotas con un grado de objetividad por lo menos superior al de aquel. Lamentablemente, como decía, es el personaje literario platónico el que ha tenido más influencia, en vez del Sócrates más verosímil de Jenofonte y Diógenes Laercio. En fin, para tener una imagen lo más completa posible de Sócrates hay que tomar en cuenta a estos dos y, con sus debidas reservas, al Sócrates de los llamados diálogos de juventud de Platón. A partir de estas referencias es que me referiré a Sócrates; ése es el Sócrates del que hablaré.

La filosofía de los milesios tenía como objeto principal el estudio de la naturaleza. Esta misma preocupación está presente en los filósofos de la tradición itálica, agregándole éstos a sus intereses el estudio del Ser. Dentro del estudio de la naturaleza estaba incluido, naturalmente, el del hombre, ya que éste es parte de aquella. Ésos que hoy denominamos "presocráticos" no eran solamente fisiólogos, sino que los fragmentos que nos quedan de ellos muestran también una importante preocupación ética. Preocuparse por la mejor manera de comportarse en el mundo era una parte importante del estudio del mismo. Sin embargo, estos filósofos no tomaban al hombre como individuo, tal como lo entendemos hoy en día. Fueron los pensadores que suelen etiquetarse como "sofistas" los primeros que esbozaron el hombre como individuo. Y de entre ellos, principalmente Protágoras. Quien continuó con esta tarea fue Sócrates.

A Sócrates, según como nos los presentan los testimonios, parece que no le importó demasiado el estudio de la naturaleza. Sus preocupaciones eran, ante todo, morales. A Sócrates ya no le interesaban demasiado el origen del mundo, o su constitución, sino más bien la conducta del hombre, sobre todo, cómo ser un buen ciudadano. Pero, al igual que los fisiólogos habían rechazado el mito para tratar de explicar el mundo de forma racional, Sócrates no se conforma con sancionar las costumbres como buenas sólo porque son parte de la tradición, sino que trata de buscar, por medio del examen [*ἔλεγχος*], la forma más racional de conducta. Este aspecto de Sócrates fue exaltado por Platón, pero no sólo por él. En otros testimonios (si bien con menos refinamientos que el Sócrates platónico) se nos muestra a un Sócrates preocupado por hallar racionalmente la mejor manera de conducirse en el mundo. Con su método mayéutico intentaba hacer que su interlocutor se diera cuenta de que esos prejuicios que había heredado de la tradición no eran verdadero conocimiento. Y a partir del reconocimiento de esa ignorancia, que había sido tenida hasta ese momento erróneamente por conocimiento, se podía comenzar, igualmente por la vía de la razón discursiva [*διάλογος*] a buscar el conocimiento real. He aquí ya una formulación más consciente del desaprender como método de la filosofía.

Ahora bien, en muchos aspectos, la filosofía moral de Sócrates se puede considerar conservadora. Pero aún ese mismo conservadurismo significaba una rebeldía en un contexto donde las virtudes clásicas estaban cayendo, lentamente, en el olvido. Además, en todo caso, lo importante no es tanto los contenidos a los que haya arribado, sino que es su método el que es digno de mención. Como mencioné, Sócrates no se conformaba únicamente con lo que se decía. Siempre buscaba su propio camino, sin tener la opinión de la mayoría como criterio de verdad. Él quiso que la razón (entendida como *λόγος*, como razón discursiva, como diálogo) fuera la guía de sus acciones, y no la costumbre. Feliz coincidencia si ambas (razón y costumbre) llegaban a coincidir; pero, si las costumbres se mostraban contrarias a la razón, había que hacerle caso a esta última, y no a aquellas. Pese a esto, hubo muchos prejuicios de los que no se pudo deshacer. Pero eso no le resta mérito. Sin embargo, el filósofo ateniense tiene aun otro gran mérito, al ser el maestro del filósofo que sería el antecedente de la más radical escuela filosófica griega: Antístenes, de quien hablaré a continuación.

1.2.3 Antístenes

Considerado por algunos como el fundador de la filosofía cínica, y un mero antecedente sin mucha relación con ella por otros, Antístenes es una referencia obligada. Donald Dudley⁴ considera que Antístenes ni siquiera tiene una conexión directa con el cinismo. Para demostrarlo, destaca las grandes diferencias que hay entre éste y Diógenes, legítimo representante y, considerado por muchos, fundador del cinismo. Dichas diferencias se basan, sobre todo, en las tendencias sofísticas de Antístenes⁵ que se ven reflejadas en sus escritos sobre retórica y su interés por la poesía homérica; hecho que contrasta con el desprecio diogénico de este tipo de saberes. Siguiendo esta misma línea, aunque más atenuado que Dudley, Carlos García Gual⁶ también afirma que Antístenes no fue un cínico en sentido estricto, y que sólo es el puente entre Sócrates y los auténticos cínicos y, posteriormente, los estoicos. Sin embargo, pese a las obvias diferencias entre Antístenes y Diógenes, creo que las enormes semejanzas entre la ética antisténica y la ética del cinismo posterior son mucho más importantes que aquellas diferencias superficiales.

Antístenes fue, sin duda, el discípulo más ilustre de Sócrates, ya que fue el que mejor continuó, a su manera, con las reflexiones éticas emprendidas por su maestro, que luego alcanzarán su máxima radicalización en Diógenes el Perro. La relación entre el proyecto socrático y la filosofía cínica sería incomprensible sin Antístenes. Esto es lo que hay que tomar en cuenta. La discusión sobre si Antístenes "fundó" realmente el cinismo es ociosa. Si bien es un tema con el cual se pueden entretener (y gastar miles de hojas) los filólogos, o los historiadores, para la filosofía no es una cuestión tan importante (o no debería serlo). Lo que importa son las ideas, y este tipo de detalles "históricos" son cuestiones sin mucha importancia y de los cuales, además, no podemos tener certeza alguna. Ya sea que lo consideremos como fundador, o como un mero puente entre Sócrates y los cínicos, no podemos negar el hecho de que, para hablar del cinismo, no podemos dejar de lado las ideas éticas antisténicas.

Para apoyar esta afirmación, veamos los que, según Diógenes Laercio, eran los temas favoritos de Antístenes:

4 Cfr. Dudley, Donald R., *A History of Cynicism*, pág 1 y ss.

5 Hay que recordar que, antes de conocer a Sócrates, Antístenes fue discípulo de Gorgias

6 Cfr. García Gual, Carlos, *La secta del perro*, pág. 28 y ss.

"Διδακτὴν ἀπεδείκνυε τὴν ἀρετὴν. Καὶ τοὺς αὐτοὺς εὐγενεῖς οὐς καὶ ἐναρέτους· αὐτάρκη δὲ τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν, μηδενὸς προσδεομένην ὅτι μὴ Σωκρατικῆς ἰσχύος. Τὴν τε ἀρετὴν τῶν ἔργων εἶναι, μήτε λόγων πλείστων δεομένην μήτε μαθημάτων. Αὐτάρκη τε εἶναι τὸν σοφόν· πάντα γὰρ αὐτοῦ εἶναι τὰ τῶν ἄλλων. Τὴν τε ἀδοξίαν ἀγαθὸν καὶ ἴσον τῷ πόνῳ. Καὶ τὸν σοφὸν οὐ κατὰ τοὺς κειμένους νόμους πολιτεύεσθαι, ἀλλὰ κατὰ τὸν τῆς ἀρετῆς." ⁷

[Demostrar que la virtud es enseñable. Que los nobles no son sino los virtuosos. Que la virtud es suficiente en sí misma para la felicidad, sin necesitar nada a no ser la fortaleza socrática. Que la virtud está en los hechos y no requiere ni muy numerosas palabras ni conocimientos. Que el sabio es autosuficiente, pues los bienes de los demás son todos suyos. Que la impopularidad es un bien, y otro tanto el esfuerzo. Que el sabio vivirá no de acuerdo con las leyes establecidas, sino de acuerdo con la de la virtud.]

Sería necio negar la similitud entre el modo de vida cínico y la ética antisténica expuesta en este breve testimonio⁸, pese a todos los trabajos de Antístenes que puedan ser considerados como "sofísticos"⁹.

Pero, aun si no tomásemos en cuenta esto, la importancia de Antístenes para este trabajo no radica sólo en su ética antes descrita y su relación con la filosofía cínica, en especial la diogénica. El ilustre discípulo de Sócrates tiene en esta tesis un papel estelar: si bien no es parte de los cinco autores a estudiar, de él proviene la que es, precisamente, la inspiración principal de la tesis de este trabajo. En efecto, puesto que Antístenes:

" Ἐρωτηθεὶς τί τῶν μαθημάτων ἀναγκαιότατον, [τὸ περιαιρεῖν] ἔφη· Ἐὐδοκίαν τὰ ἀπομανθάνειν τὰ κακά " ¹⁰

[Interrogado sobre cuál era el conocimiento más importante [a desarrollar] respondió: 'desaprender lo malo']

7 D. L. VI, 11

8 Especial interés tiene aquello de: "τὸν σοφὸν οὐ κατὰ τοὺς κειμένους νόμους πολιτεύεσθαι" y espero que el lector lo tenga en mente cuando llegue el momento de hablar de Diógenes.

9 Creo que incluso podríamos hablar de dos momentos en la vida de Antístenes: uno primero, influenciado por Gorgias, del cual provienen sus trabajos más retóricos. Y un segundo, ya convertido en discípulo de Sócrates, con su eventual "conversión" a la filosofía. Sin embargo, esto es sólo una conjetura, sin mucha relevancia.

10 D. L. VI, 7

Hay ediciones que recogen una variante distinta, dando un giro de 180° al sentido de la sentencia, ya que la traducción diría: lo que impida desaprender. Pero creo que la variable que he citado es mucho más coherente con la ética antisténica que ha quedado expuesta anteriormente. Debo aclarar, que si bien es muy probable que con "lo malo" [τὸ κακὰ] Antístenes se refiriera a lo malo sólo en un sentido moral, yo lo entenderé, sobre todo, en un sentido epistemológico. Esto quedará más claro en su momento.

Ahora daré una breve reseña histórica desde la época helenística hasta antes de que apareciera la primera crítica a la cultura tal cual, con el objeto de mostrar que el "desaprender" ha estado presente en todo el curso de la historia de la filosofía.

1.2.4 Filosofía helenística

Durante los siglos que siguieron a las conquistas de Alejandro Magno, hasta el siglo I d. C., la filosofía se quedó, en comparación con los siglos anteriores, de cierta forma, estancada. Si bien hay una considerable producción literaria en la época, la mayoría de esos tratados filosóficos son repeticiones, refutaciones o controversias sobre lo que habían dicho los filósofos de los siglos anteriores. No hubo muchas innovaciones importantes. Las escuelas Académica y Peripatética, descendientes de Platón y Aristóteles respectivamente, no tuvieron grandes cambios con respecto a las teorías de sus maestros, ciñéndose su filosofía, la mayoría de las veces, a controversias dentro de las mismas teorías de los maestros. Los epicúreos, por su lado, convirtieron en dogmas casi indiscutibles las teorías de su maestro, de modo que su actividad "filosófica" se reducía a memorizar lo que había dicho el maestro. Destaca, de entre todos los epicúreos, Tito Lucrecio Caro, quien en su poema didáctico *De rerum natura* nos legó las teorías epicúreas de la naturaleza, algunas de las cuales, sin su poema, no conoceríamos hoy en día. Si bien su poema no tiene ningún contenido que podamos llamar original en relación con las enseñanzas del maestro Epicuro, sí es muy interesante el enfoque que les da. La filosofía cínica se mantuvo viva y dinámica, con sus obvios altibajos, sobre todo por la tradición literaria *serioburlesca*, prácticamente hasta el siglo VI d. C. De los estoicos destacan Cleantes y Crisipo de Solos, después de los cuales el estoicismo cayó en ese relativo estancamiento que he mencionado, siendo revitalizado hasta el siglo I d. C. por filósofos como Musonio Rufo, Epicteto y Séneca, y, posteriormente, Marco Aurelio en el

siglo II d. C. La escuela escéptica tuvo un suerte ambigua, siendo retomada muchas veces, mas no desarrollada adecuadamente. Su mejor desarrollo tuvo que aguardar hasta finales del siglo II d. C. Escuelas como la dialéctica y la cirenaica fueron retomadas muchas veces por eclécticos, mas no continuaron como escuelas en sí. Otras escuelas filosóficas de menor difusión tuvieron una suerte similar, llegando a desaparecer completamente muchas de ellas.

En el siglo II d. C., se dio un fenómeno que se ha denominado la "segunda sofística", cuyos representantes oscilaban entre la retórica, la sofística y la filosofía. Eran, por lo general, eclécticos, aunque siempre mostraban una tendencia o preferencia hacia alguna escuela en particular. Uno de los personajes más interesantes de este periodo es, sin duda, Luciano de Samosata, quien tenía cierta tendencia al cinismo, mas no de una manera doctrinal. Lo que lo hace más interesante es que fue un duro crítico del comportamiento de los supuestos filósofos de su tiempo: eran charlatanes que sólo buscaban aparentar, que predicaban una cosa y hacían otra, en fin, embaucadores, que no tenían de filósofos más que el nombre que ellos mismos se daban y desacreditaban por completo la actividad filosófica. Luciano, con su estilo burlesco, heredado de la tradición literaria cínica, desenmascara a estos charlatanes y trata de reivindicar a la auténtica filosofía.

A finales del siglo II d. C., hay otra figura interesante: Sexto Empírico, filósofo escéptico, contemporáneo de Marco Aurelio. A él le debemos la mejor exposición que tenemos del escepticismo antiguo; él fue la inspiración de los escépticos del Renacimiento y la ilustración: de Montaigne, de La Mothe Le Vayer, de Hume, etc. Sexto Empírico es, en cuestiones de filosofía en sentido estricto, quizá el último gran autor de la era grecorromana. Después de él, sólo encontramos algunos personajes, sobre todo cínicos, sin tanta relevancia, aunque no por ello carentes totalmente de interés. Aunque más que filósofos en sentido estricto, eran retóricos con tendencias o simpatía por el cinismo. La última escuela del mundo antiguo, el neoplatonismo, está en muchos aspectos más cerca de la religión que de la filosofía en si, tal como se ha venido tratando hasta aquí. Sin embargo, su más ilustre representante, Plotino, así como sus seguidores, Porfirio y Jámblico no carecen totalmente de interés. Con estas excepciones, del siglo III d. C. en adelante, lo único realmente relevante que encontramos en relación con la filosofía es

doxografía¹¹, con lo que la filosofía volvió a su estancamiento, del que ya no saldría hasta 12 siglos después. En suma, desde el siglo III a. C., hasta el III d. C., los principales logros y avances dentro de la filosofía y la ciencia (filosofía natural) se debieron a aquellos hombres que no se conformaron con la situación de estas disciplinas en su tiempo; a aquellos que, despreciando las verdades de su tiempo, conversaban con los antiguos, para ir más allá de su época.

1.2.5 El fin de la filosofía y el reino de la teología.

La influencia del cristianismo fue minando esta tendencia en los siglos posteriores, hasta que se impuso como poder político y se propuso como fin eliminar cualquier disidencia. En la Edad Media la "filosofía" se convirtió en una mera subordinada de la teología. Ninguno de los pensadores de la Edad Media merece ser llamado filósofo, ya que siempre manipulaban sus pensamientos de tal forma que acordaran con el dogma cristiano. Los pensamientos que son manipulados de tal forma que confirmen un dogma no merecen ser llamados filosofía; y mucho menos si tienen como finalidad mantener la ideología que sostiene un poder político y eclesiástico. De modo que afirmo que durante la Edad Media europea no hubo filosofía, en absoluto. Al igual que en el siglo III d. C., lo único que podemos encontrar de interesante en este periodo es doxografía, y nada más; lo demás es teología, no filosofía¹². Lo que se suele llamar "filosofía" no es otra cosa que ejercicios de retórica, y nada más, ya que no había un verdadero compromiso intelectual. Probablemente los pensadores de la Edad Media no tuvieron realmente necesidad de filosofar, ya que tenían certeza sobre su mundo. Para ellos la verdad ya estaba dicha, ya había sido al hombre, revelada. Así que no cabían dudas, lo único que podían hacer era moverse en esos reducidos espacios que les daba el dogma. Pese a ello, la Edad Media no fue en absoluto homogénea, ni árida en un sentido intelectual. Por el contrario, a parte de esa teología dogmática, fue una era creativa y llena de fantasía. Se sofisticó la retórica y literatura como nunca antes. Fue una era rica en poesía, en aventuras fantásticas, sobre todo después del siglo XII, auténtico renacimiento de las pasiones. Pero la filosofía no es eso, no hay que confundir.

11 De este siglo es uno de los documentos más importantes para el estudio de la filosofía griega: Las *Vidas de los filósofos ilustres* de Diógenes Laercio.

12 Destacan, como oasis en el desierto, algunas ideas utópicas y revolucionarias, como la de Müntzer. Son bastante interesantes, pero no desde el punto de vista filosófico, ya que eran guiadas por la fe, no por la razón.

1.3. El regreso a la filosofía: desaprender en el Renacimiento y la Ilustración

1.3.1 El Renacimiento

El Renacimiento fue una época interesante. Se recuperó la incertidumbre sobre el mundo, lo cual motivo el interés por la investigación natural y que se retomaron a los filósofos ignorados por la Edad Media. Los hombres de esta época se volvieron a interesar por la ciencia y el arte, siendo esta época, sin duda, una de las más afortunadas en cuestiones de pintura y escultura. Se retomaron los conocimientos de astronomía, botánica, zoología, anatomía, medicina y fisiología prácticamente como se habían quedado doce siglos antes. Mas ello no alejó por completo a los pensadores renacentistas de su cristianismo. Si bien se atrevieron desafiar ciertas verdades sancionadas como tales por la Biblia y los Concilios, en esencia nunca dejaron de ser cristianos. Pero este periodo es importante, porque representa una transición entre la el dogmatismo de la Edad Media, al libre pensamiento y el racionalismo de los siglos XVII y XVIII. Destacan, sobre todo, algunos personajes como: Michel de Montaigne, escéptico, gran admirador de Sexto Empírico, y autor de una monumental obra titulada simplemente *Essais*, que es una de las obras más interesantes de su tiempo, tanto por su variedad, como por su estilo ameno; François Rabelais, autor de la célebre novela *Gargantua et Pantagruel*, donde se presentan situaciones bastante contrarias a la moral cristiana, con un estilo burlesco y un trasfondo filosófico bastante interesante; Leonardo Da Vinci, conocido por sus variados intereses artísticos y científicos, así como por sus múltiples invenciones, es sin duda un ejemplo de un hombre que ignora las normas y prejuicios de su tiempo, para superarlo; Copérnico, Bruno y Galileo, grandes herejes, cuyos avances en astronomía desmintieron la cosmología cristiana, y sirvieron de base para el desarrollo de la astronomía moderna; Niccolò Machiavelli, immortalizado por su obra *Il Principe*, obra tan famosa como mal entendida, donde se habla, sin tapujos ni fantasías, de la maneras de conseguir y mantener el poder; por último, mención especial merece Etienne de la Boétie, gran amigo de Montaigne y autor de uno de los mejores libros de la historia: *Dicours de la servitude volontaire*. Se trata de un texto realmente pequeño, pero cuyo contenido sigue siendo controvertido aún hoy en día. El gran mérito de La Boétie fue desenmascarar el verdadero fundamento del poder político: la servidumbre voluntaria. Si bien la tradición ha contrapuesto a Machiavelli y a La Boétie, en realidad, ambos descubrieron una misma

verdad: que la fuente del poder político era la sumisión y la credulidad del *vulgo*. Éstos son sólo algunos nombres de la gran cantidad de personajes interesantes del Renacimiento. Los he mencionado por ser los ejemplos más representativos desde el particular enfoque de este trabajo: el desaprender. Todos ellos fueron revoluciones culturales en su tiempo; algunos lo son aún en el nuestro.

El siglo XVII, antesala de la Ilustración, fue un siglo de grandes cambios y revoluciones culturales. Las maltrechas cosmología, ontología y moral cristianas estaban cediendo cada vez más su lugar a la razón. Muchos de los autores de esta época aún se consideraban cristianos, mas estaban sentando las bases para los descubrimientos futuros, que refutarían por completo el cristianismo. A este siglo pertenece el que es considerado por la historia tradicional de la filosofía como el padre de la filosofía moderna: René Descartes. También pertenecen a este siglo otras figuras icónicas de la filosofía tales como: Blaise Pascal, Baruch de Spinoza y Gottfried Wilhelm Leibniz, quienes, junto a Descartes, no sólo revolucionaron la filosofía, sino también la física y las matemáticas. También a este siglo pertenece el primer tratado filosófico feminista: *De l'Égalité des deux sexes, discours physique et moral, où l'on voit l'importance de se défaire des préjugés* de Françoise Poulain de la Barre. Esta obra desafía prácticamente todas las creencias que se tenían hasta el momento sobre las mujeres, y sobre la humanidad en sí. Es particularmente importante mencionarlo, ya que da justamente en el clavo: *l'importance de se défaire des préjugés [la importancia de deshacerse de los prejuicios]*. Poullain de la Barre quería destacar la importancia de deshacerse de los prejuicios, sin importar de dónde vinieran, para revolucionar el conocimiento, y deshacernos de las falsas creencias. En fin, sería imposible mencionar en este espacio a todos los que deberían estar en este breve repaso histórico, pero creo haber dado ya una muestra de los personajes más ejemplares de este siglo.

1.3.2 La Ilustración

El siglo XVIII: el siglo de las Luces, de la ilustración, de la publicación de *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des science, des arts et des métiers* y de la Revolución francesa, no necesita presentación. Fue un siglo en el cual la destrucción de prejuicios y la afirmación de la razón fueron los objetivos principales de todas las facciones que conformaron el

complejo movimiento de la Ilustración. Prejuicios religiosos, políticos, sociales, económicos, epistemológicos y ontológicos: todos iban cayendo dando paso a las nuevas ciencias, que reemplazarían la mediocridad intelectual, la ignorancia y la superstición que el cristianismo había engendrado. Unos más radicales que otros, todos los filósofos de este siglo combatieron contra esos prejuicios. En Francia personajes como Jean Meslier, Diderot, d'Alembert, d'Holbach, Voltaire, Condorcet y La Mettrie, entre muchos otros, se encargaron de revolucionar la visión del mundo que se tenía hasta entonces, en todos los ámbitos del conocimiento.

En ese mismo siglo, en Inglaterra, se publica el primer tratado donde se propone una sociedad anárquica, si bien su autor no la llama así: *Enquiring concerning political justice* de Willian Godwin. En este trabajo el autor presenta la idea de que el gobierno fue un mal necesario por un tiempo, pero que ya no lo es, puesto que los hombres estaban llegando, supuestamente, a una edad de plena razón. En vez de gobernar y someter, propone educar a la humanidad. Y Mary Wollstonecraft, esposa de Godwin, publica: *A Vindication of the Rights of Woman*, donde se defiende la tesis de la igualdad entre hombres y mujeres, y se argumenta a favor de la autonomía moral e intelectual de las mujeres frente al hombre.

Fue el siglo en el cual se empezó a negar, explícita y completamente, el cristianismo. Algunos pensadores arribaron al deísmo, desde distintos enfoques y perspectivas. Pero, más importante aun, este fue también el siglo de los primeros ateos confesos, como el mismo Godwin, Meslier y d'Holbach. Por cierto, el cura Jean Meslier merece una mención especial.

1.3.3 Jean Meslier

Meslier, cura de la parroquia rural de Étrepigny, vivió su vida como cualquier cura de aldea, sin generar controversia alguna. La controversia se desencadenó tras su muerte, cuando salió a la luz su "testamento", cuyo extenso título completo es: *Mémoire des pensées et sentiments de Jean Meslier, prêtre-curé d'Étrepigny et de Balaives, sur une partie des erreurs et des abus de la conduite et gouvernement des hommes, où l'on voit des démonstrations claires et évidents de la vanité et de la fausseté de toutes le religions*

du monde, pour être adressé à ses paroissiens après sa mort et pour leur servir de témoignage de vérité à eux et à tous leurs semblables. El rumor de la existencia de este manuscrito fue creciendo entre los eclesiásticos, llegando a manos de las autoridades, quienes, al ya no poder destruirlo, lo ponen bajo llave. Por un tiempo, el manuscrito estuvo disponible sólo para un selecto grupo de personas, pero tiempo después llegó a manos de Voltaire, quien lo resumió según su conveniencia y lo publicó. Así, para el gran público, Meslier fue por mucho tiempo sólo un radical anticlerical. A Voltaire se le debe, sin duda, la difusión de la obra de Meslier, pero también su banalización. El Meslier real no es sólo un crítico del clero, sino un crítico de las religiones, de todas, aun del deísmo, pensamientos censurados en la edición de Voltaire. También fue un crítico social, pues estaba bien consciente del papel que tenía la iglesia, para la que desafortunadamente trabajaba, en la conservación del Estado y, con él, las condiciones de pobreza y desigualdad a las que estaba sometido el pueblo. Además de todo esto, también fue el primero en proponer una epistemología y una ontología completamente materialistas, basadas en su razón y la observación del mundo. Fue un auténtico filósofo, en todo el sentido de la palabra. Lo más interesante del asunto es que Meslier construyó su pensamiento totalmente por sí mismo. No era un lector en demasía, y sus ideas fueron fruto de la observación y de la reflexión propia. En cuanto a la destrucción de prejuicios fue, probablemente, el autor más radical del siglo XVIII; y lo hizo solo.

1.3.4 La crítica a la cultura de Rousseau

Hay otro autor que merece, si bien por razones muy distintas, una mención especial: Jean-Jacques Rousseau. La mención especial se debe a que el filósofo oriundo de Ginebra fue el primero que desarrolló conscientemente una crítica a la cultura tal cual. Por ello le dedicaré un subcapítulo en especial a esa crítica. Si bien la línea que siguió para hacer su crítica no fue "original", el hecho de haber criticado abierta y directamente a la cultura lo distingue de otros autores como Diderot, quien criticó costumbres de su tiempo desde la utopía, pero no criticó a la cultura en sí misma; Rousseau sí lo hizo. A continuación expondré su crítica, así como las diferencias con mi propuesta.

La crítica a la cultura de Rousseau se halla, sobre todo, en su *Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes*. También hay elementos de ello en el

Discours sur les sciences et les arts, así como en el *Émilie ou de l'éducation*, pero la principal fuente en la que me basaré para esta crítica será en el primer discurso citado. El tema del discurso, como lo dice su título, es el origen de la desigualdad entre los hombres. Para complacer a las autoridades eclesiásticas, Rousseau consiente que la realidad ha sido tal como lo dice la Biblia. Por ello, propone como meras hipótesis apartadas de los hechos sus ideas sobre el hombre natural:

*"Commençons donc par écarter tous les faits, car ils ne touchent point à la question. Il ne faut pas prendre les recherches dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet pour les vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels plus propres à éclaircir la nature des choses qu'à en montrer la véritable origine, et semblables à ceux que font tous les jours nos physiciens sur la formation du monde. La religion nous ordonne de croire que, Dieu lui-même ayant tiré les hommes de l'état de nature immédiatement après la création, ils sont inégaux parce qu'il a voulu qu'ils le fussent; mais elle ne nous défend pas de former des conjectures tirées de la seule nature de l'homme et des êtres qui l'environnent, sur ce qu'auroit pu devenir le genre humain s'il fût resté abandonné à lui-même."*¹³

[Comencemos, pues, por desechar todos los hechos, pues no afectan a la cuestión. No se deben tomar las investigaciones que se puedan hacer sobre este tema como verdades históricas, sino solamente como razonamientos hipotéticos y condicionales más propios para esclarecer la naturaleza de las cosas que para mostrar su verdadero origen, y similares a aquellos que hacen todos los días nuestros físicos sobre la formación del mundo. La religión nos ordena creer que, habiendo Dios mismo sacado a los hombres del estado de naturaleza inmediatamente después de la creación, son desiguales porque él así lo quiso; pero ello no nos prohíbe formar conjeturas sacadas de la sola naturaleza del hombre y los seres que le rodean, sobre en lo que habría podido devenir el género humano si hubiese sido abandonado a su suerte.]

Si bien Rousseau es bastante explícito al aclarar que no va a desafiar las verdades de la religión, parece ser que, el hecho de decir que sus investigaciones sobre el tema serán solamente "razonamientos hipotéticos y condicionales", no sólo se trataba de una banal

¹³ Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, p. 254, Union general d'editions, Paris, 1963.

complacencia con las autoridades eclesiásticas, sino que Rousseau de verdad estaba consciente de que la descripción del hombre natural que iba a hacer era una mera fantasía. Compara sus conjeturas sobre la naturaleza del hombre con las que hacían los físicos de su tiempo (y aún hacen en el nuestro) sobre el origen del mundo. Evidentemente, estas conjeturas no son arbitrarias, sino que tienen una base que las hace, por lo menos, verosímiles. En el pasaje anteriormente citado, como en muchas otras partes del discurso, Rousseau habla de la "naturaleza". Se jacta de haber "leído" la historia del hombre en la naturaleza:

*"voici ton histoire, telle que j'ai cru lire, non dans les livres de tes semblables, qui sont menteurs, mais dans la nature, qui ne ment jamais."*¹⁴

[he aquí tu historia, tal como he creído leerla, no en los libros de tus semejantes, que son mentirosos, sino en la naturaleza, que nunca miente.]

A propósito de esto, valdría la pena hacerse dos preguntas: 1 ¿A qué se refiere Rousseau con la palabra "naturaleza" [*nature*]?: y 2 ¿Cómo llevó a cabo Rousseau esa "lectura" de la "naturaleza", a partir de la cual cree haber dilucidado la verdadera naturaleza del hombre? Rousseau nunca aclara en lo más mínimo estas cuestiones básicas. Probablemente, dio por supuesto que sus contemporáneos comprenderían a lo que se refería con ello. Estaba muy en boga, en sus tiempos, hablar de la "naturaleza" casi como un ente y, a veces, como sustituto de la palabra "Dios", sobre todo entre los deístas. Puede que en sus tiempos se haya comprendido, pero para nosotros esto resulta bastante ambiguo. Así, sin especificar adecuadamente su "fuente", ni comentarnos el método de sus "investigaciones", el buen Rousseau nos embarca en su viaje por una densa fantasía antropológica, cuyo destino es una fantasía moral aún mayor.

Rousseau usa esta fantasía antropológica para "mostrar" cómo la civilización (entiéndase por ello también "cultura") ha degenerado la "bondad natural" del hombre. En otras palabras: Rousseau crea una fantasía de lo que, para él, debería ser el hombre en "estado de naturaleza", muy distinto a lo que el hombre realmente es; y luego reprocha el hecho de que la vida en civilización ha "alejado" al hombre de aquel estado que, él mismo reconoce, es sólo hipotético. Reprocha que el hombre real no sea como el de sus

14 Ibid. Pág. 254

fantasías morales y antropológicas. La cuestión de imaginar al "hombre natural" no era algo nuevo. Esa tradición viene, por lo menos, desde Hesíodo, pasando por otros autores como Lucrecio y Ovidio. Especialmente en tiempos de Rousseau estaba de moda, por el "descubrimiento" de América, ocurrido un par de siglos antes. Aunque las teorías del siglo XVIII querían presentarse como "científicas", en realidad no eran menos míticas que las de aquellos poetas que mencioné; y la de Rousseau no es la excepción.

Las críticas a la cultura que presento no se basan en fantasías, sino en realidades. Las críticas de Lichtenberg, Schopenhauer y Epicuro no se dirigen contra el mismo concepto de cultura al que se dirige la crítica de Rousseau. Pero sí las de Diógenes de Sínope y Stirner. En el caso de Stirner, no hay ninguna aclaración que hacer con respecto a sus diferencias; simplemente es abismal. En el otro caso, si bien la crítica de Diógenes a la cultura y la civilización tiene algunos puntos que pueden parecer similares a ciertos aspectos de lo dicho por Rousseau, mostraré que la crítica del filósofo cínico es menos fantasiosa y mucho más profunda.

Por mi parte, no pretendo construir mi crítica a la cultura desde una fantasía antropológica, sino desde el hombre tal cual es. Ya que sería un total fracaso, y una franca pérdida de tiempo construir un enfoque pedagógico a partir de una concepción del hombre fantasiosa¹⁵. A lo largo de este trabajo, se irá viendo, con más claridad, la gran diferencia entre la crítica roussoniana y las que yo propongo.

Para finalizar este repaso histórico, mencionaré algunas otras críticas a la cultura.

15 Además, eso ya lo hizo Rousseau con su famoso *Émile*.

1.4. Otras críticas a a la cultura

Como ya lo he mencionado en la introducción, los autores a trabajar en mi tesis son, en orden de aparición: Georg Christoph Lichtenberg, Arthur Schopenhauer, Epicuro de Samos, Diógenes de Sinope y Max Stirner. Si se han comprendido bien mi proyecto, se notará en la lista de autores una gran ausencia: Friedrich Nietzsche. Son dos las razones por las que no he incluido al autor del *Zarathustra* en esta obra. La primera es muy sencilla: Nietzsche representa sólo una síntesis de los otros autores; no tiene un pensamiento original a este respecto (al igual que en muchos otros), sino que, incluso, su idea de „*unzeitgemäß*“ [*intempestivo*] es sólo una síntesis de los otros autores. Y, por supuesto, Nietzsche no representa sólo la síntesis y reinterpretación de estos autores que he mencionado, sino de un sinnúmero que han sido, en varias ocasiones (muy particularmente en el caso de Stirner) plagiados por el popular filósofo alemán. No me cabe la menor duda de que la razón por la que se considera a Nietzsche un autor "original" no es otra más que la ignorancia. Y esto nos lleva a la segunda razón: he elegido intencionalmente autores que son ignorados por la tradición académica. Y cuando me refiero a ignorados, lo digo en dos sentidos: el primero, aunque no el más importante, es que son desconocidos por muchos en los círculos académicos, al no estar siempre incluidos en los programas oficiales de enseñanza; y el segundo, el más importante, conscientemente ignorados, pues si bien se les llega a conocer, no se promueve su estudio sino que, en muchos casos, se desalienta. Nietzsche es un pensador demasiado estudiado (aunque muy poco comprendido, por cierto), sobre el cual se pueden encontrar decenas, sino centenares de tesis en cualquier universidad del mundo donde exista la carrera de filosofía. Y creo que vale la pena hacer un esfuerzo por estudiar estos autores, que han sido excluidos de las matrículas oficiales de filosofía. Tampoco lo incluiré como autor secundario o de referencia, ya que sería redundante: no aportaría nada realmente valioso que no esté ya en los otros autores: serviría solamente para aumentar la bibliografía; y para nada más. Esto explica su ausencia en la bibliografía, aun cuando su nombre esté muy relacionado con uno de los autores que sí se van a estudiar.

Otro autor importante para el tema, pero que no figura en los autores a estudiar es Sigmund Freud. No lo he incluido como autor a desarrollar principalmente por dos razones: en primer lugar, por cuestiones de espacio, ya que no quería que la obra se

volviera demasiado voluminosa y, por lo tanto tediosa; y, segundo, porque le hubiese dado a la tesis un enfoque diferente al que deseo darle. Sin embargo, la influencia de su obra „*Das Unbehagen in der Kultur*" [*El malestar en la cultura*] no deja de estar presente en mi obra, y haré referencias a ella cuando sea pertinente.

Por último, si de críticas a la cultura se refiere, no se puede dejar de mencionar la tradición libertaria. Desde sus inicios, la crítica a la cultura (según cada autor la haya entendido) es una de las bases de toda filosofía libertaria. Además, la educación siempre ha sido una de las principales preocupaciones dentro de la agenda libertaria; y, más aún, mi propuesta pretende situarse dentro de esta tradición (hablaré mas de esto cuando aborde mi propuesta). Sin embargo, pese a esto y a mi particular identificación con dicha tradición, he decidido no incluir a ningún autor de esta tradición dentro de los autores a estudiar. Esto es por dos razones: para no parecer dogmático; y para mostrar que los postulados de la pedagogía libertaria se hayan en muchos autores que no pertenecen necesariamente a esa tradición. En la bibliografía se consignarán algunas obras sobre esto, ya que no puedo negar la influencia que han tenido en mi propuesta. Haré referencias a la tradición pedagógica libertaria en el último capítulo, sin embargo, estarán sólo como referencia, mas no se estudiarán ni se analizarán.

1.5. A modo de conclusión: ¿Qué es la filosofía?

Comencé este primer capítulo planteando esta pregunta. No la he olvidado, y sé que aún no la he respondido. Ni pretendo hacerlo. Eso sería trabajo de otra tesis completa (y mucho más compleja, por cierto). En vez de eso, he dado una pequeña muestra de aquellos pensadores que, desde mi particular punto de vista, representan mejor lo que es la auténtica filosofía. Pese a que reconozco y defiendo que la filosofía no es un fenómeno exclusivo de occidente, he hablado sólo de la tradición occidental ya que, como dije al principio de este capítulo, es de la que tenemos más material accesible. En cuanto a la tradición misma, se habrá notado que están ausentes varios de los nombres más reconocidos dentro de la tradición académica institucional actual. La razón de ello es que a dicha tradición no le concedo en absoluto ninguna autoridad para decidir qué es la filosofía, ni quién es filósofo y quién no. Pero de esto hablaré más en el próximo capítulo. Los autores que yo mencioné fueron hombres que no se subyugaron a la tradición, sino que buscaron su propio camino, guiados por su razón y las evidencias que observaban en el mundo. Para mí, ése es el auténtico filósofo; ese carácter es lo esencial de la filosofía. Claro, nadie más está obligado a compartir mi punto de vista si no le parece, pero creo que es importante dejarlo bien claro desde ahora, ya que es lo que entenderé por filosofía en este trabajo. A lo largo del mismo daré más elementos sobre el concepto, pero eso se verá en su momento. Sin más que agregar, doy por terminado este capítulo dedicado a los antecedentes.

Capítulo 2: El escepticismo ante la cultura como erudición

"Non enim tam auctoritates in disputando quam rationis momenta quaerenda sunt. Quin etiam obest plerumque iis qui discere volunt auctoritas eorum qui se docere profitentur; desinunt enim suum iudicium adhibere, id habent ratum quod ab eo quem probant iudicatum vident."

[Cuando se discute, no ha de buscarse tanto el peso de la autoridad como el de la razón. Es más, la autoridad de los que profesan la enseñanza incluso constituye un obstáculo, la mayoría de las veces, para quienes quieren aprender, porque éstos dejan de aplicar su propio juicio y dan por válido lo que ven que ha dictaminado aquel al que aprueban]

**Marcus Tullius Cicero
De natura deorum, I 10**

2.1. Definiciones y consideraciones previas

2.1.1 Concepto de cultura: la cultura como erudición

Es muy común, en nuestro lenguaje cotidiano, identificar la palabra "cultura" con un conjunto de actividades artísticas e intelectuales; las llamamos llanamente "actividades culturales". También solemos usar expresiones como "es una persona con mucha cultura", o "muy culta", con lo cual queremos señalar que es una persona con amplios conocimientos en los campos artístico e intelectual (y algunas veces, científico). Desde este punto de vista, la cultura es algo que se aprende; y, por cierto, no en la vida cotidiana de un típico asalariado, sino que requiere un esfuerzo extra por parte del ciudadano común. En el contexto de una sociedad capitalista y mercantil se considera como una actividad "desinteresada", ya que difícilmente le procurará grandes provechos económicos al "hombre culto". Es por ello que, desde el auge del capitalismo y las sociedades industriales, el único refugio de los eruditos e intelectuales adeptos a este tipo de cultura (salvo algunos hombres con libertad económica, que lo ven como un mero divertimento) han sido las universidades. Es sobre todo en las universidades donde se desarrolla el tipo de erudición que vamos a criticar aquí: la ciencia de memorizar pensamientos ajenos.

La erudición no es en absoluto un invento ni de la modernidad, ni de las universidades. Seguramente, desde que el hombre comenzó a producir conocimientos y, sobre todo, desde que aprendió a plasmarlos con el fin de conservarlos para las generaciones venideras, han existido personas que gustan de memorizar los pensamientos y descubrimientos ajenos, sin otro fin más que la acumulación y a veces, conjuntamente, la transmisión escrita de todo aquello que se ha memorizado. La literatura clásica greco-romana nos ha legado numerosos ejemplos de esto; sin duda, son documentos de un gran valor, pues nos aportan datos muy valiosos sobre su tiempo, sobre sus costumbres, tradiciones y saberes. Esta tradición fue continuada (y no hubiera podido sobrevivir hasta nuestros días sin ello) en la Edad Media, tanto por cristianos como por musulmanes. Si no hubiera sido por la acción de los recopiladores, copistas, traductores y comentaristas de ambas tradiciones, no nos hubiera llegado prácticamente nada del mundo antiguo. Desde este punto de vista se nos presenta esta actividad como algo de suma utilidad para el historiador, el filólogo e, incluso, para el filósofo. Los escritos de los eruditos antiguos les

permiten a los modernos eruditos y hombres cultos estudiar y volverse expertos no sólo en los asuntos artísticos e intelectuales de su tiempo, sino también en los de los tiempos pasados. Entonces, ¿por qué criticar algo que, a primera vista, se nos presenta como tan benéfico, útil, productivo y sin ninguna contrariedad aparente?

Los problemas están tanto en los motivos que llevan a realizar dicha actividad, como en sus consecuencias. Veamos esto con más detenimiento. Como he mencionado, hubo quienes consideraron, y aún hoy siguen considerando, a la erudición como un actividad ociosa. Pero hay quienes se tomaron el asunto más en serio e incursionaron en uno de los ámbitos más importantes para la sociedad: la educación. A causa de esto, por mucho tiempo se consideró a la erudición como sinónimo de educación. Se creía que una mente atiborrada de datos era una mente educada. Un buen educador tenía la obligación de llenarle la cabeza de datos a su alumno según un dogma rígido y autoritario, preestablecido por algún otro hombre "sabio", pero no enseñarle a pensar. Y si los educandos llegaban a tener la oportunidad de pensar un poco, era siempre bajo las reglas y prejuicios del dogma en el que habían sido "educados", sin traspasar nunca los límites que se les imponían. Tal era la perfecta educación del erudito: un hombre lleno de conocimientos ajenos, pero incapaz de formular pensamientos propios.

Aún hoy en día persiste, aunque ya más atenuada, la idea de que un hombre "culto", "erudito" o "educado" (y en el uso de este último adjetivo, en relación con los otros dos, podemos observar la relación que todavía se mantiene entre erudición y educación) es aquel que es conocedor de una gran cantidad de datos, aunque sea totalmente incapaz de pensar por sí mismo. Esto es algo que podemos ver muy particularmente en la actividad filosófica actual. Estoy consciente de los matices que hay entre lo que podemos llamar "erudito" a lo largo de la historia. Sin embargo, el carácter acumulativo de conocimientos ajenos ha sido una constante, y es ese rasgo distintivo del erudito el que me da la facilidad para trabajar con un concepto de erudito que podemos rastrear desde la antigüedad hasta nuestros días.

Volviendo al tema de la filosofía, debemos destacar que la mayoría de los trabajos hechos por los docentes e investigadores alrededor del mundo son interpretaciones, reinterpretaciones e, incluso, interpretaciones de interpretaciones de temas y autores por demás sobrevalorados por la tradición. Se ha creado en los cónclaves académicos un

dogma sobre quiénes son los verdaderos filósofos, qué temas pueden ser dignos de llamarse filosóficos, y hasta han excluido del mundo de la filosofía a quien no cuenta con un "título oficial" para ejercerla. Ya no es la filosofía la actividad del libre pensar, sino que se ha degradado a una especie de crítica literaria y bibliográfica sobre las obras que son consideradas oficialmente como "filosofía".

Con esto no quiero decir, en absoluto, que deba carecerse de criterios para determinar hasta dónde llegan los límites de la auténtica actividad filosófica, sino que dichos límites han de estar basados en criterios fundados en la razón, y no por la autoridad caprichosa de quienes detentan un cierto grado académico. He de aclarar que con "razón" no me refiero al concepto de razón rígido que estaba de moda en el siglo XIX; no me refiero tampoco a una razón prescriptiva, ni a una razón única y absoluta, sino, por el contrario, a la capacidad que tiene el hombre para pensar, juzgar, cuestionar, negar y proponer; acciones todas, por cierto, muy contrarias al dogma. Desde este punto de vista, la cultura como erudición no es más que el aprendizaje acrítico de una larga lista de prejuicios sistematizados, que han sido establecidos y transmitidos por los sacerdotes del saber, ya sea desde el púlpito, o desde la cátedra universitaria. Lo peor del caso es que su actividad no se limita sólo al ámbito de la filosofía académica, sino que se ha apoderado de la mayoría de los ámbitos artísticos e intelectuales, estableciendo, como siempre, desde arriba lo que es aceptable y lo que no. Es contra este tipo de erudición pedante, autoritaria, dogmática, acrítica y, por lo tanto, antifilosófica, que va dirigido el desaprender.

2.1.2 Motivos de la selección de autores

He elegido a dos autores que se opusieron a la erudición y al dogmatismo universitarios en el lugar y el tiempo de su pleno apogeo, esto es, la segunda mitad del siglo XVIII y la primera del XIX en Alemania. Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799) y Arthur Schopenhauer (1788-1860), vivieron en condiciones distintas, tuvieron distinta educación, distintos fueron sus intereses, su obra, su estilo y, sin embargo, ambos criticaron un mismo fenómeno: el dogmatismo y la falta de reflexión de los eruditos de su tiempo. La caracterización que dan de dichos eruditos puede ser, a veces, anticuada para nosotros; sin embargo, las críticas que lanzan contra ellos tienen una asombrosa actualidad para los eruditos de nuestro tiempo. Y sus críticas, como lo fueron en su tiempo, siguen siendo

válidas hoy, independientemente de lo que se diga con respecto a su estilo inclasificable, en el caso de Lichtenberg, o respecto a su personalidad y vivencias, en el caso de Schopenhauer.

Los autores incluidos en esta tesis son variados, variado es su estilo, y variado será el acercamiento a cada uno de ellos. Puesto que la forma de estudiarlos es distinta, también será distinta la forma en que se presente cada sección. En el caso de Lichtenberg, de los miles de "aforismos" contenidos en sus cuadernos, sólo se tomarán en cuenta unos cuantos, a los que se hará referencia cuando sea necesario, y que se encontrarán al final de la obra como un anexo. Haré referencia a ellos según la numeración de la edición de Wolfgang Promies. En el caso de Schopenhauer, por tratarse de un estilo diferente, citaré, cuando sea necesario, algunos pasajes de sus obras estudiadas: *Über die Universitäts-Philosophie [Sobre la filosofía de universidad]*, perteneciente al primer tomo de *Parerga und Paralipomena*, y los siguientes capítulos del segundo tomo de la misma obra: 1. *Über Philosophie und ihre Methode [Sobre la filosofía y su método]*; 21. *Über Gelehrsamkeit und Gelehrte [Sobre erudición y eruditos]*; 22. *Selbstdenken [Pensar por sí mismo]*; 24. *Über Lesen und Bücher [Sobre leer y libros]*; y 28. *Über Erziehung [Sobre educación]*. Las citas se harán en el idioma original, según la edición consignada en la bibliografía.

2.2. Georg Christoph Lichtenberg: El filósofo contra la "docta barbarie"

2.2.1 Consideraciones preliminares sobre la obra de Lichtenberg

„Lichtenbergs Stellung in der Philosophiegeschichte ist unklar" [el lugar de Lichtenberg en la historia de la filosofía es incierto] dijo Reinhard Merkel¹⁶. En realidad no sólo en la historia de la filosofía, sino también en la de la literatura, en general, y de la ciencia. Esto es así porque Lichtenberg es un pensador inclasificable. Nos enfrentamos a un pensador que resulta casi imposible de estudiar y prácticamente imposible de comprender si se le estudia con la misma óptica que a un pensador sistemático (como es la costumbre de los estudiosos de la filosofía). Lichtenberg no fue un autor de grandes obras; de hecho, además de unos cuantos artículos de almanaque, no fue autor de ninguna obra en cuanto tal, como dictaba la costumbre literaria de su tiempo. La "obra" que le dio su pase a la posteridad sólo puede considerarse como tal desde el punto de vista póstumo; son la tradición y el trabajo de los editores los que la han constituido como tal. Sus „Sudelbücher" fueron los cuadernos donde anotó, a lo largo de su vida, todo lo que se le iba ocurriendo. En ellos se mezclan pensamientos de todo tipo: observaciones sobre el hombre, la sociedad, la justicia, la filosofía, notas de lectura, apuntes autobiográficos, y hasta observaciones sobre la forma de apoyar la cabeza. Y es que los intereses del catedrático de Göttingen eran variados: desde la física, la filosofía y la comedia de Shakespeare, hasta el queso suizo y el pan de Westfalen. Y, puesto que en la redacción de sus cuadernos no tenía ningún compromiso intelectual ni moral con nadie, en ellos anotaba todo cuanto quería. Lichtenberg dejó a su muerte, sin querer y sin habérselo propuesto nunca, una de las obras más variadas y valiosas de su tiempo.

Sin duda alguna, leer a Lichtenberg es una de las experiencias más interesantes y enriquecedoras que hay, desde el punto de vista literario e intelectual. Cualquiera que haya echado un vistazo a una antología de sus "aforismos" (como se les ha denominado, a falta de un género literario bajo el cual se pueda subsumir sus variadas anotaciones) puede corroborarlo. Pero esto es a un nivel personal, vivencial; tratar de hacer un estudio sobre su pensamiento es otra cosa. Como dije, sería imposible hacerlo, si se trata de estudiarlo de la misma forma en que se estudia a los clásicos filósofos sistemáticos. Las

¹⁶ Citado por Dieter Lamping en: *Lichtenbergs literarisches Nachleben. Ein Rezeptions-Geschichte*, pág. 90

ideas de Lichtenberg viajaban y se revolucionaban, sin duda, más rápido que su pluma. Hubiera sido imposible para él, aunque hubiese puesto en ello todo su empeño, escribir una gran obra: después de unas cuantas páginas, su ágil mente ya hubiese estado urdiendo otra cosa (como pasó con su intento de novela, que fue abandonada después de unas cuantas páginas). Por ello, es imposible petrificar en un estudio un pensamiento que es, en esencia, dinámico. No hay, pues, otra forma de estudiarlo, sino de la misma manera en la que él desarrolló su estilo: fragmentariamente. Sus „*Sudelbücher*“ funcionaban como cuadernos de anotaciones, donde hacía un "inventario" de sus pensamientos. Era la manera que tenía para plasmar sus escurridizos pensamientos, para futuras referencias. Por ello, lo fragmentario no es en Lichtenberg una simple sofisticación literaria, sino la manera de plasmar, en pocas palabras, algo sobre lo cual se ha pensado mucho. Y es también, para el lector, una invitación a pensar en aquello que está detrás del fragmento. Sin duda, lo más interesante del pensamiento de Lichtenberg fue aquello que no escribió. Pero a través de su escritura fragmentaria Lichtenberg nos invita a pensar junto a él, y no sobre o desde él. Justo en ello radica lo más valioso del estilo fragmentario de Lichtenberg.

Por cierto, que tampoco es mi objetivo construir un sistema filosófico a partir de sus fragmentos, pues eso hubiera sido absolutamente repudiado por él (D68); lo que busco es extraer, a partir de sus ideas, un concepto de desaprender que responda al concepto de cultura correspondiente a este capítulo. No pretendo hacerlo a partir de su "obra completa", ya que no se puede leer a un Lichtenberg "completo", como se lee a los autores de grandes obras, pues su pensamiento es, por esencia, fragmentario. Pero esto no significa que su pensamiento sea caótico o incoherente, ni que sus ideas estén aisladas entre sí. Pueden encontrarse, a lo largo de sus cuadernos, ciertas constantes. Aunque eso no ayude mucho si se pretende hacer un estudio integral de su pensamiento, ya que dichas constantes son igualmente variadas y diversas. Pero de todas esas constantes hay dos que tienen un gran interés para el objetivo de este trabajo: su escepticismo (tal vez la constante más grande dentro de su pensamiento) y la crítica a los eruditos de su tiempo, que bien puede ser considerada, en cierto sentido, como una consecuencia de la primera. Estas dos constantes serán estudiadas a continuación, para poder hacer la reflexión, sobre qué tipo de desaprender podemos extraer a partir de las ideas del que fue, entre sus méritos olvidados, el primer profesor de física experimental en Alemania.

2.2.2 El escepticismo como método

Como lo he mencionado, el escepticismo es la constante más grande en los cuadernos de Lichtenberg. Mas no por ello pueden subsumirse todos los otros temas y constantes en él. La razón de esto es que, pese a ser la constante más grande dentro de sus cuadernos, el escepticismo no debe considerarse como un tema dominante sobre los demás, sino, ante todo, como el método empleado por el autor. Y no hubiera podido ser diferente: con la cantidad de intereses que tenía Lichtenberg, con su curiosidad casi patológica, con todas sus dudas e interrogantes, no hubiera podido ser dogmático de ninguna manera: no hubo dogma alguno que abarcara la totalidad de sus dudas, ideas e intereses. Aunado a esto, debemos tomar en cuenta el hecho de que Lichtenberg era un excelente observador, lo cual, además de ampliar sus intereses más allá de lo académicamente correcto, lo llevó a darse cuenta de la distancia que se abre, muchas veces, entre el mundo y las teorías (B281). Pareciese que le apasionaba más hacerse de nuevas dudas e interrogantes, que romperse la cabeza tratando de encontrar presuntas respuestas para las que ya tenía. Ése fue su método, y su mayor virtud.

El método de Lichtenberg puede ser llamado con justicia "escéptico", si recordamos lo que originalmente significaba *σκεπτικός* para los filósofos griegos homónimos, es decir, aquel que no negaba la realidad, sino que sólo se abstenía de hacer afirmaciones sobre aquello de lo cual era imposible conocer "la verdad". Desde este punto de vista, el escepticismo de Lichtenberg no es una negación sino, más bien, un "andar a tientas". Y, de hecho, *σκεπτικός* viene de *σκέπτομαι* que, en una de sus acepciones más antiguas, significa, precisamente, "ver con cuidado"¹⁷. Lo cual se ve reflejado, además, en su estilo, donde son más frecuentes las interrogantes y las suposiciones que las afirmaciones.

Pero veamos lo que el mismo Lichtenberg nos dice. Con cuatro palabras nos expresa su proceder, la médula de su método: „Weder leugnen noch glauben" [Ni negar ni creer] (L18). Son sólo cuatro palabras, pero con mucho más significado que algunos ensayos completos. Al principio puede parecer contradictorio, pues, si no creo en algo, ni lo niego ¿qué hago entonces, epistemológicamente, con ese "algo"? Al parecer, si no le doy un valor de verdad, no deviene en un objeto epistemológico en cuanto tal. Podría decirse que, en realidad, siempre que conocemos algo, sea lo que sea, le concedemos, de

¹⁷ Cfr. Liddell-Scott-Jones Greek Lexicon, 1924.

inmediato, un determinado valor de verdad. Y es cierto. No podemos ser totalmente "imparciales" como el mismo Lichtenberg señala (F578). Pero cuando Lichtenberg dice que no hay que negar ni creer, no lo dice con respecto a las cosas sensibles que conocemos (no es un escéptico del tipo "cartesiano"), sino a nuestros juicios sobre las cosas. Aunque, de hecho, el conocimiento del objeto y su juicio son casi simultáneos, en un sentido temporal. Por lo que es recomendable andar siempre "a tientas", "ver con cuidado", como lo mencioné antes, para no ser víctimas de nuestros prejuicios. La mentira no está tanto en los objetos, como en nuestros juicios sobre ellos. Debemos andar a tientas al observar, sin embargo, no son los objetos lo que debemos vigilar, sino la manera en la que nos acercamos a ellos; no tanto el objeto que es observado, sino la manera en que es observado. Por eso Lichtenberg se convirtió en un maestro de la observación, no tanto para conocer nuevas cosas, sino para ver las mismas, pero de una manera totalmente distinta a la común, y distinta a la del hombre que conoce el mundo desde los libros, lo cual no es, además, muy recomendable (H30).

Todo esto nos debe hacer ver que el escepticismo de Lichtenberg no se conforma con ser negativo: no sólo es negar, o abstenerse de afirmar, sino que es, ante todo, la condición de posibilidad para no dejarse esclavizar por las opiniones de moda, a las que siempre están tan expuestas las personas que se dejan guiar por opiniones ajenas. A diferencia de las cabezas habituadas a la moda y a las opiniones predominantes en su contexto, que nunca cuestionan lo que se les impone, al verdadero genio se le ocurre preguntar: *„könnte auch dieses nicht falsch sein?"* [*¿no podría esto también ser falso?*]. Y, a partir de eso, puede construir sus propias opiniones (C194).

Ser escéptico es un trabajo de tiempo completo. Estamos en constante peligro de hacer juicios falsos, dejándonos llevar por nuestros prejuicios. Dichos prejuicios tienen diversas fuentes: la moda, la tradición, la educación, la lectura e, incluso, el lenguaje mismo; y es menester que nos cuidemos de todas ellas. Claro, no podemos aislarnos de todo, eso sería imposible, pero debemos andar con cuidado y saber advertir cuando uno de estos prejuicios nos puede llevar a un gran error. Sólo la observación atenta y la reflexión pueden salvarnos, parcialmente, de esos grandes errores. El peor error que podríamos cometer sería bajar la guardia y dejarnos llevar por opiniones de terceros; nunca podemos fiarnos de opiniones ajenas (D121). Hay que observar, pensar y hacerse de una opinión propia, ya que fiarse ciegamente de opiniones ajenas, sería fiarse de prejuicios ajenos. Y

esto nos enlaza con la próxima cuestión: la inutilidad de la acumulación de datos, tan característica del erudito.

2.2.3 Inutilidad de la acumulación de datos

En conformidad con lo expresado, quien ha memorizado muchas opiniones ajenas, se ha hecho de muchos prejuicios. Y según la definición del concepto de cultura correspondiente a este capítulo, ese hombre que se ha colmado de opiniones ajenas y, por lo tanto, de prejuicios, es el erudito. Como se ha dicho, la característica principal del erudito al que se dirige esta crítica, es el afán de hacerse de conocimientos ajenos, sin participación de su propio pensamiento; siempre con un afán coleccionista. Y la actividad por excelencia donde esta clase de eruditos encontraron su deleite fue en la lectura. En efecto, la lectura, pese a sus innegables ventajas, tiene el defecto de fomentar, muchas veces, este tipo de erudición; sobre todo, cuando se hace de una manera exagerada, y reemplazando la observación como fuente principal de conocimiento. Por ello, Lichtenberg criticó tanto la exageración en la lectura, como el considerarla la primera fuente de conocimiento. El profesor de Göttingen llegó a decir que: „*Das viele lesen hat uns eine gelehrte Barbarei zugezogen*" [*El mucho leer nos ha generado una docta barbarie*] (F1085). Es una barbarie en la que han caído los eruditos, no por falta de lecturas o de "educación", sino por exceso de ellas. La barbarie de los eruditos radica en su enajenamiento del mundo. Este tipo de erudición vuelve, incluso, inútil en el mundo; pero de eso hablaré más adelante. Por ahora, lo que podemos decir, es que lo que provoca esa "barbarie" es el privilegio, casi exclusivo, que daban (y dan) muchos de esos eruditos a la mente sobre el cuerpo: privilegiar la mente sobre el cuerpo daña tanto como hacer lo contrario (B21). Al hablar de "cuerpo" [*Lieb*], Lichtenberg hace referencia a toda la serie de conocimientos, sensaciones y placeres que no tienen nada que ver con cuestiones del "espíritu", cuestiones que no son meramente abstractas, sino cotidianas, mundanas, efímeras incluso. Pero que no por ello carecen de valor. Darle la espalda a estas cuestiones, para enfocarse exclusivamente en lo "espiritual" y abstracto, es como darle la espalda a la vida misma; he ahí la barbarie. Y lo que es aun peor, no es sólo que se privilegie la mente sobre el cuerpo, sino que el método que se elige para ello, la erudición voraz y acrítica, destruye incluso la propia capacidad de pensar.

En un contexto donde la opinión dominante era que el más sabio era el que más había leído y que una buena educación consistía en saberse de memoria los "clásicos" (sea lo que fuere que se entendiera por ello), Lichtenberg se atreve a preguntar: „*Ist denn Lesen Studieren?*" (*¿Es pues leer estudiar?*). Se recomienda pensar por sí mismo (con algunas restricciones, claro está), sí, pero es sólo para descubrir errores ajenos a la hora de leer. Pero no se va más allá; pareciese que la razón, en cuanto capacidad de razonar por uno mismo, sólo es legítima en la crítica literaria. Esto es así en un contexto donde se da una educación libresca; pero Lichtenberg no se conforma con las modas de su tiempo, y se aventura a dar una respuesta que, aún hoy en día, resulta escandalosa: „*Das viele Lesen ist dem Denken schädlich*" (*leer mucho es perjudicial para el pensamiento*) (F439).

El gran error, como lo he mencionado antes, consiste en querer reemplazar el conocimiento nacido de la observación por un supuesto conocimiento engendrado por la lectura. Ser un buen observador implica pensar mucho sobre lo que se observa, y „*Es gibt wirklich sehr viele Menschen, die bloß lesen, damit sie nicht denken dürfen*" [*Hay realmente muchos hombres, que leen simplemente para no tener que pensar*] (G82). Leer es como obtener el conocimiento ya digerido, saltándose uno mismo el trabajo de observar y pensar. Esto no quiere decir, por supuesto, que haya que dejar de leer, sino que no hace falta leer demasiado (como algunos creen aún hoy en día), sino que lo más importante es saber observar el mundo y pensar por sí mismo sobre ello. Los libros nos muestran lo que otros han pensado sobre el mundo, pero, de ninguna manera, nos muestran lo que el mundo es (E467). Si bien es interesante conocer lo que pensaron los grandes hombres de otras épocas y de la nuestra, eso no equivale a conocer realmente el mundo; por ese medio conocemos sólo opiniones ajenas. Lo primordial es pensar por uno mismo, ya que eso ayuda, incluso, a comprender mejor lo que se lee (F170).

El exceso en la lectura tiene, como lo he mencionado brevemente antes, aún otro inconveniente: hace inútil. Es tajante la distinción que hace entre el hombre que se ha construido a base de lecturas y el que lo ha hecho a base de experiencias (H30). Además de atrofiar la capacidad de pensamiento, el exceso en la lectura y la erudición hacen al hombre inútil en la vida práctica: se pone demasiada atención en el aspecto teórico, y se descuidan, totalmente, aspectos básicos de la vida cotidiana (D452). El afán por la erudición y la acumulación de datos, muchas veces inútiles, llega a tal grado que se cree haber obtenido mucho "entendimiento", cuando sólo se ha llenado la cabeza de datos, de

opiniones ajenas y, por lo tanto, de prejuicios. Este supuesto "entendimiento" que se obtiene, cuesta caro, ya que encierra al hombre en su mundo de libros, y lo vuelve prácticamente inútil para cualquier otra cosa (D451). Pero esta inutilidad no se da sólo a nivel personal, sino que incluso los pensamientos e "investigaciones" de estos eruditos resultan inútiles, tanto para ellos mismos, para su propia inteligencia, como para los demás; no tienen ninguna utilidad, ni a nivel teórico ni práctico (E418). Las "obras" de esos eruditos son tan inútiles como la cantidad de datos en las que se han basado; y suelen ser tan extensas como aburridas, inútiles e innecesarias: no contribuyen a ninguna ciencia, no explican nada de ella, ni la hacen avanzar un ápice. Son sólo medios para transmitir, en forma de libro, lo que han sacado de otros libros; hacen: „*Büchern von Büchern und Beschreibungen von Beschreibungen*" [*libros de libros y descripciones de descripciones*] (D204). Una de las características más inútiles y aburridas de este tipo de libracos es la minuciosidad extrema, que al parecer es uno de los entretenimientos preferidos de esta clase de eruditos, tan ajenos a la practicidad. Esto ocurre, por ejemplo, con la historia de las ciencias, cuando se hace desde un enfoque erudito, con afán minucioso y taxonómico; de hecho, suele resultar perjudicial, incluso, para la ciencia misma que es el objeto de estudio (K188). Esto fue una desventaja del desarrollo de las ciencias en las universidades en la época de Lichtenberg: tendieron demasiado a la enseñanza desde una óptica erudita. Pero de todas esas ciencias, afectadas por el método universitario, hay una o, más bien, un grupo de ellas, que tienen particular interés para este trabajo, y que aún hoy en día siguen afectadas por este tipo de tratamiento y enseñanza eruditos: las humanidades.

2.2.4 Crítica a la enseñanza universitaria, especialmente las humanidades

Pese a ser un profesor universitario, Lichtenberg nunca se contuvo al criticar los métodos de enseñanza clásicos de las universidades de su tiempo. Si bien su crítica careció de una dimensión política fuerte, y se concentró fundamentalmente en aspectos epistemológicos y pragmáticos ligados al desarrollo de la ciencia en sus tiempos, no por ello deja de ser controvertida y, sobre todo, fructífera para nosotros. Por ello, no me centraré sólo en la crítica que hace a las instituciones de su tiempo, sino que privilegiaré la crítica a la situación en las universidades del nuestro.

En el ya citado K188, Lichtenberg nos dice que no se puede estudiar una ciencia estudiando la historia minuciosa de esa ciencia; sería como "leer un libro de cocina cuando se está hambriento". Esto se debe a que los hombres que escriben ese tipo de cosas no son "dueños" sino sólo "arrendatarios" de la ciencia sobre la que pretenden hablar (K230). Esta consideración la podemos entender hoy en día si hablamos de las que se han denominado "ciencias naturales" y "experimentales": la enseñanza de este tipo de ciencias ya es totalmente ajena a esos métodos obsoletos. Pero, ¿podemos decir lo mismo en el caso de las humanidades?

En un contexto mercantil, donde los parámetros académicos son la productividad económica, las humanidades, constantemente atacadas, se han refugiado en estos métodos eruditos inútiles. Incluso hay quienes lo consideran, con cierto "orgullo", como una particularidad de este tipo de ciencias ante las demás. Esto es porque, con la constante amenaza de ser borrados del mapa, los profesores eruditos se aferran al dogma y a la tradición académica, último lugar donde se pueden refugiar. Tratan de justificar su existencia por su valor para la institución universitaria, valor que les fue arrebatado, desde hace mucho, por las otras ciencias. Este despojo está justificado: las ciencias naturales y experimentales han demostrado su utilidad, pues se han deshecho del antiguo e inútil método erudito. Pese a ello, en la enseñanza de las humanidades se sigue conservando. Creo que ello se debe, en la mayoría de los casos (con sus honrosas excepciones), a algo que ya había notado Lichtenberg: „*Leute werden oft Gelehrte so wie manche Soldaten werden, bloß weil sie zu keinem andern Stand taugen*" [*Las personas se vuelven eruditos como algunos se vuelven soldados, sólo porque no sirven para ninguna otra cosa*] (B223). La falta de un interés real en la disciplina por parte del estudiante, aunado a la mala enseñanza que se da de ella, hacen que se estanque, y que el estudiante se vuelva sólo un repetidor de lo que le dijeron. Lichtenberg ya lo había notado en su tiempo, y nos describe (G116) como una consideración bastante triste para él, que en las universidades se enseñe a los estudiantes algo sólo con el fin de que vuelva a ser nuevamente enseñado, para ser vuelto a enseñar, etc. Da el ejemplo de la enseñanza del griego. Hoy en día podemos dar como ejemplo el de la filosofía. Lo que se estudia en las universidades es, simplemente, historia de la filosofía. Se fomenta una cierta "crítica", pero es como aquella de la que ya habíamos hablado, la crítica a lo leído: la razón como mera crítica literaria. De los profesores de filosofía de hoy en día podemos decir lo mismo que decía Lichtenberg de los de hace 200 años: son "traficantes de

opiniones ajenas" (K246). Una definición bastante fuerte, pero también acertada. Por esta forma de tratar y de enseñar la filosofía es que se ha desprestigiado tanto. Pero, como decía el mismo Platón, hace casi 2400 años: *"Ἡ ἀτιμία φιλοσοφία διὰ ταῦτα προσπέπτωκεν, ὅτι οὐ κατ' ἀχίαν αὐτῆς ἄπτονται· οὐ γὰρ νόθους ἔδει ἄπτεσθαι, ἀλλὰ γνησίους"* [El error y el descédito que se abaten actualmente sobre la filosofía se debe a que no se cultiva dignamente. En efecto, no deben cultivarla los bastardos, sino los bien nacidos] (Plat. De Rep. VII, 535c). Hay que hacer una distinción entre los "verdaderos filósofos" y los "titulares" (E425). Es hora de sacar a la filosofía del letargo erudito en el que ha caído y revitalizarla, darle vida nuevamente, en vez de hacer estudios taxonómicos sobre ella, ser filósofos, y no más meros historiadores eruditos y minuciosos de la filosofía. Me atrevo a decir junto con Lichtenberg: *„Ich kann freilich nicht sagen, ob es besser werden wird wenn es anders wird; aber so viel kann ich sagen, es muß anders werden, wenn es gut werden soll"* [Desde luego, no puedo decir que será mejor cuando cambie; pero sí puedo decir que debe cambiar, para que mejore] (K293). La diferencia que veía Lichtenberg entre los profesores de filosofía de su tiempo y los filósofos antiguos sigue siendo válida hoy en día: *„1) weil sie nicht immer nachahmten, 2) den Systemsgeist nicht hatten, 3) mehr Sachen als Wörter lernten, 4) freier waren, 5) nicht so viel ums Brod schreiben, 6) die Natur mehr sahen"* [1) porque no siempre imitaban; 2) no tenían un espíritu sistemático; 3) aprendían más cosas que palabras; 4) eran más libres; 5) no escribían tanto por dinero; 6) observaban más la naturaleza] (D264). Creo que debemos regresar a esa antigua forma de filosofar, y dejar el método erudito y la filosofía libresca.

Ahora bien, que no se me malinterprete: no estoy proponiendo ir decididamente en contra de lo que se ha hecho hasta hoy; sólo propongo cambiar de enfoque. Según el enfoque actual, la erudición es un fin en sí mismo; eso es ridículo. El conocimiento es para usarse, no para mostrarse (KA262). Un sano conocimiento de la historia de nuestra disciplina nos ayuda a nuestro propio desarrollo intelectual; pero exagerar en la minuciosidad con la que se estudia destruye nuestro propio criterio. La lectura nos ofrece la posibilidad de conocer los pensamientos de los grandes hombres del pasado, para enriquecer los nuestros. Sin embargo (y sé que navego a contracorriente), creo que el objeto de estudio del filósofo no debe ser nunca un libro, ni un autor: escribo sobre Lichtenberg, Schopenhauer, Epicuro, Diógenes y Stirner, pero ellos no son mi objeto de estudio, sino la educación, y su relación con la cultura, desde el concepto de "desaprender". De igual forma con cualquier tema. Los libros no son mis temas, ni mis objetos de estudio, sino interlocutores con los que

enriquezco mis ideas. Dicho en otras palabras, y siguiendo en ello a Paulo Freire, propongo una lectura activa y crítica, no pasiva; pero no crítica al modo en que se ha venido haciendo, como crítica literaria minuciosa, sino desde una postura auténticamente filosófica: leer como si entablara un diálogo, dispuesto a poner en tela de juicio las ideas del autor, sí, pero también las propias; que haya un verdadero compromiso intelectual, y no sólo una reseña académica. Pero hasta aquí con esto. La crítica a la filosofía en la universidad seguirá y se hará más mordaz en la segunda sección de este capítulo, dedicada a Schopenhauer.

2.2.5 Concepto de desaprender resultante

El concepto de "cultura" al que se opone este capítulo es la cultura como "erudición". Hemos visto las críticas que lanza Lichtenberg contra los eruditos, en especial contra su influencia negativa en el desarrollo de las ciencias, sobre todo, en las universidades. A todo eso, él opone el valor de la observación y propone, como método, el escepticismo. Así que en este primer nivel, el concepto de desaprender es el desaprender del dogma discursivo: desaprender del dogma de moda, de las teorías por todos aceptadas como verdaderas, valorar la experiencia propia, la observación, la sensación y la experimentación. Desaprender la costumbre de repetir sin más opiniones ajenas para hacernos "propietarios" y no meros "arrendatarios" de nuestra ciencia. Desaprender el ser repetidores, para afirmarnos como creadores. Dejar de ser eruditos, empezar a ser filósofos.

2.3. Arthur Schopenhauer: Pensar por sí mismo

2.3.1 Ideas educativas de Schopenhauer heredadas de Lichtenberg

Asegurar que hay una influencia importante de Lichtenberg sobre Schopenhauer está justificado, tanto por las veces que este último lo cita, como por la reverencia que le muestra. Por ejemplo, en el parágrafo §21¹⁸ del segundo volumen de los *Parerga und Paralipomena*, en el primer capítulo, llamado „Über Philosophie und ihre Methode" [Sobre la filosofía y su método], lo considera un "espíritu superior", junto a personajes como Teofrasto, Montaigne, La Rochefoucauld, La Bruyère, Helvetius, Chamfort, etc.. Pero, más importante aún, en el §270 del mismo volumen, perteneciente al capítulo intitulado „Selbstdenken" [Pensar por sí mismo], lo elogia por ser del tipo de pensadores que piensan "para sí", en otras palabras, por ser un filósofo:

„Man kann nämlich die Denker einteilen in solche, die zunächst für sich, und solche, die sogleich für andere denken. Jene sind die echten, sind die Selbstdenker, im zwiefachen Sinne des Worts: sie sind die eigentlichen Philosophen. Denn ihnen allein ist es Ernst mit der Sache. Auch besteht der Genuß und das Glück ihres Daseins eben im Denken. Die andere sind die Sophisten: sie wollen scheinen und suchen ihr Glück in dem, was sie dadurch von andern zu erlangen hoffen; hierin liegt ihr Ernst. Welcher von beiden Klassen einer angehört, läßt sich bald merken an seiner ganzen Art und Weise. Lichtenberg ist ein Muster der Ersten Art; Herder gehört schon der zweiten an."¹⁹

[Pues se pueden dividir los pensadores entre aquellos que en principio piensan para sí, y los que enseguida piensan para otros. Aquellos son los auténticos, los que piensan por sí mismos, en el doble sentido de la palabra: son los verdaderos filósofos. Pues sólo para ellos es serio el asunto. El disfrute y la felicidad de su existencia consiste justo en pensar. Los otros son los sofistas: quieren aparentar y buscan su felicidad en aquello que buscan obtener por medio de los otros; en ello estriba su seriedad. A cuál de las dos clases pertenezca uno se deja notar de inmediato por su manera de proceder. Lichtenberg es una muestra del primer tipo; Herder pertenece al segundo.]

18 *Parerga und Paralipomena II*, Cotta-Insel, Stuttgart/Frankfurt am Main, 1965, pág. 28

19 *Ibíd.* pág. 586

En efecto, Schopenhauer consideraba a Lichtenberg un „*Selbstdenker*“, un "verdadero filósofo" („*ein eigentlicher Philosoph*“); honroso título que, por cierto, el filósofo oriundo de Danzig no concedía con facilidad. En fin, la estima que muestra Schopenhauer por Lichtenberg muestra que alguna influencia debe de haber tenido de él.

Cabe destacar que la influencia de Lichtenberg sobre Schopenhauer no es, además, tema nuevo en absoluto. Si bien los estudiosos de Schopenhauer no suelen reconocer, o no le dan mucha importancia a la influencia del profesor de Göttingen sobre su filósofo, en la mayoría de los estudios de Lichtenberg, donde se hable de su influencia en la posteridad, se menciona a Schopenhauer. Pero poco, o casi nada, se habla de las ideas educativas que éste pudo haber heredado de aquel. Esto es, en cierta medida, comprensible: no se presta atención a las ideas educativas ni de uno, ni de otro. Por un lado, la mayoría de los estudiosos que se acercan a la obra de Lichtenberg no tienen intereses filosóficos ni educativos, sino que son eruditos (*Di meliora!*), críticos literarios, cazadores de tesoros, de extravagancias literarias; por otro, el tema de la educación en Schopenhauer es considerado particularmente espinoso, debido a la mordaz crítica que hace a la filosofía de universidad, de modo que, a veces, el tema es simplemente dejado de lado. Yo, por mi parte, no pretendo hacer un estudio minucioso y puntual de los textos, a fin de comprobar, de una vez y para siempre, que hubo una clara e irrefutable influencia lichtenbergiana en las ideas educativas de Schopenhauer; sólo busco destacar algunas ideas de los *Parerga und Paralipomena* donde podamos encontrar alguna influencia de las ideas de Lichtenberg, para dar una cierta continuidad al capítulo. Pero he de decir que, aún cuando no hubiese absolutamente ningún indicio de influencia demostrable, eso no afectaría a la lógica del capítulo, ni de la tesis en general, ya que cada uno tiene valor por separado, y la lógica de la tesis no depende para nada de una tradición, ni mucho menos de una continuación cronológica. Sin embargo, creo que no es el caso y que, efectivamente, hay muchos aspectos de las ideas educativas de Schopenhauer que tienen una marcada influencia de Lichtenberg.

El capítulo 21 del segundo volumen de los *Parerga* se intitula: „*Über Gelehrsamkeit und Gelehrte*“ [*Sobre erudición y eruditos*]. Como lo dice el título, este capítulo está dedicado a la crítica de los eruditos de su tiempo. Cabe señalar que se refiere a los eruditos cuyo fin no es el conocimiento, sino el lucro, es decir, a los profesores universitarios de filosofía. Si bien todo el capítulo nos provoca un aire de familiaridad, después de haber

leído a Lichtenberg, el segundo párrafo (§245) es de particular importancia, por lo cual, lo citaré en su totalidad:

..Studierende und Studierte aller Art und jedes Alters gehn in der Regel nur auf Kunde aus; nicht auf Einsicht. Sie setzen ihre Ehre darin, von allem Kunde zu haben, von allen Steinen oder Pflanzen oder Bateillen oder Experimenten und samt und sonders von allen Büchern. Daß die Kunde ein bloßes Mittel zur Einsicht sei, an sich aber wenig oder keinen Wert habe, fällt ihnen nicht ein, ist hingegen die Denkungsart, welche den philosophischen Kopf charakterisiert. Bei der imposanten Gelehrtsamkeit jener Vielwisser sage ich mir bisweilen: o wie wenig muß doch einer zu denken gehabt haben, damit er soviel hat lesen können! Sogar wenn von ältern Plinius berichtet wird, daß er beständig las oder sich vorlesen ließ, bei Tische, auf reisen, im Bade; so dringt sich mir die frage auf, ob denn der Mann so großen Mangel an eigenen Gedanken gehabt habe, daß ihm ohne Unterlaß fremde eingeflößt werden mußten wie dem aus der Auszehrung Leidenden ein Konsomee, ihn an Leben zu erhalten. Und von seinem Selbstdenken mir hohe Begriffe zu geben ist weder seiner urteilslose Leichtgläubigkeit noch sein unaussprechlich wiederwärtiger, schwerverständlicher, papiersparender Kollektaneenstil geeignet.¹²⁰

[Estudiantes matriculados y graduados de todas las clases y edades acostumbran ir sólo en busca de noticias, no de comprensión. Ponen su empeño en tener noticias sobre todo, de todas las piedras, o plantas, o batallas o experimentos y en especial de todos los libros. Que las noticias son sólo un simple medio para comprender, que por sí mismas muy poco o ningún valor tienen, no se les ocurre; por el contrario, esa es la forma de pensar que caracteriza a la mente filosófica. Ante la imponente erudición de aquellos sabelotodo me digo a veces: ¡Oh, qué poco debe uno haber pensado, para poder haber leído tanto! Incluso cuando se cuenta de Plinio el viejo, que de continuo leía o hacia que le leyesen, en la mesa, de viaje, en el baño; se me plantea la pregunta, si el hombre tenía tal ausencia de pensamientos propios, que le debían administrar ajenos sin interrupción, como a quien sufre de desnutrición le dan un consomé para mantenerlo con vida. Y ni su irreflexiva credulidad ni su estilo de compendio increíblemente repugnante, difícil de comprender y ahorrador de papel, reúnen las cualidades necesarias para hacerme un alto concepto de su capacidad de pensar por sí mismo]

20 *Ibíd.* pág. 563

En este párrafo podemos observar dos aspectos característicos del típico erudito (según lo hemos conceptualizado), que ya hemos tocado al hablar de Lichtenberg y que van de la mano: el afán por la acumulación de datos, por obtener noticias [Kunde] e información de todo, aún cuando no se comprenda nada de las ciencias sobre las que se está recibiendo noticia, y el hábito erudito de la mucha lectura, privilegiada sobre el pensamiento propio, aquí exagerado y caricaturizado con el caso de Plinio el Viejo, quien necesitaba que le leyesen incluso en el baño. Aunque viviendo realidades distintas, sobre todo en el grado de desarrollo de las universidades en sus tiempos, nuestros dos pensadores critican los mismos aspectos, que caracterizan a esta clase de eruditos a través de los tiempos. Tal vez Schopenhauer hubiera podido llegar a pensar lo mismo sin haber conocido siquiera el nombre de Lichtenberg, pero, seguramente, la lectura de éste fue, si no la influencia directa, por lo menos sí una buena fuente de inspiración y, más aun, una rectificación de lo observado con los años.

A propósito, el aspecto de la lectura tiene su propio capítulo en el mismo volumen de los *Parerga* intitulado: „Über Lesen und Bücher" ("Sobre leer y libros). En el párrafo §291, perteneciente a dicho capítulo, Schopenhauer destaca lo perjudicial que resulta el leer mucho para el pensamiento propio:

„Wann wir lesen, denkt anderer für uns: wir wiederholen bloß seinen mentalen Prozeß. Es ist damit, wie wenn beim Schreibenlernen der Schüler die von Lehrer mit Bleistift geschriebene Züge mit der Feder nachzihet. Demnach ist beim lesen die Arbeit des Denkens uns zum größten Teile abgenommen. Daher die fühlbare Erleichterung, wenn wir von der Beschäftigung mit unsern eigenen Gedanken zum Lesen übergehen. Aber während des Lesens ist unser Kopf doch eigentlich nur der Tummelplatz fremder Gedanken. Wenn nun diese endlich abziehen, was bleibt? Daher kommt es, daß, wer sehr viel und fast den ganzen Tag liest, dazwischen aber sich in gedenkenlosem Zeitvertreibe erholt, die Fähigkeit, selbst zu denken, allmählig verliert – wie einer, der immer reitet, zuletzt das Gehen verlernt. Solches aber ist der Fall sehr vieler Gelehrten: sie haben sich dumm gelesen."²¹

[Cuando leemos otro piensa por nosotros: simplemente seguimos su proceso mental. Esto es como cuando al aprender a escribir el estudiante repasa con pluma lo trazado con

21 Op. *ibid.* 651

lápiz por el maestro. Por lo tanto, al leer se reduce en su mayor parte el trabajo de pensar. De ahí el notable alivio, cuando pasamos de ocuparnos de nuestros propios pensamientos a leer. Pero durante la lectura nuestra cabeza no es más que la palestra de pensamientos ajenos. ¿Cuando éstos se van, qué queda? De ahí ocurre que los que leen mucho y casi todo el día, pero en medio de ello se reponen con pasatiempos irreflexivos, poco a poco pierden la capacidad de pensar por sí mismos – como aquel que siempre monta a caballo acaba perdiendo la capacidad de caminar. Pero éste es el caso de muchos eruditos: se han vuelto tontos por leer]

Esto nos recuerda que: „*Das viele Lesen ist dem Denken schädlich*“ (Lichtenberg, F439). Si bien, cada uno lo desarrolla a su manera, la crítica es la misma; el hábito de leer demasiado es perjudicial para el hábito de pensar por sí mismo, ya que acostumbra a la mente a los pensamientos ajenos, en vez de acostumbrarse al hábito de hacerse opiniones propias. En este caso, al igual que en el anterior, creo que, si bien no se puede decir en absoluto que Schopenhauer "copió" a Lichtenberg, creo que si hay una influencia importante, por lo menos, en el enfoque que le da al asunto.

No quiero extenderme mucho con esto, así que daré como último testimonio de la influencia de Lichtenberg sobre Schopenhauer, en cuanto al tema de la educación se refiere, la cita que este último hace del aforismo K188 al final del párrafo §297²², perteneciente al mismo capítulo. Pero no hablaré más de este asunto, ya que no afecta directamente al tema, y pasaré a dilucidar la idea schopenhaueriana de "Pensar por sí mismo" que es clave, tanto para su crítica a la enseñanza de la filosofía en las universidades, como para su idea de educación en general.

2.3.2 La idea schopenhaueriana de "Pensar por sí mismo"

A lo largo de los pasajes citados nos han aparecido expresiones como: „*für sich [selbst] denken*“, „*Selbstdenken*“, „*Selbstdenker*“, que no sólo son comunes en estos pasajes y en estos capítulos, sino a lo largo de toda la obra schopenhaueriana, en especial en los dos tomos de los *Parerga*. Por ello, es esencial tener bien claro qué es lo que Schopenhauer quiere decir con eso de „*Selbstdenken*“. Esta idea de "pensar por sí

²² Cfr. *ibíd.* pág. 662

mismo" ya había aparecido con Lichtenberg, pero ahí su significado era más evidente: es pensar libre e independientemente de las ideas ajenas, que la mente cree sus propios pensamientos, y no sólo procese los ajenos. Porque no es lo mismo recibir influencia externa, a partir de la cual la mente puede crear sus propios pensamientos, a sólo recibir pensamientos ya digeridos y repetirlos después. Este aspecto está presente en la idea schopenhaueriana de "pensar por sí mismo", pero ésta es mucho más compleja, y tiene más matices que la de Lichtenberg. Ya que he mencionado, brevemente, las similitudes, a partir de ahora comenzaremos a ver las grandes discrepancias que hay entre nuestros dos autores.

Ya vimos que el "pensar por sí mismo" implica la independencia de los pensamientos ajenos: es pensar libremente. Pero el pensamiento, el verdadero pensamiento filosófico, no sólo debe ser independiente de los pensamientos ajenos, sino también de la gran protagonista de la metafísica schopenhaueriana: la voluntad. En efecto, para que el pensamiento sea realmente libre no debe tener nada que lo dirija, y mucho menos las "terrenales" exigencias de la voluntad, ya que el pensamiento siempre terminará "sirviendo" al mundo y no a la verdad:

*"Überhaupt aber: wie sollte der, welcher für sich nebst Weib und Kind, ein redliches Auskommen sucht, zugleich sich der Wahrheit weihen? - der Wahrheit, die zu allen Zeiten ein gefährlicher Begleiter, ein überall unwillkomener Gast gewesen ist – die vermutlich auch deshalb nackt dargestellt wird, weil sie nichts mitbringt, nichts auszuteilen hat, sondern nur ihrer selbst wegen gesucht sein will. Zwei so verschiedene Herren wie der Welt und der Wahrheit, die nichts als den Anfangsbuchstabe gemein haben, läßt sich zugleich nicht dienen: das Unternehmen führt zur Heuchelei, zur Augendineri, zur Achselträgeri."*²³

[Pero, en realidad ¿cómo podría alguien que busca un honrado sustento para sí junto a su mujer e hijos, consagrarse al mismo tiempo a la verdad? La Verdad, que en todos los tiempos ha sido una acompañante peligrosa, en todas partes un huésped no bienvenido – que probablemente justo por eso se la representa desnuda, porque no trae nada consigo, sin nada que repartir, sino que sólo a causa de sí misma quiere ser seguida. Dos señores tan distintos como el Mundo y la Verdad, que no tienen en común más que la primera

23 *Parerga und Paralipomena I, Cotta-Insel, Stuttgart/Frankfurt am Main, 1965, pág. 189*

letra, no se dejan servir al mismo tiempo: dicha empresa conduce a la hipocresía, a la adulación, a la doble cara]

El preocuparse por el sustento, por los requerimientos de la vida cotidiana, es contrario al pensamiento libre e independiente, ya que, en ese caso, el pensamiento no es más que un sirviente de la voluntad. Si bien Lichtenberg criticaba a los eruditos por su inutilidad y su olvido del mundo práctico, Schopenhauer los critica justo por lo contrario: por tener bastante interés en el mundo. Esto es porque el pensamiento al servicio de la voluntad no puede encontrar ninguna verdad que sea de interés para la filosofía, ni para el arte o la ciencia; de hecho, ni siquiera se preocupa por encontrarlas. Sólo el pensamiento libre del servicio a la voluntad puede encontrar las verdades universales que sirven a la ciencia, el arte y la filosofía como lo dice en el parágrafo §2 de los *Parerga*, en un capítulo dedicado, justamente, a la filosofía y su método:

„Für den Intellekt in Dienste des Willens, also im praktischen Gebrauch, gibt es nur einzelne Dinge; für den Intellekt, der Kunst oder Wissenschaft treibt, also für sich selbst tätig ist, gibt es nur allgemeinheiten, ganze Arten, Spezies, Klassen, Ideen von Dingen; da selbst der bildende Künstler im Individuo die Idee, also die Gattung darstellen will. Dieses beruht darauf, daß der Wille direkt bloß auf einzelne Dinge gerichtet ist: diese sind seine eigentlichen Objekte, denn nur sie haben empirische Realität. Begriffe, Klassen, Arten, hingegen können nur sehr mittelbar seine Objekte werden. Daher hat der rohe Mensch für allgemeine Wahrheiten keinen Sinn; das Genie hingegen übersieht und versäumt das individuelle: die erzwungene Beschäftigung mit dem Einzelnen als solchem, wie sie den Stoff des praktischen Lebens ausmacht, ist ihm ein lästiger Frondienst.“²⁴

[Para el intelecto al servicio de la voluntad, o sea en su uso práctico, sólo hay cosas particulares; para el intelecto, dedicado al arte o la ciencia, o sea que se ocupa de sí mismo, sólo hay generalidades, géneros completos, especies, clases, ideas de cosas. Porque incluso el artista plástico quiere representar en el individuo a la idea, o sea, la especie. Esto se debe a que la voluntad sólo está dirigida directamente a objetos particulares: éstos son sus auténticos objetos, pues sólo ellos tienen realidad empírica. Por el contrario, conceptos, clases, géneros pueden llegar a ser sus objetos sólo de forma muy indirecta. De ahí que el hombre rudo no tenga ningún sentido para las verdades

²⁴ *Parerga und Paralipomena II*, pág. 10

universales; por el contrario, el genio pasa por alto y omite lo individual: la forzosa ocupación con lo particular en cuanto tal, que constituye la materia de la vida práctica, es para él una penosa servidumbre]

En el fragmento anterior podemos notar un matiz que diferencia mucho a Lichtenberg y a Schopenhauer: para el primero, "pensar por sí mismo" hace siempre referencia a un individuo que piensa independientemente de las ideas de los demás; en cambio, para Schopenhauer el sujeto que "piensa por sí mismo" no es un individuo en particular, sino el "intelecto" mismo: *„für den Intellekt, der Kunst oder Wissenschaft treibt, also für sich selbst tätig ist, gibt es nur allgemeinheiten, ganze Arten, Spezies, Klassen, ideen von Dingen"*. No se trata simplemente de un individuo pensando libremente, sino del intelecto mismo pensando sus propios objetos. Y es que, en sentido estricto, el intelecto que se aleja del servicio a la voluntad se va alejando también de la individualidad. El individuo, como tal, siempre está ligado a los intereses de la voluntad; es inevitable. Mas, cuando el velo del principio de individuación es dejado atrás, se desvanece junto a él el deseo que lo acompañaba, y entonces el intelecto puede conocer aquellas verdades universales que están más allá de los intereses que la voluntad le impone al individuo. Ahora bien, esto no es algo que pueda hacer cualquiera: quien puede librarse del servicio a la voluntad, aunque sea sólo por breves instantes, es el genio. Sólo él puede conocer, o acercarse lo más posible a conocer la verdad, ya que sólo él la puede ver tras el velo del mundo de la representación, que es el mundo de los meros objetos de la voluntad. Para profundizar en esto tendría que ahondar más en la metafísica y la estética schopenhauerianas, lo cual excede los límites de este trabajo, así que no continuaré más con este tema. Sólo quería hacer notar el matiz, de corte metafísico, que hace la gran diferencia entre el "pensar por sí mismo" de Lichtenberg y el de Schopenhauer, en cuanto a la "independencia" se refiere. Pero aún hay más que decir sobre la idea schopenhaueriana de "pensar por sí mismo".

En el párrafo §270 del segundo tomo de los *Parerga* aparece la expresión: *„für sich selbst denken"*²⁵ [*pensar para sí mismo*], la cual hay que diferenciar de *„selbstdenken"* [*pensar por sí mismo*]. El "pensar para sí mismo" no es lo mismo que "pensar por sí mismo"; pero el primero es una parte del segundo. En efecto, no se puede concebir un *„Selbstdenker"* que piense "para otros". Schopenhauer, en su ensayo *„Über die*

25 Cfr. *ibíd.* 586

Universitäts-Philosophie" lo explica así:

„...man kann die Denker einteilen in solche, die für sich selbst, und solche, die für andere denken; diese sind die Regel, jene die Ausnahme. Erstere sind demnach Selbstdenker im zweifachen und Egoisten im edelsten Sinne des Worts: sie allein sind es, von denen die Welt Belehrung empfängt. Denn nur das Licht, welches einer sich selber angezündet hat, leuchtet nachmals auch andern; so daß von dem, was Seneca im moralischer Hinsicht behauptet: 'Alteri vivas oportet, si vis tibi vivere' [Für andere mußt du leben, wenn du für dich leben willst] (>Epistolae< 48 [2])) in intellektualer das Umgekehrte gilt: 'Tibi cogites oportet, si omnibus cogitasse volueris' [Für dich mußt du denken, wenn du für alle gedacht haben willst]."²⁶

[...se pueden dividir los pensadores en los que piensan para sí y los que piensan para otros; éstos son la regla, aquellos la excepción. Los primeros son, por lo tanto, los que piensan por sí mismos por partida doble y egoístas en el más noble sentido de la palabra: sólo de ellos recibe el mundo instrucción. Pues sólo la luz que uno ha encendido para sí mismo, alumbra después a otros; así que, lo que afirma Séneca con respecto a la moral: 'Alteri vivas oportet, si vis tibi vivere' (Debes vivir para otros, si quieres vivir para ti mismo), vale al revés para el intelecto: 'Tibi cogites oportet, si omnibus cogitasse volueris' (Debes pensar para ti mismo, si quieres haber pensado para todos)]

Según Schopenhuer, Lichtenberg es un ejemplo de esos pensadores que, al pensar para sí, piensan para toda la humanidad. Esto es porque las ideas de este tipo de pensadores que piensan para sí son más libres que las de aquellos pensadores que piensan para otros, ya que éstos están sujetos no sólo a la voluntad y a los pensamientos ajenos, sino también a la crítica y a la estima pública. Podríamos decir que éste es el grado más superficial de dependencia. El "pensar para otros" es depender de la estima y del juicio ajenos, convirtiendo así el pensamiento en esclavo de la opinión pública; el tipo de pensadores que piensan para otros son capaces de mutilar sus pensamientos y "adaptarlos" según la situación. Hay que aclarar que esto no es sólo conforme a la forma, sino, esencialmente, en cuanto al contenido. No es lo mismo modelar el discurso según el oyente, para facilitar su comprensión, a mutilar y moldear los pensamientos para complacer al que escucha. Para decirlo en otras palabras, el criterio de este tipo de

²⁶ *Parerga und Paralipomena I, pág 188*

pensadores no es la verdad, sino el gusto del público. Por el contrario, el criterio del que piensa para sí, no es otro más que la verdad, pues no tiene la obligación de complacer absolutamente a nadie. No tiene que responder ante jefes, ni alumnos, ni ante ningún público, ya que no piensa "para ellos". Sin embargo, por ser los pensamientos más libres, por ser pensamientos verdaderos, son los que más benefician a la humanidad, a quienes sepan apreciarlos. Mientras que los otros, por ser meras "complacencias", no pasan nunca de ser más que pensamientos a medias, falsos, inútiles e, incluso, nocivos, ya que entorpecen el avance real de todas las ciencias y las disciplinas, al ser perpetuadores de prejuicios y opiniones falsas y, muchas veces, ridículas. El "pensar por sí mismo" no sólo es un pensamiento libre, sino también y ante todo, libertador.

En resumen se puede decir que el "pensar por sí mismo" es, para Schopenhauer, el pensamiento libre de tres cosas, fundamentalmente: 1) de la complacencia a terceros; 2) de la imposición de pensamientos ajenos sobre el propio; 3) del servicio a la voluntad.

2.3.3 Idea general sobre la educación en Schopenhauer

Schopenhauer era un determinista. Consideraba que no había libertad individual, sino que todo deseo estaba determinado por la voluntad. Si bien la voluntad, considerada como la "cosa en sí" [*Ding an sich*] (o, por lo menos, como la forma en la que podemos conocer la cosa en sí bajo el velo más transparente) es libre, al no estar determinada, nosotros, como individuos, nos hallamos sujetos a todas las condiciones del mundo de la representación. En última instancia, eso a lo que llamamos "elección" y que creemos que es un acto libre, no es más que la convergencia de nuestro ya determinado carácter y las circunstancias; nada más. Al ser individuos que se mueven dentro del mundo de la representación, estamos sujetos al principio de razón suficiente, de modo que, un individuo, con su carácter determinado, y bajo las mismas circunstancias, siempre responderá igual; si las circunstancias cambian, cambiará la "decisión". No podemos escapar de la determinación.

Pero eso no es todo: en el contexto de la filosofía schopenhaueriana, esto tiene consecuencias más fuertes. Según él: „*aristokratisch ist die Natur*" [*la naturaleza es*

*aristocrática*²⁷. De entre los miles de millones de seres humanos que produce la naturaleza, sólo unos cuantos, que a lo mucho se cuentan por cientos en toda la historia de la humanidad, están realmente capacitados para la actividad filosófica. Así como sólo algunos poseen auténtico talento artístico, son pocos los que están capacitados para filosofar. Por ello, quien no posea las aptitudes para hacerlo, no lo logrará nunca, por más que lo intente. A lo mucho será un charlatán que no hará más que traer descrédito a la filosofía; será como un criado queriéndose meter en los asuntos de los amos; en fin, no será más que un vulgar imitador, como aquellos simios que vestían de Heracles, según Parresíades en *El pescador, o los resucitados* de Luciano de Samosata²⁸. Los intelectos vulgares no se deben dedicar a pensar cosas elevadas: la naturaleza es aristocrática.

Sin embargo, y pese a todas estas consideraciones (con las cuales, por cierto, no estoy del todo de acuerdo), Schopenhauer no se desentendió del tema de la educación, entendida como formación, sino que, incluso, le dedica un capítulo: „*Über die Erziehung*“ [*Sobre la educación*], el vigésimo octavo del segundo volumen de sus *Parerga*. Es un capítulo muy pequeño, pero no por ello falto de importancia. Para Schopenhauer la educación no era un gran tema a desarrollar. En muchos aspectos, la idea de educación de Schopenhauer está compuesta de ideas contradictorias: si bien tiene aún una visión clásica de la educación, en contra de esa misma visión clásica de la educación se contraponen la idea de "pensar por sí mismo". De igual forma, frente a su determinismo, se erige una cierta idea de "formación". Esto es así ya que, si bien no podemos cambiar nuestro carácter, ni mucho menos las circunstancias "externas", sí podemos "educar" o "formar" nuestro carácter, para que responda mejor en determinadas circunstancias. De igual forma con el intelecto, ya que, si bien para Schopenhauer es imposible que una cabeza incapaz pueda llegar a "subir de nivel" intelectualmente hablando, sí es muy posible y, de hecho, muy común, que una cabeza con buenas aptitudes sea corrompida y "vulgarizada". Lo mejor es evitar, por medio de una buena educación, que esto suceda. En otras palabras, si bien no se pueden mejorar las capacidades dadas por la naturaleza, hay que evitar, en la medida de lo posible, que se empeoren.

Antes de ver cómo se logra eso, hay que recordar qué cosas son las que pueden "empeorar" el intelecto. Una de ellas es la costumbre de leer mucho, ya que acostumbra a

27 Cfr. *ibíd.* págs. 218 y 242

28 Cfr. *Ἀναβιοῦντες ἢ Ἀλιεύς*, 37

los pensamientos ajenos, y va minando la capacidad de pensar por sí mismo. Otra de ellas es buscar sólo "noticias" e "información" y olvidar que ellas son sólo un medio, y que, por sí mismas, tienen muy poco o nada de valor. Y, por último, otra cosa que daña el intelecto y de la que nos habla en el capítulo sobre la educación es el conocer conceptos antes que intuiciones. Todo esto tiene mucho en común y, casi siempre, van unidas. Todas ellas no hacen más que crearnos prejuicios. Hablando específicamente de la educación de los niños, dice Schopenhauer que lo más recomendable es seguir la secuencia natural del conocimiento, en el cual se da primero la intuición, que es el conocimiento inmediato del mundo; después el concepto más restringido, y así sucesivamente hasta llegar al más general. Sin embargo, la educación que se basa en la lectura hace lo contrario: da los conceptos más generales antes de tener un conocimiento intuitivo del mundo, con lo cual corrompe la secuencia natural del conocimiento. Este tipo de educación nos proporciona prejuicios antes que conocimiento. Dichos prejuicios pueden, incluso, afectar nuestro conocimiento inmediato del mundo, esto es, nuestras intuiciones, de modo que no sólo se invierte la secuencia natural del conocimiento, sino que se estropea la misma capacidad de conocer.

Así que ya tenemos también la forma en la que se puede evitar la corrupción de la mente: conociendo el mundo de forma natural, esto es, partiendo de las intuiciones. Sólo partiendo de las intuiciones y teniendo a la experiencia por maestra, podemos llegar a conocer realmente el mundo, y llegar a tener un conocimiento firme incluso de los conceptos más abstractos. Todo concepto y juicio que es introducido en la mente de un individuo, sin que éste tenga una intuición que le corresponda a dicho concepto o juicio, se convierte irremediabilmente en un prejuicio. De esta manera, al educar por medio de lecturas, es decir, de meras palabras y conceptos, se le inculcan al niño sólo prejuicios, yendo en contra de la naturaleza del verdadero conocimiento. Este tipo de educación equivale a darle a conocer al niño siempre las copias, en lugar del original; copias que, a decir verdad, casi siempre están mal hechas y, a veces poco, o nada, tienen que ver con el original. Esto crea, además, el mal hábito de conformarse con palabras, en vez de buscar tener una experiencia directa del asunto. Así se da el fenómeno de aquellos estudiantes que están ansiosos de noticias e información, mas no buscan nunca verdadero conocimiento directo del asunto. En el mejor de los casos, la experiencia, a lo largo de la vida, se encarga de erradicar los prejuicios impuestos en la niñez, pero no siempre es así.

De hecho, hay quienes a lo largo de la vida se auto-imponen más prejuicios, en lugar de deshacerse de los que ya tenían. La erudición, según la hemos definido, sería un afán por auto-imponerse prejuicios, minando cada vez más la capacidad de pensar por sí mismo, y privándose del conocimiento real. Para evitar esto desde la niñez, Schopenhauer propone que no se le enseñe al niño nada que involucre conceptos y juicios abstractos, para los cuales no tenga una intuición previa. Hay que esperar al que el intelecto madure adecuadamente: según Schopenhauer, por lo menos hasta los dieciséis años²⁹ se le deben enseñar ciencias y disciplinas que no involucren error, como las matemáticas, o cuyos errores no involucren mucho peligro, como las lenguas; en cambio, hay que abstenerse de enseñarles teorías que puedan contener grandes errores, como, por ejemplo, cualquier teoría filosófica. Y he aquí que hemos llegado al tema más tenebroso para el estudioso académico de Schopenhauer: la filosofía de universidad, supuesto recinto protector de la filosofía.

2.3.4 Crítica a la filosofía de universidad

Es un lugar común el descalificar las críticas schopenhauerianas a la filosofía de universidad acudiendo a la conocida anécdota de su fracaso como docente en la universidad. Sin embargo, esos son argumentos por demás estúpidos y evidentes falacias *ad hominem*. Aun cuando realmente su fracaso en la universidad hubiese sido el detonante para sus críticas, eso no les quita ningún valor por sí mismas, sino que, por el contrario, esa actitud de los "filósofos" oficiales no hace más que confirmar lo que de ellos dice Schopenhauer. No pretendo ni "explicar", ni hacer una exposición detallada del texto de Schopenhauer „*Über die Universitäts-Philosophie*" [*Sobre la filosofía de universidad*], ya que eso sería por demás inútil: el texto está ahí para quien tenga el valor y la suficiente sinceridad como para consultarlo objetivamente, muy a pesar de su oficio. Lo que busco es solamente destacar los puntos más importantes y que sirvan para el propósito de mi propio trabajo. Sin más que aclarar, iré directo al asunto.

La posición que tenía Schopenhauer frente a la filosofía de universidad se puede resumir en una frase: „*ich nehme die Philosophie zu ernstlich, als daß ich ein Professor derselben hätte werden können*" [*me tomo la filosofía demasiado en serio, como para que pudiera*

29 Cfr. *Ibid.* pág. 739

ser un profesor de la misma]³⁰. Esto lo dice Schopenhauer en el primer prólogo a „*Die beiden Grundprobleme der Ethik*“ [Los dos problemas fundamentales de la ética], donde se encarga de hacer evidente el descaro de la Academia Danesa al negarle el premio para su escrito „*Über die Grundlage der Moral*“ [Sobre el fundamento de la moral], sólo por atreverse a ofender a los "filósofos" de moda: Fichte y Hegel. Ese prólogo es una de tantas apuestas de Schopenhauer por combatir la mediocridad de los "filósofos" universitarios. A lo largo de toda su obra, ya sea en prólogos, o insertados dentro del desarrollo de su tema, hace duras críticas a los "filósofos" profesionales. Sin embargo, esta vez me basaré solamente en su ya mencionado escrito „*Über die Universitäts-Philosophie*“, que ya de por sí contiene suficiente material para ello. Al igual que con Lichtenberg, traeré las críticas de sus tiempos a los nuestros, de modo que no sea sólo un análisis estéril.

Comenzaré con algunas debilidades del texto, si se lo considera en el contexto actual. Por ejemplo, Schopenhauer critica el hecho de que en las universidades públicas, la filosofía sea una forma más de difundir e imponer la religión nacional. En nuestros días, con excepción de algunas universidades privadas, esto ya no es así. Así mismo, la filosofía de universidad ya no es un coro general de admiración al Estado, encargado de justificar todo lo que se le ocurre (aunque claro, esto no quiere decir de ninguna manera que las universidades actuales no tengan también sus propios ídolos a los cuales rendirle honor incondicionado, según el medio en el que se desenvuelvan). Salvo estos dos únicos aspectos, creo que las críticas de Schopenhauer son extraordinariamente actuales, de modo que no hay que hacer mucho esfuerzo para transportarlas de la primera mitad del siglo XIX a nuestros días.

Para empezar, habría que preguntarnos, si verdaderamente merece el nombre de "filosofía" eso que se hace en las universidades. Además ¿puede la filosofía "enseñarse"? Estas cuestiones no las suelen tenerlas claras muchos de los profesores que se dicen "filósofos profesionales", ya que, ante todo, no tienen una idea clara de lo que sea la filosofía. Simplemente, como decía Lichtenberg con respecto a la enseñanza del griego, se encargan de reproducir un patrón que les fue impuesto durante su [de]formación. Tienen una "historia de la filosofía" basada en un edicto institucional que dice quiénes son y quiénes no son filósofos: hablar de ellos, y de los mismos temas que ellos es hacer

30 Cfr. *Kleinere Schriften, Cotta-Insel, Stuttgart/Frankfurt am Main, 1965, pág. 492*

filosofía. De modo que si X profesor hace un comentario sobre un pasaje muy conocido de tal autor clásico de la filosofía es un "filósofo" muy serio y profesional; en cambio, si lo hiciera de un autor no contemplado por la tradición académica sería un excéntrico y poco serio. Pero, ¡ay de aquel que tenga el gravísimo atrevimiento de pensar por sí mismo! Porque ese no será ya considerado solamente un excéntrico, sino que será desterrado del ámbito filosófico por su falta de "seriedad" y "profesionalismo", imperdonable en una prestigiada universidad. Pues para ellos, eruditos a fin de cuentas, la seriedad y el profesionalismo no son otra cosa más que el apego al dogma inamovible, ya que no cuentan con otro criterio más que éste. Todo lo que vaya contra su dogma lo descalifican y dicen sin más que "no es filosofía" ¡Cómo si ellos supieran lo que es!

Tristemente la experiencia nos muestra que lo que se hace en las universidades pudiera ser cualquier cosa, menos filosofía. Lo que se estudia en las universidades es, a lo mucho, y en el mejor de los casos, historia de la filosofía. Nada más. Sin embargo, los mismos profesores, haciendo como que no ven el asunto se creen filósofos y gritan a los cuatro vientos que lo son. ¿Cómo se pretende que no esté desprestigiada la filosofía, si está a la vista de todos que aquellos que se dicen filósofos enseñan casi siempre cosas que no creen, hablan de cosas que no entienden y que, además, a nadie importan? Su filosofía no los beneficia en la menor medida a ellos, salvo por el salario que reciben por ella. De ahí en fuera, poco o nada obtienen de ella. Mucho menos podrá obtener alguien más provecho de sus especulaciones vacuas y repetitivas, que no son más que pérdida de tiempo y desperdicio de papel. ¿Será que la filosofía ha dejado de ser maestra y compañera de vida, para convertirse en la prostituta que le genera recursos (y no muchos, por cierto, debido a la mala cara que tiene) a sus supuestos "protectores"? No. Porque ésa no es la filosofía, sino una mala copia de ella. Pero las voces disidentes poca cosa son, ante tanto "filósofo" profesional. Citaré un pasaje de Schopenhauer que me parece muy oportuno:

„Diese nun erwartet es seinem geerbten Glauben, daß, wer von einer Sache lebt, es auch sei, der sie versteht, zufolge von den Männer des Fachs, welche denn auch auf Kathedern und in Kompendien, Journalen und Literaturzeitungen sich mit Zuversicht als die eigentlichen Meister der Sache gerieren: von diesen demnach läßt es sich das Beachtenswerte und sein Gegenteil vorschmecken und aussuchen.“³¹

31 *Parerga und Paralipomena I*, pág. 184

[Se espera, según la creencia heredada de que quien vive de una cosa es también quien la comprende, que sean los especialistas, quienes en las cátedras y compendios, periódicos y revistas literarias se presentan llenos de seguridad como los auténticos maestros del asunto, de quienes se puede degustar y escoger lo que es digno de atención y su contrario].

La misma creencia persiste hoy en día. Se tiende a creer que quien realmente sabe y aprecia algo, es aquel que vive de ello. Eso es lo que hace a alguien ser un "profesional". En cambio, aquel que desempeña alguna actividad, sin esperar remuneración alguna, es sólo un "aficionado" y debe callar cuando los profesionales hablen. ¡Qué gran estupidez! Pero claro, la intención de recibir dinero a cambio de algo no es suficiente para ser un buen "profesional"; hay que cuidar muy bien el negocio. Para ello, se recurre a una compañera inseparable de las instituciones estatales: la burocracia. Todo aquel que quiera ser un "filósofo" profesional ha de obtener licencia para ello: para eso está la universidad. En efecto, la universidad ya no es siquiera el lugar donde se pretende aprender y enseñar filosofía, sino ¡el mero trámite para obtener la licencia de filósofo! Lo peor del caso es que los que acuden por su licencia de filósofo son, en su mayoría, aquellos de los que nos contaba Lichtenberg: los que, como los soldados, se meten de eruditos sólo por ser inútiles para cualquier otra cosa. Es algo bastante triste, pero es verdad. Con este tipo de ilustres representantes, no es de extrañar que la "filosofía" de universidad se halle en ese estado. Naturalmente, hay algunas excepciones, pero son sólo eso: excepciones. La gran mayoría es como he descrito

„...weil die Leute, die von der Philosophie leben wollen, höchst selten eben die sein werden, welche eigentlich für sie leben, bisweilen aber sogar die sein können, welche versteckterweise gegen sie machinieren“³²

[...porque la gente que quiere vivir de la filosofía muy raramente serán quienes vivan para ella, pero a veces pueden ser incluso quienes maquinen ocultamente contra ella]

Sin duda, una de las mayores amenazas para la verdadera filosofía es el desprestigio que le crea su mala imitadora, la "filosofía" de universidad. No sólo genera el desprecio del público en general, sino que aleja de la auténtica filosofía a aquellos que se pudieran

32 *Op. cit. pág. 222*

sentir interesados por ella. Es deprimente, para quien tiene un auténtico interés filosófico, ver lo torpe, aburrido, inútil y mediocre que resulta la pseudofilosofía que suele hacerse en las universidades. Por si esto fuera poco, los representantes de esta última parecen empeñados en atender contra la primera. Con este estado de cosas, no es de extrañar que la filosofía y sus representantes sean el hazmerreír de sus colegas universitarios, quienes no sólo los ven como inútiles, sino también ridículos. Y es que, si nos alejamos del extremismo de Schopenhauer, según el cual sólo un puñado de individuos son aptos para la filosofía, y aceptamos que, si bien no cualquiera puede escribir una *Crítica de la razón pura*, la capacidad de filosofar está presente en cualquiera con un grado de inteligencia medio que asuma realmente el compromiso de pensar por sí mismo, aun así encontraremos menos individuos con esas características en una facultad de filosofía, que fuera de ella. No es sólo el hecho de que quienes suelen caer en la filosofía universitaria sean los que son inútiles para otra cosa, sino que son los que menos se toman en serio su "oficio". Pocos son los que tienen un auténtico interés y se toman en serio lo que hacen. Aunque de todos ellos, habría aún que averiguar, quienes tienen verdaderas aptitudes para aportar algo que realmente valga la pena. Porque las cosas no se acaban aquí. Aún hay que decir que no todo el que se tome en serio su trabajo como "filósofo" profesional hará algo que valga la pena: las buenas intenciones no sirven de nada. La verdad es que, pese a que no a todos nos gusta la idea, he de aceptar, conforme a la experiencia y en honor a la verdad, que "la naturaleza es aristocrática". En realidad, no creo que sea tal como lo describe Schopenhauer, pero sí sé que hay individuos que no son aptos, en lo absoluto, para la filosofía. Y la verdad es que no en todos los casos se debe a una deficiencia intelectual; muchos no son aptos no por ser estúpidos (¡que si los hay!), sino por ser cobardes. La filosofía, la auténtica filosofía, implica tener el valor de pensar por sí mismo, aceptar la verdad y decirla sin miedo. Como dice Gracián:

*"sin valor es estéril la sabiduría"*³³

Realmente hay que tener valor para enfrentarse al juicio o, muchas veces, a la falta de juicio de los demás, así como a su total desagrado. Y es que el filósofo, el verdadero filósofo debe estar preparado para desagradar, pues:

"Le philosophe se portant pour un être qui ne donne aux hommes que leur valeur

33 Baltasar Gracián, *Oráculo manual y arte de prudencia*, V

véritable, il est fort simple que cette manière de juger ne plaise à personne"³⁴

[Conduciéndose el filósofo como un ser que no le da a los hombres más que su verdadero valor, es muy natural que esa manera de juzgar no agrade a nadie]

Pero nada de esto hallamos en las universidades. Desde las descripciones de Luciano³⁵, pasando por las críticas de Schopenhauer, y hasta nuestros días, nada ha cambiado. Es cierto, actualmente, en las universidades a veces se oyen expresiones disidentes; son permitidas, mas se pretexta tolerancia, cuando lo que hay es ignorancia. El dogma sigue inamovible. Habrá que romperlo, quebrarlo, despreciarlo, en una palabra: desaprenderlo.

2.3.5 Concepto de desaprender resultante

Ya poco puedo decir que realmente aporte algo a lo ya dicho. Soy de la opinión de que aquello que se enseña en las universidades no es filosofía; mas no por ello es una causa perdida. Es verdad: el profesor de filosofía no es el filósofo, pero eso no excluye que pudiera serlo, aunque fuese un caso extraordinario. El valor que tenga la "filosofía" de universidad depende del enfoque que se le dé. A grandes rasgos, la podemos ver de dos maneras: como contenidos, o como método. Lo primero es lo que se ha estado haciendo; lo segundo, lo que propongo. La filosofía es una actividad de libre pensamiento, no de crítica literaria. La filosofía como método puede resumirse en esto: pensar por sí mismo (con todas las implicaciones que ya conocemos³⁶). Esto contra la creencia estúpida de que saber historia de la filosofía y saber parlotear mucho sobre ella equivale a ser filósofo. Hay algunas propuestas "innovadoras" que pretenden realizar cambios en el dogma introduciendo nuevos contenidos, sin embargo, el cambiar de contenidos no serviría de mucho, sólo se estaría reemplazando un dogma por otro. Lo que realmente hace falta es un cambio de enfoque.

Así que, recapitulando: a este nivel, el desaprender es tener el valor de pensar por sí mismo, para deshacernos de los prejuicios que nos ha impuesto la educación, desde la

34 Chamfort, *MP*, IV, 15

35 Ver nota 12

36 Debo aclarar que no comparto la desvinculación del mundo de la que habla Schopenhauer. En este respecto, estoy más del lado de la curiosidad terrenal de Lichtenberg, que del llamado metafísico de Schopenhauer.

niñez hasta la universidad. Y esto no es un ejercicio meramente negativo, pues implica la construcción de un pensamiento propio. Pensar por sí mismo es filosofar, aún cuando no haya un producto concreto, tal como una obra escrita. Debemos desaprender a memorizar conceptos vacuos, a repetir pensamientos ajenos, reproducir dogmas, reconocer autoridades ajenas a la razón, a pensar para complacer a otros, en fin, desaprender a pensar esclavizados, y pensar por y para nosotros mismos.

El método de Lichtenberg era el escepticismo, "andar a tientas". Para Schopenhauer eso no es suficiente, sino que el "pensar por sí mismo" involucra una independencia que va más allá. Schopenhauer reconoció a Lichtenberg como un claro ejemplo de un „*Selbstdenker*". Sin embargo, no fue al hombre, al curioso y polifacético profesor Georg Christoph Lichtenberg al que Schopenhauer concedió tal honor, sino a la sombra que dejó tras de sí: a Lichtenberg, el escritor de aforismos, quien nació varios años después de la muerte del profesor de Göttingen.

**Capítulo 3: Lucha contra la vana opinión y la
superstición engendrados por la cultura como
*Παιδεία***

**“Humana ante oculos foede cum vita iaceret
in terris oppressa gravi sub religione,
quae caput a caeli regionibus ostendebat
horribili super aspectu mortalibus instans,
primum Graius homo mortalis tollere contra
est oculos ausus primusque obsistere contra;
quem neque fama deum nec fulmina nec minitanti
murmure compressit caelum, sed eo magis acrem
inritat animi virtutem, effringere ut artem
naturae primus portarum claustra cupiret.”**

**[Cuando en todo el mundo la vida permanecía
ante nuestros ojos deshonrosamente postrada y
aplastada bajo el peso de la religión, que desde
las regiones del cielo mostraba su cabeza
amenazando desde lo alto a los mortales con su
visión espantosa, por primera vez un griego se
atrevió a levantar de frente sus ojos mortales, y
fue el primero en hacerle frente; a él no lo
agobiaron ni lo que dicen los dioses ni el rayo ni
el cielo con su rugido amenazador, sino que más
por ello estimulan la capacidad penetrante de su
mente, de manera que se empeña en ser el
primero en romper los apretados cerrojos de la
naturaleza]**

**Titus Lucretius Carus
*De rerum natura, I, 62-70***

3.1. Definiciones y consideraciones previas

3.1.1 Concepto de cultura: la cultura como “*Παιδεία*”

He elegido, para este capítulo, un concepto en otra lengua (muerta, además), principalmente por dos razones: 1) porque expresa adecuadamente algo que en español resultaría ambiguo; y 2) porque es contra lo que se revela explícitamente el autor al cual está dedicado este capítulo. Ahora bien, no pretendo dar una definición que abarque todo el fenómeno griego que hoy en día podemos comprender bajo el nombre de *Παιδεία*, sino que simplemente voy a tomar un aspecto general de este fenómeno, a partir del cual pueda trabajar la crítica del autor estudiado en el capítulo y que me sirva, además, para traerlo a nuestros días. Sin embargo, para comprenderlo a cabalidad, debo hablar un poco sobre su etimología y dar un breve bosquejo de su historia.

Παιδεία se puede entender etimológicamente como la crianza de los niños. La raíz *παιδ-* implica algo que tiene que ver con la época de infancia, así por ejemplo: *παίδειος*, *παιδιά*, *παιδικός* etc. Pero históricamente tuvo una significación más amplia: *Παιδεία* se refirió a una serie de proyectos de formación del hombre, con fines, valores e ideales bien establecidos. Una muestra de la gran diversidad de proyectos que conformaron lo que hoy podemos denominar *Παιδεία* es la monumental obra homónima de Werner Jaeger, un compendio de estos diversos proyectos formativos, desde la época de los valores guerreros y aristocráticos de Homero, hasta fines del siglo IV a. C., o sea, la agonía de la *Πόλις*³⁷. Pero el fenómeno de la *Παιδεία* no terminó ahí. Una vez que la realidad de la *Πόλις* se hubo disuelto, la *Παιδεία* comenzó a perder, de a poco, su dimensión política fuerte, por lo que empezó a tender cada vez más a la intelectualidad, y menos a la practicidad, de modo que ya en el siglo II d. C. Aulo Gelio la llegó a identificar con la *humanitas* latina, según como él la entendía, o sea, como la instrucción en las buenas artes, las cuales, a su juicio, eran las artes que hacían a los hombres más “humanos” [*humanissimi*]³⁸. Como en los siglos anteriores, esta visión particular de la *Παιδεία* corresponde a un ideal del hombre. Ya fuera como guerrero, ciudadano, orador, médico, filósofo, erudito, o cualquier otra cosa que se haya propuesto una determinada *Παιδεία* e

37 Hablar de cada uno de estos diversos proyectos es algo que excede, por mucho, mis intenciones. Por lo cual, remito al lector a la obra de Jaeger.

38 Cfr. *Aulii Gellii Noctes Atticae*, XIII, 17

independientemente, asimismo, de la época, vemos que siempre está de fondo un proyecto de formación que tiene como fin convertir al hombre concreto en un "algo más", según un ideal determinado.

Cada época y cada pueblo han tenido sus ideales, a veces similares, otras muchas distintos y, algunas otras, contradictorios, incluso. Pero dichos ideales no eran arbitrarios, sino que estaban determinados por dos factores, principalmente: 1) una tradición que los había engendrado, cuyos ideales y valores se pretendía conservar por medio de la *Παιδεία*; y 2) las circunstancias sociales, políticas y económicas. Pese a estas determinaciones, varios tipos de *Παιδεία* podían convivir en un mismo espacio social, ya que no era una cuestión ligada directamente con el poder político, sino más bien de empresa individual, por lo cual había más libertad en cuanto a los métodos y a los contenidos de la enseñanza. Esto alcanzó su máxima expresión con los Sofistas, algunos de los cuales se rebelaron, en cierta medida, contra la tradición. Fue un momento destacado de la *Παιδεία*, que precedió al derrumbamiento de la *Πόλις*, lo cual trajo consigo también la decadencia de la *Παιδεία*. Después de la invasión de Alejandro de Macedonia, y derrumbado el patriotismo por la *Πόλις*, tan característico de las épocas anteriores, la *Παιδεία* decayó en cuanto a su aspecto político, y sus ideales se alejaron más de los asuntos cotidianos, y se ligaron más al mundo de las letras, y un poco a las nacientes "ciencias naturales". Aunque la *Παιδεία* de tiempos de nuestro autor no estaba tan enfocada a estas últimas, sino que su auge se dio en los siglos que sucedieron a su muerte.

En fin, de todo lo que se puede extraer del término, lo que yo comprenderé por cultura como *Παιδεία* es: un proyecto de formación que consiste en el proceso de adiestramiento intelectual, físico y moral, por medio del cual se pretende alcanzar un cierto ideal, a través de un repertorio de ideales y normas de conducta específicas, preestablecidas y rígidas, que persisten durante la edad adulta, convertidas en prejuicios.

Se me podría decir, por cierto, que esto podría expresarse en español con el vocablo "educación", y que no era necesario emplear un término en otra lengua. Sin embargo, puesto que yo pretendo hacer una propuesta *educativa*, creo que aún se puede revolucionar el concepto de educación, de modo que se convierta en un proyecto de formación que no derive necesariamente en el proceso antes descrito. Además, la

Παιδεία no era una cuestión oficialmente institucionalizada, como sí lo es lo que hoy en día entendemos por "educación", lo cual se podría prestar a confusiones. He de recordar, también, que en mi trabajo "*Παιδεία*" es sólo otra instancia más de "cultura"; y *Παιδεία* es un término que expresa, precisamente, la coyuntura que hay entre muchos de los diversos significados que le damos en español a las palabras "educación" y "cultura". Por último, si bien la *Παιδεία* contra la que combatió el autor protagónico de este capítulo era muy similar a los métodos que se emplean aún hoy en día para "educar", he decidido emplear el término griego para contextualizarlo correctamente con el autor, del cual hablaré a continuación.

3.1.2 Motivos de la selección de autores

Para este capítulo he elegido un único autor: Epicuro (341-271 a. C.). Un autor muchas veces calumniado, otras tantas alabado, pero muy pocas veces comprendido, a quien incluso Schopenhauer, conocido y etiquetado por la mayoría como un gran pesimista, llegó a llamar: „*der große Glückseligkeitslehrer*"³⁹ [*el gran maestro de la felicidad*]. Denominación con la cual estoy, por cierto, completamente de acuerdo.

La elección de un solo autor y no dos, como en el capítulo precedente y en el siguiente, se debe a que es el único autor que he hallado, que critique a la *Παιδεία* desde un cierto enfoque de "desaprender". Si bien otros filósofos en la antigüedad hicieron una crítica similar en cuanto a ciertos aspectos culturales relacionados con los diversos proyectos de formación del hombre, como los escépticos, hecho que lo hace notar el propio Sexto Empírico⁴⁰, los estoicos (sobre todo Zenón), o el mismo Sócrates, ninguno lo hizo contra la *Παιδεία* en sí como institución. Criticaron contenidos, sí, mas no el proyecto en sí. Incluso el mismo Platón fue muy duro con los diversos tipos de *Παιδεία* desarrollados hasta su tiempo, pero él mismo propuso una *Παιδεία* más tiránica y autoritaria. Y no sólo los filósofos, sino que también los sofistas criticaron diversos aspectos de la *Παιδεία* tradicional. Pero la sustituyeron con la propia, que no estaba, por cierto, más libre de prejuicios que la que pretendieron sustituir.

39 *Parerga und Paralipomena I*, pág. 412

40 *Προς μαθηματικούς, I, 1*

Por el contrario, como veremos a lo largo del capítulo, Epicuro criticó la *Παιδεία* en sí misma, y no sólo ciertos contenidos, sólo porque no embonaran con la suya. No se trataba, para él, de sustituir un tipo de *Παιδεία* por otro, sino combatir todo tipo de *Παιδεία*, para dar paso al libre estudio de la naturaleza. He ahí su particularidad. En cuanto a la crítica que hacen los filósofos cínicos (cuyo más ilustre representante está incluido en esta tesis) excede por mucho la crítica a la *Παιδεία*, y nos presenta un enfoque aun más radical, con el que Epicuro, por cierto, no debió estar de acuerdo, pues recordemos que el mismo Epicuro recomendaba no practicar el cinismo⁴¹. Es por eso que se hallan en un capítulo aparte. Comprobada la particularidad de la crítica epicúrea ante las demás, tanto por exceso, como por defecto, no me queda más que pasar directo al asunto.

Al igual que en el capítulo anterior, me basaré sobre todo en las fuentes directas, siguiendo las ediciones consignadas en la bibliografía. La metodología a seguir será similar a la de la sección dedicada a Schopenhauer, es decir, se citará el texto en su lengua original, seguido de su traducción.

41 D. L. X, 119

3.2. Epicuro: El filósofo contra la *Παιδεία*

3.2.1 Una anécdota definidora del carácter filosófico

La filosofía no es sólo argumentos; es, ante todo, actividad. Si bien la tradición filosófica occidental se ha construido a partir del escrito, no todos los escritos de nuestra tradición son tratados de un carácter meramente expositivo o argumentativo; y mucho menos en la tradición antigua. Aunque hoy en día ignorada y demeritada, la mayoría de las veces, la anécdota es una parte vital de la tradición filosófica. Uno de los textos más importantes de la filosofía griega, las *Vidas de los filósofos ilustres* de Diógenes Laercio [*Diogenis Laertii Vitae Philosophorum*] es un claro ejemplo de ello. Para aquellos que tienen la convicción de que la filosofía no es más que conceptos abstractos, argumentos y malabares dialécticos, sin duda no tendrá sentido conocer la vida de un pensador, ni sus anécdotas, ni sus enseñanzas prácticas. Sin embargo, para aquellos que vemos en la filosofía más que un mero batido de abstracciones, y la consideramos una cuestión de vida y de actividad, la anécdota cobra sentido. Y es que una anécdota es siempre ilustrativa. Cuando la filosofía no es sólo palabras, sino actividad, no hay forma mejor de expresarla y transmitirla a la posteridad que a través de la anécdota. La anécdota muestra cómo la teoría se convierte en actividad; ilustra la manera de proceder digna del filósofo (según la particular teoría del protagonista de cada una de las anécdotas): es la manera perfecta de convertir la actividad en palabra, y viceversa. La filosofía griega no hubiera sido lo mismo sin la anécdota; me atrevería a decir, incluso, que sería incomprendible sin ella. Esto es porque la anécdota es una parte esencial de la filosofía, ya que nos muestra, como decía, la parte "activa" de la filosofía, y la filosofía griega es incomprendible sin esta parte.

Claro está que este proceder no es exclusivo de la filosofía, sino que es una herramienta explotada desde hace siglos por diversas ideologías moralistas, en especial religiones, que buscan adoctrinar por medio de la anécdota, la cual tiene muchas e indiscutibles ventajas didácticas sobre el discurso abstracto. Pero esto no quiere decir que la anécdota vaya a conducir necesariamente al dogmatismo, como en la gran mayoría de las religiones. Todo depende de la forma en la que se interprete la anécdota. Yo la manejaré en el sentido que ya he descrito, es decir, como una forma de ilustrar la actividad que acompaña a la teoría, y no como una muestra irrefutable de lo correcto y lo incorrecto

(que es como se maneja, muchas veces, la anécdota religiosa). Por esto, no es lo más importante la veracidad de la anécdota (aunque, desde cierto enfoque, pudiesen ser más valiosas las que más se acerquen a la veracidad), sino qué tan bien ilustran el proceder del filósofo, su carácter. En este caso, expondré una anécdota que ilustra uno de los caracteres filosóficos más representativos de la antigüedad. Me refiero, por supuesto, a Epicuro.

Hay muchas anécdotas y rumores en torno a la figura de Epicuro. Unas lo alaban, otras lo injurian. Pero, de entre todas, hay una que merece particular atención, ya que ilustra a la perfección el carácter de Epicuro, y su forma de proceder. Nos ilustra a la perfección su filosofía. La anécdota es la siguiente:

"Ἀπολλόδωρος δ' ὁ Ἐπικούρειος ἐν τῶν πρώτῳ περὶ τοῦ Ἐπικούρου βίου φεσὶν ἐλθεῖν αὐτὸν ἐπὶ φιλοσοφίαν καταγνόντα τῶν γραμματιστῶν, ἐπειδὴ μὴ ἐδυνήθησαν ἐρμηνεῦσαι αὐτῷ τὰ περὶ τοῦ παρ' Ἡσιόδῳ χάους."⁴²

["Apolodoro el epicúreo en el primer libro de su Vida de Epicuro relata que éste accedió a la filosofía por despecho hacia los maestros de escuela, ya que no habían podido explicarle el sentido de <caos> en Hesíodo."]

No sabemos qué tanta importancia le haya dado el epicúreo Apolodoro a esta anécdota dentro de su *Vida de Epicuro*. Pero, por lo menos, puedo decir que Diógenes Laercio no le dio en su obra la importancia que debería haberle dado, ya que la pone como una referencia marginal al hablar de la juventud de Epicuro, y no repara en lo ilustrativa que resulta de la filosofía epicúrea, pues esta anécdota muestra a la perfección la posición que tenía Epicuro ante la *Παιδεία*, así como su idea sobre lo que debía ser la actividad filosófica.

Podemos interpretar la anécdota de este modo: aquellos *γραμματισται* son, precisamente, los representantes de la *Παιδεία*, pues eran los encargados de enseñar a leer y escribir, ya fuera a niños o adultos, con la finalidad de introducir al estudiante en el mundo de las letras. Esto no parece nada reprobable por sí mismo, pero Epicuro se vuelve en su contra, ya que no eran capaces de explicar aquello que pretendían enseñarle de memoria

42 D. L. X, 2

al alumno; lo cual es, francamente, una actitud antifilosófica. En este caso, seguramente, enseñaban a memorizar los poemas de Hesíodo, mas no podían explicar qué significaba aquello que querían que el estudiante supiera de memoria, que en el caso de esta anécdota era el *χάος*. Tan sólo era recibir la información de forma pasiva, y luego repetirla mecánicamente; y, probablemente, volverla a enseñar después, según el mismo método⁴³. Epicuro se rebeló contra esta clase de "saber" y se entregó a la filosofía, ya que ésta implica la investigación y la reflexión a partir de la observación de los fenómenos, y no la memorización, o la estéril teoría creada a partir de dogmas y leyes determinadas irreflexivamente y al margen de la experiencia y la observación. Con esto establece una división tajante entre la *Παιδεία* y la filosofía. No son solamente cosas radicalmente distintas sino, incluso, contrarias. Es por esto que Epicuro le escribía a Pitocles:

*"Παιδείαν δὲ πᾶσαν, μακάριε, φεγῦε τάκάτιον ἀράμενος."*⁴⁴

[De todo tipo de cultura huye, hombre dichoso, a velas desplegadas]

Y a Apeles:

*"Μακαρίζω σε, ὦ Ἀπελλῆ, ὅτι καθαρὸς πάσης παιδείας ἐπὶ φιλοσοφίαν ὤρμησας."*⁴⁵

[Te estimo dichoso, oh Apeles, porque limpio de toda cultura te entregaste a la filosofía]

En ambas ocasiones, Epicuro elogia a sus discípulos por alejarse de la *Παιδεία* y acercarse, tal y como él lo hizo, a la filosofía, o sea a la observación e investigación de la naturaleza. Como tal, comprometerse con la filosofía no sólo significaba el abandono de la educación tradicional, por otra "no tradicional" (como sería el caso de la *Παιδεία* de los sofistas), sino un auténtico compromiso epistemológico, psicológico y moral con la investigación natural materialista y atea⁴⁶, condición de posibilidad indispensable para el modo de vida que planteaba el filósofo de Samos.

43 Lo cual es bastante similar a lo criticado dos mil años después, por Lichtenberg.

44 *D. L. X, 6* [Fr. 163 Us.]

45 Fr. 117 Us.

46 Atea no porque niegue la existencia de los dioses, sino porque no les concede ningún papel causal dentro de la explicación del mundo. Cfr. Platón, *Leyes*, X 888c

Hasta este punto, los aspectos de los que he hablado varían muy poco de lo dicho en el capítulo anterior. Podemos equiparar a los eruditos del capítulo anterior con los *γραμματισται* de la anécdota de Epicuro. Y el papel que la filosofía cumple ante ellos es prácticamente el mismo: salvar del dogmatismo y conminar al libre pensamiento. Sin embargo, el planteamiento epicúreo no se queda ahí; no es sólo un planteamiento epistemológico, sino, ante todo, ético. Aunque también hay planteamientos éticos en las propuestas de Lichtenberg y Schopenhauer, la relación entre los aspectos epistemológicos y morales es, en realidad, circunstancial, y no precisamente causal, como sí lo es en el caso de Epicuro, en donde teoría y actividad están íntimamente ligadas. Puede decirse, en realidad, que toda auténtica filosofía implica un modo de vida, mas la relación entre la teoría y la actividad no siempre está planteada explícitamente, y mucho menos de un modo causal. En el caso de Epicuro, de hecho, la teoría cobra su valor únicamente por el papel que desempeña en la constitución de una vida feliz. La lucha de la filosofía contra la *Παιδεία* no es meramente epistemológica, sino que tiene como fin librar al hombre de los males engendrados por la falsa opinión.

3.2.2 La investigación de la naturaleza como remedio contra la falsa opinión

La mayoría de los tipos de *Παιδεία* de los tiempos de Epicuro estaban basados, sobre todo, en la memorización de los mitos que conformaban el bagaje cultural que le daba cierta unidad a la Hélade. Podría decirse, con cierto anacronismo, que estudiaban a sus autores "clásicos". Claro está que estos estudios no alcanzaban a toda la población; tal vez ni siquiera a una fracción considerable, pero sí reflejaban la preocupación general del pueblo por los asuntos religiosos.

En los tiempos turbulentos vividos en la segunda mitad del siglo IV a.C., mucha gente se entregó al fanatismo religioso, como última esperanza ante su situación. Si bien ya desde un par de siglos antes los llamados filósofos presocráticos habían tratado de explicar los fenómenos naturales desde la naturaleza misma, la gente aún seguía temiendo al poderoso rayo de Zeus, a la furia de Poseidón, a los caprichos de la Fortuna (*Τύχη*), personalizada y convertida en divinidad, junto a toda la variedad de viejos y nuevos dioses, furiosos y vengativos, que clamaban desde las alturas ofrendas y sacrificios. La superstición era parte de la vida cotidiana: ya no se expresaba sólo en los ritos religiosos

tradicionales, sino que se hallaba en todos los aspectos de la vida de la gente. El arte, la poesía y el teatro, al igual que la *Παιδεία*, sólo alimentaban el mito y la superstición, aún entre la gente "instruida". Y el resultado de la superstición no es otro sino una vida infeliz: la superstición trae ignorancia; la ignorancia, miedo; y el miedo, infelicidad.

Consciente de esto, Epicuro se dio cuenta de que la infelicidad de sus contemporáneos se debía más a su superstición, que, incluso, a las circunstancias externas. Por ello, planteaba como principio de toda vida feliz la investigación de la naturaleza, pues el conocimiento de las verdaderas causas de los fenómenos naturales trae consigo tranquilidad, la cual es indispensable para una vida feliz. De modo que a la superstición se opone la investigación natural; a la ignorancia, el conocimiento de la naturaleza; al miedo, la tranquilidad; y, por supuesto, a la infelicidad, la felicidad. Para comprender mejor esta cuestión, dividiré su tratamiento en tres etapas, que corresponden a tres diferentes aspectos de la propuesta epicúrea, a saber: 1) el aspecto epistemológico, que se refiere a los aspectos metodológicos de la investigación propuesta por Epicuro; 2) el aspecto psicológico, que se refiere a la necesidad que tiene el hombre de realizar este tipo de investigación; y 3) el aspecto moral, que se refiere al resultado que trae consigo la realización de este tipo de investigación. O sea, el *cómo*, el *por qué* y el *para qué* de la investigación de la naturaleza propuesta por Epicuro. Aclaro que esta división es mía, y la hago para facilitar la exposición de la teoría epicúrea, mas no se encuentra dentro de la teoría misma. Aclarado esto, paso a la exposición del primer aspecto.

Si hoy en día se relacionan las "sensaciones" (en tanto capacidad de recibir información por vía de los sentidos) y el conocimiento de la naturaleza, seguramente a nadie le extrañaría. Pero en tiempos de Epicuro sólo algunos hombres se habían atrevido a seguir la evidencia de los sentidos para explicar aquellos fenómenos naturales que, aparentemente, no tienen explicación. Tanto la mayoría del pueblo, seducido por el fanatismo, los poetas con su religión y sus mitos, como ciertos filósofos con su metafísica, daban a los fenómenos naturales que los rodeaban explicaciones mágicas, míticas o metafísicas. Los primeros y los segundos simplemente no prestaban la atención adecuada a los fenómenos, sino que, sin interrogar su valor, aceptaban lo que decían los mitos y la religión; los segundos, desconfiando de los sentidos, se contentaban con elaborar teorías metafísicas, importándoles poco la el mundo material. Mas Epicuro, rechazando todo esto, postula a las sensaciones como la mejor vía de conocer la

naturaleza, ya que éstas yerran menos de lo que nos hace errar la falsa opinión. En palabras de Epicuro, en la carta a Heródoto:

"Ὅθεν τοῖς πά<θε>σι προσεκτέον τοῖς παροῦσι καὶ ταῖς αἰσθήσεσι, κατὰ μὲν τὸ κοινὸν ταῖς κοιναῖς, κατὰ δὲ τὸ ἴδιον ταῖς ἰδίαις, καὶ πάσῃ τῇ παρουσίᾳ καθ' ἕκαστον τῶν κριτηρίων ἐναργεῖα."⁴⁷

[En consecuencia hemos de atenernos a las afecciones presentes, y a las sensaciones, a las comunes de la sensibilidad común y a las particulares de los sentidos particulares, y a cualquier tipo de evidencia actual según uno y otro de los criterios.]

Ahora bien, atenerse a las sensaciones y los sentidos no es suficiente, pues si los fenómenos se observan desde un punto de vista dogmático, se verá lo que se quiera ver, y no lo que realmente son los fenómenos. Para investigar correctamente la naturaleza, hay que hacerlo sin tener en cuenta axiomas y reglas incuestionables. Si bien no es posible observar la naturaleza de una manera totalmente "imparcial"⁴⁸, por lo menos se debe prestar más atención a lo que nos muestran los fenómenos, y estar dispuestos a aceptar el error de nuestros postulados, si es necesario. Podríamos decir que esto es el método recomendado por Epicuro, y que él mismo expresa así en la carta a Pítocles:

"Οὐ γὰρ κατὰ ἀξιώματα κενὰ καὶ νομοθεσίας φυσιολογητέον, ἀλλ' ὡς τὰ φαινόμενα ἐκκαλεῖται"⁴⁹

[No hay que estudiar la naturaleza según axiomas y leyes impuestas, sino tal como los fenómenos lo reclaman.]

Muchos autores de la antigüedad, como los escépticos, y más tarde Cicerón, entre otros, acusaron a la escuela de Epicuro de dogmática, ya que los epicúreos seguían las palabras del maestro como si fueran la verdad absoluta, exenta de error, tanto en el terreno de lo natural como en el de lo moral. Y fue verdad. Los epicúreos no le hicieron suficiente justicia al maestro (con excepción de Lucrecio, aunque éste tampoco es muy crítico con él). Sin embargo, dentro de la teoría epicúrea esto no es así, en absoluto.

47 D. L. X, 82

48 Recordar lo dicho en la sección dedicada a Lichtenberg

49 D. L. X, 87

Epicuro habla del "criterio de la posibilidad"⁵⁰, que consiste en no rechazar una explicación posible, y aceptar otra como absoluta. Siempre hay que admitir que puede haber más de una explicación y no una única. Epicuro dice que seguir el camino de la explicación única lleva al mito y a la irracionalidad. El criterio correcto con el que ha de ser estudiada la naturaleza es el de la posibilidad. De modo que la investigación de la naturaleza propuesta por Epicuro no es un dogma, no se trata de seguir los escritos al pie de la letra, sin admitir disidencias, sino una continua actividad. Esto es lo que puedo destacar en cuanto a la metodología de la investigación de la naturaleza propuesta por Epicuro, el *cómo*. Ahora pasaré al aspecto psicológico, es decir, el *por qué*.

Como ya lo he mencionado, esta investigación de la naturaleza no corresponde a un mero capricho, ni a que el hombre por naturaleza desee conocer. Para Epicuro la investigación de la naturaleza no es "desinteresada", sino que se trata de un saber utilitario. No se busca el conocimiento por sí mismo, sino por el bien que trae consigo, que es la tranquilidad que viene al conocer las verdaderas causas de los fenómenos naturales, y rechazar las explicaciones míticas que incluyen a las divinidades en todo. La importancia de la investigación de la naturaleza radica en esto, y nada más; si no tuviéramos estos miedos, no haría falta en absoluto. Como dice en la *Máxima Capital XI*:

*"Εἰ μὴθὲν ἡμᾶς αἰ τῶν μετεώρων ὑποψίαι ἠνώχλουν καὶ αἰ περὶ θανάτου, μὴ ποτε πρὸς ἡμᾶς ἦ τι, ἔτι τε τὸ μὴ κατανοεῖν τοὺς ὅρους τῶν ἀλγηδόνων καὶ τῶν ἐπιθυμιῶν, οὐκ ἂν προσεδεόμεθα φυσιολογίας."*⁵¹

[Si nada nos perturbaran los recelos ante los fenómenos celestes y el temor de que la muerte sea algo para nosotros de algún modo, y el desconocer además los límites de los dolores y los deseos, no tendríamos necesidad de la ciencia natural.]

Así que el interés por la ciencia natural no nace de la supuesta natural ansia de conocer del hombre, ni de un impulso divino, ni siquiera del mero gusto, sino por una necesidad psicológica. El hombre teme a los fenómenos que no entiende, como los celestes, o la muerte, de los cuales, además, ha inventado relatos y mitos que los hacen más temibles de lo que realmente son. La única forma de librarse de ese temor es dedicarse a la

50 D. L. X, 97

51 D. L. X, 142

investigación natural que nos muestra que, en realidad, nada hay de temible en todos esos fenómenos que tanto asustan al vulgo. Si la investigación natural no nos prestase este valioso servicio, sería totalmente inútil e innecesaria. Pero no sólo la investigación de la naturaleza, sino todo tipo de saber en general, incluida la filosofía en toda su extensión, en todas sus ramas y divisiones, deben tender a un solo fin que es la felicidad del hombre, la vida placentera: la salud de su alma. Todo saber que no tienda a ello, es vano:

*"Κενὸς ἐκείνου φιλοσόφου λόγος, ὑφ' οὗ μηδὲν πάθος ἀνθρώπου θεραπεύεται· ὥσπερ γὰρ ἰατρικῆς οὐδὲν ὄφελος μὴ τὰς νόσους τῶν σωμάτων ἐκβαλλούσης, οὕτως οὐδὲ φιλοσοφίας, εἰ μὴ τὸ τῆς ψυχῆς ἐκβάλλει πάθος."*⁵²

[Vana es la palabra del filósofo que no cura ningún sufrimiento del hombre. Porque así como no es útil la medicina que no suprime las enfermedades del cuerpo, así tampoco la filosofía si no suprime las enfermedades del alma.]

Teniendo esto último en cuenta, debemos plantearnos la siguiente pregunta: ¿alguno de los distintos tipos de *Παιδεία* que se habían desarrollado hasta los tiempos de Epicuro se acercaba un poco a esto? ¿La educación del guerrero, del político, del orador, del médico, o del erudito de tiempos de Epicuro tenían como fin la felicidad del hombre? No. Todos esos proyectos de formación tenían fines muy distintos a la felicidad, ya que no les importaba el individuo como fin en sí mismo, sino sólo alcanzar un cierto ideal. Por si esto fuera poco, empleaban métodos que en lugar de traer serenidad al hombre, lo llenaban, la mayoría de las veces, de más prejuicios, o sea de ignorancia y, por ende, de más temores. He aquí otra diferencia entre la *Παιδεία* y la filosofía de Epicuro: mientras la *Παιδεία* era un proyecto de formación dirigido hacia un ideal basado en los distintos roles de las sociedades que componían la Hélade, para Epicuro, la filosofía nace de una necesidad psicológica de todo hombre, que es la de liberarse del temor que trae consigo la ignorancia. Con esta idea, además, queda fuera toda pretensión metafísica sobre los principios y los fines de la filosofía, con lo cual regresaba al proyecto emprendido por los milesios, pero ahora con unos principios y unas metas bien definidas, que constituyen el aspecto moral, del cual hablaré a continuación: el *para qué*.

52 Fr. 221 Us.

Para Epicuro la falsa opinión es una enfermedad, y la filosofía es la terapia que sirve para alcanzar la salud del alma. Así como el médico se encarga de la salud del cuerpo, la tarea del filósofo es ser el médico de almas. Esta idea epicúrea del filósofo como médico de almas está expresada en varias partes de la escasa obra que del filósofo de Samos nos ha quedado. Una muestra de ello es, por supuesto, el fragmento citado anteriormente, pero también podemos hallar esta analogía en el magnífico comienzo de la *Carta a Meneceo*, que dice:

"Μήτε νέος τις ὦν μελλέτω φιλοσοφεῖν, μήτε γέρων ὑπάρχων κοπιάτω φιλοσοφῶν. Οὔτε γὰρ ἄωρος οὐδεὶς ἐστὶν οὔτε πάρωρος τρὸς τὸ κατὰ ψυχὴν ὑγιαίνειν."⁵³

[Que ni el joven dude en filosofar ni el viejo de filosofar se fatigue. Pues nadie está demasiado adelantado ni demasiado retrasado para lo que concierne a la salud de su alma]

Estas palabras, además de ser, a mi gusto, la más bella invitación a la actividad filosófica, expresan a la perfección la naturaleza de la filosofía: es la terapia para el alma. La filosofía no es un proceso largo y agotador, tras el cual el filósofo podrá conocer la verdad absoluta; tampoco es una "actividad" meramente contemplativa del ser; en vez de eso, para Epicuro la filosofía es una actividad continua, cotidiana incluso, por medio de la cual cuidamos la salud de nuestra alma, deshaciéndonos de los prejuicios, la ignorancia y los temores que la enferman y no nos permiten llevar una vida feliz. Y por cierto, puede filosofar tanto el viejo como el joven, tanto los hombres como las mujeres, libres y esclavos. La única condición para hacerlo es un compromiso real con la filosofía. En efecto, quien filosofa, cuida su alma, por ello, la filosofía no es una actividad de aparentar, o de aparecer ante el vulgo como lo que no se es. La filosofía exige un compromiso moral, pues la apariencia en nada nos beneficia, no sana el alma y, por lo tanto, no nos lleva a una vida feliz:

"Οὐ προσποιεῖσθαι δεῖ φιλοσοφεῖν, ἀλλ' ὄντως φιλοσοφεῖν· οὐ γὰρ προσδεόμεθα τοῦ δοκεῖν ὑγιαίνειν, ἀλλὰ τοῦ κατ' ἀλήθειαν ὑγιαίνειν"⁵⁴

53 D. L. X, 122

54 *Gnomologium Epicureum Vaticanum*, 54

[Es importante no fingir que filosofamos, sino filosofar realmente: no necesitamos, en efecto, aparentar que estamos sanos, sino estarlo verdaderamente.]

Es por esto que la filosofía epicúrea no se preocupa por problemas metafísicos, ni teológicos, sino, ante todo, de la naturaleza. Dejando a un lado el mundo de lo mítico, lo mágico y lo metafísico, muchas veces promovido y conservado por la *Παιδεία*, y no sólo ignorándolo, sino incluso, negándolo, se puede consagrar el filósofo al verdadero saber que sanará su alma, que es el estudio de la naturaleza a través de las sensaciones, y sin olvidar el criterio posible, para no caer en el mismo dogmatismo del que huyó en un principio. El único camino al que se ha de huir es al del mito, pues ahí es donde está la ignorancia y el temor. Siguiendo este procedimiento, echará abajo los castillos en el aire contruidos sobre las bases de la ignorancia, vencerá el temor a los dioses, a la muerte, y los fenómenos naturales. Quien se consagra al estudio de la naturaleza se vuelve autosuficiente, y capaz de procurarse sus propios bienes, en lugar de preocuparse por los caprichos de las circunstancias:

*"Οὐ κομποὺς οὐδὲ φωνῆς ἐργαστικοὺς οὐδὲ τὴν περιμάχητον παρὰ τοῖς πολλοῖς παιδεῖαν ἐνδεικνυμένους φυσιολογία παρασκευάζει, ἀλλὰ σοβαροὺς καὶ αὐτάρκεις καὶ ἐπὶ τοῖς ἰδίοις ἀγαθοῖς, οὐκ ἐπὶ τοῖς τῶν πραγμάτων μέγα φρονοῦντες."*⁵⁵

[El estudio de la naturaleza no crea jactanciosos artífices de la charlatanería ni ostentadores de la cultura por la que pugna la mayoría, sino espíritus independientes, capaces, orgullosos de sus propios bienes y no de los que surgen de las circunstancias.]

La filosofía epicúrea también puede verse como un proyecto de formación, aunque más bien sería de auto-formación, ya que lo que más destaca del sabio es su independencia y autosuficiencia tanto epistemológica como psicológica y moral, que son los mismos aspectos en los que dividí mi exposición sobre la investigación de la naturaleza. Este proyecto está dirigido a formar, ante todo, individuos. Por ello es una propuesta para todos los seres humanos, ya que, si algo tenemos en común todos es justamente eso, que todos somos individuos. Pero esta cuestión se desarrollará con mayor amplitud en el próximo capítulo. Antes de finalizar éste, y de sacar el concepto de desaprender correspondiente, expondré brevemente las diferencias entre el modelo de vida como

55 *Gnomologium*, 45

resultado de la vida filosófica que plantea Epicuro, y la vida que trae consigo el seguimiento de la *Παιδεία*.

3.2.3 Características de la vida filosófica propuesta por Epicuro

Es bien sabido que para Epicuro el principio y fin de la vida feliz es el placer. De hecho, Epicuro equipara el placer con el bien y el dolor con el mal. Dice que el primero es connatural a la vida, mientras el segundo le es extraño. De modo que todos los seres vivos por naturaleza irán siempre en busca del placer, que es el bien, y por el contrario, huirán del dolor, que es el mal. A grandes rasgos, esto es lo que casi todos saben de la filosofía de Epicuro, con esta misma simplicidad, la cual ha hecho que la teoría epicúrea se malinterprete, y se hable de ella con mucha superficialidad. Sin duda, pocas teorías filosóficas han sido tan banalizadas como la teoría del placer de Epicuro, tanto por los que estaban a su "favor", como por los que la atacaban: en realidad ni unos ni otros la entendían.

Para no seguir ese mismo camino, y comprender adecuadamente la teoría epicúrea del placer, hay que comenzar por poner en claro qué es lo que entendía Epicuro por placer. No debe equipararse la palabra griega *ἡδονή* con la palabra latina *voluptas*. Y claro, mucho menos, con lo que se entiende en la actualidad por placer, en la mayoría de las lenguas. Para Epicuro, el placer no es la voluptuosidad, sino:

*"...ἀλλὰ τὸ μήτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα μήτε ταραττεσθαι κατὰ ψυχὴν"*¹⁵⁶

[...no sufrir dolor en el cuerpo, ni perturbación en el alma]

Éste es el bien, fin de la vida feliz que propone Epicuro, y no el placer como disipación y exceso, que es la noción que está más relacionada con la filosofía cirenaica. Ahora bien, al contrario de los cirenaicos, Epicuro reconoce dos tipos de placeres: los placeres en reposo [*καταστηματικός*] y los placeres en movimiento [*ἐν κίनेσις*]. Los primeros corresponden a la serenidad que trae consigo el cese del dolor, creado por una necesidad, por ejemplo, el satisfacer el hambre, sin hartarse y sin grandes sofisticaciones. Es el mismo placer que trae consigo la investigación natural, que nos da tranquilidad, en

56 D. L. X, 131

vez del temor que provocan las creencias del vulgo. El segundo tipo de placeres son, por ejemplo, la alegría y el regocijo, ya que los concibe como actividad, y no sólo como el cumplimiento de un deseo. Si bien Epicuro le daba cierta "preferencia" a los placeres del primer tipo, no era en absoluto un asceta. No recomendaba abstenerse demasiado:

*"Ἔστι καὶ ἐν λεπτότητι καθαριότης, ἧς ὁ ἀνεπιλόγιστος παραπλήσιόν τι πάσχει τῷ δι' ἀοριστίαν ἐκπίπτοντι."*⁵⁷

[También la frugalidad tiene su medida: el que no la tiene en cuenta sufre poco más o menos lo mismo que el que desborda todos los límites por su inmoderación.]

Pudiese haber quien viera contradicción en esto, pero sólo porque no estaría tomando en cuenta la división epicúrea de los deseos, y que se puede aplicar también a los placeres, que no son más que la satisfacción de aquéllos. Epicuro dividía los deseos en aquellos que eran naturales y necesarios; los naturales, mas no necesarios, y los que no eran ni naturales ni necesarios. El primer tipo de deseos eran del tipo vital, como el alimento o el sueño; el segundo tipo, aquellos que nacían de la naturaleza, como por ejemplo, probablemente, el deseo sexual, o cierta sofisticación en el alimento, pero que no son necesarios para la vida, ni acarrear dolor por sí mismos si no se sacian. El tercer tipo de deseos son los de la suntuosidad, del exceso, la vanidad y la refinación nacidos no de la naturaleza, sino de la vana opinión. El primer tipo de deseos, son los más fáciles de procurar, ya que la naturaleza misma nos da los elementos para ello. Los segundos, por sí mismos no son muy difíciles de procurar, y en caso de no poder procurárselos, no habría mayor problema. Pero la vana opinión sobre ellos hace que les acompañe una gran pasión:

*"Ἐν αἷς τῶν φυσικῶν ἐπιθυμιῶν μὴ ἐπ' ἀλγοῦν [δὲ] ἐπαναγουσῶν ἐὰν μὴ συντελεσθῶσιν ὑπάρχει ἡ σπουδὴ σύντονος, παρὰ κενὴν δόξαν αὐταὶ γίνονται, καὶ οὐ παρὰ τὴν ἑαυτῶν φύσιν οὐ διαχέονται, ἀλλὰ παρὰ τὴν τοῦ ἀνθρώπου κενοδοξίαν."*⁵⁸

57 *Gnomologium*, 63

58 *D. L. X*, 149 (MC XXX)

[A algunos de los deseos naturales que no acarrearán dolor si no se colman les acompaña una intensa pasión. Ésos nacen de la vana opinión y no es por su propia naturaleza por lo que se diluyen, sino por la vanidad del hombre.]

Los del tercer tipo nacen y son exacerbados por la vana opinión, son los más innecesarios y superfluos, así como también los más difíciles de obtener, además de que suelen causar más males y provocar más dolores que el placer que procuraron en un principio. Hay que aclarar que Epicuro no censura ningún placer por sí mismo, sino porque muchos placeres acarrearán consigo abundantes dolores y pesares. Como ya lo he dicho, los placeres provocados por los deseos del tercer tipo son los que crean más a menudo esta funesta situación. Los placeres que nacen de la satisfacción de los deseos del segundo tipo no acarrearán males y pesares por sí mismos, pero sí la vana opinión sobre ellos. Los placeres nacidos de la saciedad de los deseos naturales y necesarios son los que menos problemas y pesares acarrearán. En fin, debemos elegir más la satisfacción de este tipo de deseos que la de aquellos que no son ni naturales ni necesarios, no por un principio moral dogmático, sino por la conveniencia.

Al contrario de lo que creían aquellos que acusaban a Epicuro de dogmático, para éste la ética no es un asunto de meras máximas y principios morales inamovibles, sino de elección. Diógenes Laercio nos transmite lo que, para Epicuro, era la ética:

"τὸ δὲ ἠθικὸν τὰ περὶ αἰρέσεως καὶ φυγῆς"⁵⁹

[La ética trata de lo que respecta a la elección y el rechazo]

En efecto, lo que recomienda Epicuro no es seguir reglas al pie de la letra, sino meditar sobre las causas y los efectos de los placeres, a fin de evitar aquellos que causan más males y pesares. De hecho, no ha de rehusarse siempre el dolor, ya que a veces el soportarlo nos traerá más bienes después. Epicuro no era un dogmático que buscara absolutamente el placer, ni mucho menos un fanático que lo rechazara, sino un hombre que proponía el cálculo de los placeres como la mejor vía de tener una vida lo más placentera posible y, por lo tanto, más feliz. La vana opinión sobre los placeres nubla nuestro juicio, y nos hace elegir ciertos placeres que nos traerán con ellos muchos

59 D. L. X, 30

pesares. Mas el filósofo, que se aleja de la vana y falsa opinión, acercándose al estudio de la naturaleza y a la filosofía en su plenitud, sabe elegir unos placeres, rechazar otros e, incluso, elegir a veces dolores, en pos de algún bien mayor que pudiese posteriormente traer consigo.

Pero no sólo la filosofía juega un papel importante en esto, ya que para Epicuro hay un bien que es aún más importante que la filosofía misma (dentro de la cual se incluye, por supuesto, la investigación natural), que es el principio del correcto cálculo de los placeres: la *φρόνησις*⁶⁰ [prudencia]. De ésta nacen las demás virtudes, de las cuales es, por cierto, también la más importante, ya que es la que nos permite discernir adecuadamente sobre los deseos, los placeres y los dolores; es la que nos permite alejarnos de la vana y falsa opinión de los insensatos e imprudentes, y acercarnos, en primer término, a la investigación de la naturaleza, y a la filosofía en su totalidad. En los escasos textos que nos quedan de Epicuro no se habla lo suficiente de ésta, por lo que no se puede deducir si esta virtud es natural, o puede adquirirse, aunque lo más seguro es que fuese fruto de ambas cosas: tanto de una buena disposición natural, como de la práctica constatación de la elección y el rechazo de los placeres y dolores.

Para Epicuro las virtudes no son bienes en sí mismas, sino que valen como las medicinas para los enfermos, las cuales sólo son apreciadas si son capaces de curar la enfermedad. Toda virtud, toda máxima moral, todo aquello que sea considerado tanto por el vulgo, los poetas, o los filósofos como "bello moral" debe ser desechado si no sirve a la vida, si no traen consigo placer y felicidad:

*"Προσπίύω τῷ καλῷ καὶ τοῖς κενῶς αὐτὸ θαυμάξουσιν, ὅταν μηδεμίαν ἡδονὴν ποιῇ."*⁶¹

[Escupo sobre lo bello moral y los que vanamente lo admiran cuando no produce ningún placer.]

Con esto echaba por tierra muchas de las virtudes clásicas guerreras, así como otras tantas inventadas por los filósofos que lo precedieron. En vez de seguir las virtudes impuestas por un particular tipo de *Παιδεία*, el filósofo debe, para Epicuro, elegir éstas al

60 D. L. X, 132

61 Fr. 512 Us.

igual que lo hace con los placeres y los dolores: siempre en pos del provecho que nos puedan proporcionar. Por esto es justo decir que el saber epicúreo es un saber utilitarista: no es ni una *Παιδεία* construida sobre prejuicios e ideales banales, ni una vana teoría basada sólo en jactanciosos argumentos, sino que es, por el contrario, un saber para la vida, basado, sobre todo, en la investigación de la naturaleza y en la ética, que consiste en la ciencia de la elección y el rechazo de los deseos, los placeres, los dolores e, incluso, las virtudes. El sabio epicúreo es un auténtico individuo.

3.2.4 Concepto de desaprender resultante

Epicuro aconsejaba alejarse de toda clase de *Παιδεία*, en primer lugar, por ser un saber inútil en lo que respecta a la salud del alma. Pero no sólo es inútil, sino que muchas veces resultaba ser, además, nocivo. No liberaba al hombre del temor a los dioses, ni a los fenómenos naturales, ni a la Fortuna, ni a la muerte, sino que, por el contrario, le implantaba más prejuicios sobre todos estos asuntos, lo cual lo hacía más infeliz. Un saber así debe ser desechado. El verdadero saber que le proporcionará al hombre una vida feliz es la filosofía, que comprende la investigación de la naturaleza, que nos muestra que no hay nada que temer en aquello que aterra al vulgo, y la ética, que consiste en lo referente a la elección y el rechazo.

Así que, en este capítulo, el desaprender es una actividad positiva, que no consiste solamente en negar un tipo de saberes, sino, ante todo, en la actividad de deshacernos de prejuicios, tanto epistemológicos como morales, a través de la investigación natural y la ética, que nos muestra la falsa y vana opinión en cuanto a los fenómenos naturales, pero también en lo referente a los deseos, placeres, dolores y virtudes. Desaprender la cultura como *Παιδεία* consiste en convertirse en un individuo independiente y autosuficiente, en un sentido epistemológico, psicológico y moral. Lo cual nos lleva a rechazar proyectos de formación que tengan un fin distinto a la felicidad del hombre, para elegir aquellas cosas que nos lleven a una vida placentera y feliz. En fin, desaprender a seguir valores, ideales y normas de conducta rígidas, y aprender a investigar por nuestra cuenta y a elegir lo más útil y conveniente para nuestra vida. Desaprender la cultura como *Παιδεία* es, en pocas palabras: aprender a vivir.

Capítulo 4: Los destructores de tradiciones, costumbres e ideales culturales

“Cread un ídolo y os pondréis un yugo.”

**Práxedes G. Guerrero
“Regeneración” No. 10,
5 de Noviembre de 1910.**

4.1. Definiciones y consideraciones previas

4.1.1 Concepto de cultura: la cultura como tradición

Nuestra palabra "cultura", así como sus similares en lenguas modernas: *culture* (En.), *culture* (Fr.), *Kultur* (Deu), etc., vienen del latín *cultura*, cuyo significado original es conmensurable a lo que hoy denominamos como *agricultura*. Tenía que ver con el cuidado, con el cultivo y, a veces, ornamento del campo. De este modo, un campo "culto" [*cultus*] era un campo bien cultivado. La misma raíz de la palabra "cultivado" nos revela este parentesco. Y, de hecho, a veces usamos la palabra "cultivar" referida al ámbito intelectual ("cultivar la mente"). Pero la fuente de estas analogías viene del siglo I a. C. La primera vez que se tiene registro del uso de la palabra *cultura* en relación al hombre es cuando Cicerón dice:

*"Cultura (...) animi philosophia est"*⁶²

[(...) la filosofía es el cultivo del alma]

Cicerón hace una analogía entre el alma del hombre y un campo: ambos deben cultivarse. Y, así como hay técnicas para el correcto cultivo del campo, del mismo modo hay una técnica para el cultivo del alma: la filosofía. Esta concepción de cultura corresponde con los conceptos manejados en los dos capítulos pasados. Sin duda, todo proceso de formación que pueda ser comprendido como una *Παιδεία* es un intento de cultivar al hombre, como se cultiva un campo para que produzca lo que el cultivador desee. Lo mismo sucede con el concepto de cultura como erudición. De hecho, se podría considerar la erudición como un tipo específico de *Παιδεία*. De modo que comencé hablando del concepto más restringido, pasando a uno más general y, ahora, arribando al más general de todos, que es, por cierto, el más cercano al concepto descriptivo de cultura en su sentido descriptivo de las ciencias sociales, en particular de la Antropología Social: la cultura como tradición. Tradición a la cual pertenecen todos los tipos de *Παιδεία* imaginables, y muchas cosas más.

⁶² *Tusculanae Disputationis*, II, V, 13

En 1871 Edward Burnett Tylor dio la siguiente definición de cultura:

*"Culture or civilization...is that complex whole which includes knowledge, belief, art, law, morals, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society"*⁶³

[Cultura o civilización...es ese todo complejo que incluye conocimientos, creencias, arte, leyes, moral, costumbres, y cualesquiera otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad]

Las definiciones descriptivas que se han dado posteriormente de "cultura" no difieren mucho de ésta. Lo que las diferencia son matices. Algunos autores subrayan más algunos aspectos pero, en el fondo, no difieren de esta definición original. Para este capítulo, yo también me basaré en esta definición, haciendo especial hincapié en la tradición, en sentido amplio de la palabra. A lo que me refiero es que con "tradición" deseo designar todas esas *"capacidades y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad"*, ya que es por la tradición que las adquieren. O sea, que denominaré tradición a todo lo que nombró Tylor en su definición de cultura, ya que todos esos comportamientos son adquiridos y transmitidos por una tradición. Ya sea a través de la mera costumbre, es decir, por observación y repetición, o por un proceso educativo básico. Como sea, ambos son grandes fuentes de prejuicios. Contra este tipo de cultura fue que los dos próximos filósofos dirigieron su crítica. Hemos llegado al punto más radical de este trabajo.

Ahora bien, antes de continuar, me parece necesario aclarar que los conceptos de cultura en la antropología social han rebasado por mucho las concepciones meramente descriptivas, y sería interesante tomar en cuenta otras concepciones; sin embargo, por motivos de espacio, sólo consideraré la que he descrito anteriormente.

⁶³ Tylor, E. B., *Primitive culture*, pág. 1, Boston, 1871. Citado por Kroeber y Kluckhohn en: *Culture. A critical review of concepts and definitions*, pág. 81.

4.1.2 Motivos de la selección de autores

Los filósofos que se opusieron a la cultura como tradición fueron: Diógenes de Sinope (404-323 a. C.) y Max Stirner (1806-1856). Al contrario del caso de Lichtenberg y Schopenhauer, que eran bastante cercanos en el tiempo, a estos dos autores los separan veintidos siglos. Sin embargo, el fenómeno de la cultura como tradición es universal, puesto que encontramos los elementos que la componen en todos los grupos humanos, en cualquier lugar geográfico, en cualquier punto histórico. Cambian los contenidos, evidentemente, pero no lo esencial. Las tradiciones a las que se opusieron ambos fueron muy distintas, pero es el hecho de haberse opuesto a su respectiva tradición de la manera en la que lo hicieron, lo que les da su debido crédito. Por otro lado, debido a la distancia, tanto histórica como geográfica, la tradición se presentará en este capítulo de dos distintas formas, que mencionaré a continuación. Mas no deben considerarse como dos conceptos distintos, sino solamente como dos instancias particulares de un solo concepto universal de cultura.

En la primera parte, tenemos a Diógenes de Sinope, quien se opuso a las "costumbres" [*νόμισμα*⁶⁴], que es la forma bajo la cual se nos presentará la tradición en esta parte. He elegido hablar de Diógenes, en particular, y no de la escuela cínica en general, como se acostumbra, por dos razones: la primera, y más simple, es porque es el personaje más representativo de dicha escuela; y la segunda, y más importante, es que él fue con quien la crítica a la tradición alcanzó su mayor radicalidad.

En la sección dedicada a Stirner, veremos cómo los ídolos creados por la cultura como tradición se convierten en "fantasmas" [*Spuk*]. Desde este punto de vista es que cobra sentido aquello que mencionaba de la cultura como símbolo. No pretendo meterme en problemas sobre su interpretación, sino sólo constatar su existencia y configuración. La crítica de Stirner se dirige contra esos fantasmas, que poseen al hombre, quien deja de ser un auténtico individuo. Al contrario de lo que opinan muchos, por ejemplo Lange⁶⁵, la filosofía de Stirner no es sólo "negativa", sino que sí tiene un lado "positivo", el cual señalaré en su momento.

64 Que puede traducirse, más correctamente, como lo sancionado de uso común, lo establecido como aceptable. Con respecto a su semejanza morfológica y semántica con *νόμος* recuérdese aquello de Antístenes: "τὸν σοφὸν οὐ κατὰ τοὺς κειμένους νόμους πολιτεύεσθαι" (D. L. VI, 11)

65 *Geschichte des Materialismus*, quinta parte, capítulo 2

He de decir, que la escritura misma de este capítulo es un gran reto contra la tradición, ya que estos dos autores son contra los que se tiene más prejuicios. Será un ejercicio mismo de desaprender, predicado con el ejemplo.

El modo de trabajo será similar al del capítulo anterior, citando, cuando sea necesario, el texto en su original junto con su traducción. En el caso de Diógenes de Sinope las citas serán anécdotas, sacadas principalmente del libro sexto de Diógenes Laercio. En el de Stirner, citas textuales de su única gran obra: „*Der Einzige und sein Eigentum*“ [*El Único y su propiedad*], y de un pequeño artículo titulado „*Das Unware Prinzip unserer Erziehung*“ [*El falso principio de nuestra educación*].

4.2. Diógenes de Sinope: El falseador de costumbres

4.2.1 Problemas del estudio de la filosofía cínica, en particular de Diógenes de Sinope.

Uno de los principales problemas al hablar de la filosofía cínica es que ésta no cuenta con obras que la respalden, por lo menos en el caso de sus representantes antiguos. Y no me refiero sólo a la pérdida de sus escritos, como en el caso de los presocráticos, sino a la ausencia de evidencia, incluso en la antigüedad, de una producción teórica escrita suficiente para justificar el pensamiento cínico como filosófico, a diferencia de aquellos llamados presocráticos, de los cuales, en muchos casos, tenemos citas de sus supuestas obras en autores posteriores. En el caso de los cínicos lo que tenemos, en su mayor parte, son anécdotas, y muy pocos e inseguros fragmentos. Sin embargo, justificaré el porqué su pensamiento puede llamarse con toda justicia filosófico y, aún más, que tal vez sea el pensamiento que más merezca ese adjetivo. Ahora lo explicaré.

Comencé el capítulo de Epicuro con una anécdota. Hablé a favor del valor no sólo práctico, sino también teórico de la anécdota. Pues bien, todo aquello que fue dicho en el capítulo correspondiente a Epicuro vale también aquí, mas en una proporción mucho mayor. La razón es simple: mientras que en el capítulo de Epicuro usé la anécdota para ilustrar el proceder del filósofo, para después mostrar, a la luz de la anécdota, y conforme a sus textos conservados, la teoría que respalda ese proceder, en el caso de Diógenes (y de la mayoría de los cínicos, con muy pocas excepciones) la anécdota es el único recurso con el que contamos para conocer su pensamiento y estudiarlo.

Cuando se va a hablar de un filósofo de esta naturaleza hay que comenzar aclarando que, en principio, es dudoso el hecho de que Diógenes haya escrito realmente algo; esto se dudaba ya desde la antigüedad. Diógenes Laercio⁶⁶ nos proporciona un lista de supuestas obras de autoría diogénica, aunque él mismo da a continuación testimonios que hablan en contra de la autoría del sinopense. Aunque, hay que decirlo, también hay testimonios⁶⁷ sobre algunos escritos satíricos cuyo contenido, por las noticias que se nos han legado, le hacen justo honor a su supuesto autor. Pero, a fin de cuentas, haya escrito

66 D. L. VI, 80

67 Como por ejemplo en D. L. VI, 20

o no, el hecho es que hoy en día no contamos ya con esos escritos. Lo único que nos queda son un montón de anécdotas cuya veracidad, si bien altamente dudosa, no afecta realmente a los objetivos de este estudio, ya que no pretendo hacer un análisis exhaustivo sobre una figura histórica real, sino apropiarme de una parte del legado filosófico de aquel hombre-leyenda sin igual desde la antigüedad.

Al contrario de los capítulos anteriores⁶⁸, en los cuales se trató sobre todo de los aportes teóricos de los filósofos como autores, en éste no estudiaré a un hombre-autor de filosofía, sino a un hombre que no estudió, ni desarrolló, ni escribió filosofía, sino que la vivió, y le dio vida, a la vez, y que se convirtió, desde entonces y aun hasta nuestros días (¡y quizás más en estos últimos que en los antiguos!), en paradigma casi perfecto de la filosofía encarnada: Diógenes, el Perro.

Se dirá, tal vez, que es contradictorio, si no hipócrita, alabar de tal manera la práctica y la vida filosófica desentendida de la literatura y la teorización abstracta, en un estudio que es, justamente, teórico y abstracto. Pero ambas dimensiones no son contradictorias, sino complementarias. La "filosofía" que no sirve para la vida, no es filosofía. Schopenhauer decía, como ya se ha mencionado⁶⁹, que el auténtico filósofo es aquel que piensa para sí, antes que para los demás, y de esta forma es más provechoso para la humanidad, que si hiciera lo contrario. Pues bien, Diógenes pensó y vivió (pues en él pensamiento y vida son uno) para él, y gracias a ello nos legó una de las filosofías más radicales, no sólo de la antigüedad, sino de la historia conocida. Y su impacto fue tal que, aun sin legar obras escritas, y sin que su pensamiento fuere impuesto por algún interés particular (¿cómo podría ser eso posible?), es todavía una figura protagonista de la filosofía occidental. ¿Por qué no seguir simplemente su ejemplo, votar los libros, dejar de escribir y teorizar, y simplemente vivir, como lo hizo aquel? Bueno, no todos somos Diógenes, y la verdad es que sin el discurso escrito su vida habría pasado ya al olvido. Es verdad que él, o no escribió, o sus obras, las que fueren, se perdieron muy prematuramente; pero otros escribieron por él, otros forjaron su leyenda, a partir de la materia de su vida.

68 Aunque esto no quiere decir, en absoluto, que los autores antes estudiados carezcan de esta dimensión anecdótica y vivencial. En el caso de Epicuro ha quedado claro. Y, aunque no se abordó en su momento, Schopenhauer y sobre todo Lichtenberg, también ofrecen anécdotas dignas de ser comparadas con las de los filósofos antiguos.

69 Cfr. Schopenhauer, Arthur, *Parerga und Paralipomena I*, pág 188

La escritura no lo es todo, es verdad. La tradición oral es un componente importante para muchos grupos culturales, algunos por carecer de escritura, o simplemente porque hay conocimientos que no deben ser legados más que de forma oral, a viva voz. Y esto tiene su valor. La tradición oral tiene sus ventajas, es cierto, pero tampoco hay que idealizarla. De hecho ambas, tanto la oralidad como la escritura, tienen sus desventajas, pero como ya señalé en el primer capítulo, gran parte de la ventaja de los pueblos griegos frente a otros, se debe al desarrollo de su escritura, sobre todo de su prosa. Así que no hay que alabar demasiado una en detrimento de la otra: cada una tiene sus virtudes, y es menester saber apreciarlas, y aprovecharlas en el contexto en que sea conveniente a cada una. En este caso, hay que decir que la escritura es una forma casi perfecta de comunicación con aquellos que se encuentran a la distancia, ya sea ésta geográfica o cronológica: la escritura es una carta de presentación ante nuestros contemporáneos, así como un diálogo con la posteridad. Aunque no tengamos ningún escrito de Diógenes, hubo quienes se encargaron de preservar su pensamiento para la posteridad, y es a partir de ese legado que podemos dialogar con aquel pensamiento que ha sobrevivido al tiempo, a la ignorancia y a la censura. Aclarado esto prosigamos, pues, a entablar un diálogo con aquel hombre que, aunque perro, se erige desde el panteón de los filósofos como un ejemplo de humanidad.

Ahora bien, aun aceptando el carácter netamente filosófico del pensamiento cínico de Diógenes, las dificultades no desaparecen, en absoluto, ya que los testimonios son muy dispersos, a veces contradictorios, y es difícil hallar constantes suficientes para "sistematizar" su pensamiento. Pasa algo similar al caso de Lichtenberg, tan sólo que ahora la cuestión se complica aún más, porque no se trata en este caso de un autor explorando diversos tipos de pensamiento, sino de la yuxtaposición y muchas veces contradicción de una gran cantidad de fuentes que fueron construyendo la imagen de Diógenes de Sinope. Sin embargo, como dije antes, no busco analizar una figura histórica, sino tomar parte de ese complejo entretrejimiento de anécdotas y sentencias, para aprovechar sus valiosas ideas. Desde este punto de vista, se pueden hallar unos ciertos tópicos, en realidad de toda la filosofía cínica, pero en este caso centrados solamente en la de Diógenes. Creo que, en realidad, se pueden hallar muchos tópicos, tantos como lectores del cinismo puede haber, ya que la filosofía cínica es un pensamiento abierto a distintas posibilidades. Pero en esta ocasión me ocuparé de tópicos que pueden ser considerados comunes a todos los filósofos cínicos, y fácilmente

aceptados como tales, sin gran controversia. Dentro de todos los tópicos de la filosofía cínica de Diógenes, son tres en los que centraré mi atención: en primer lugar, lo más importante, y que justifica con creces la inclusión de Diógenes como un filósofo del desaprender dentro de este trabajo, es decir, aquello de la reacuñación de la moneda (*παραχαράττειν τὸ νόμισμα*); en segundo, la afirmación del mundo natural, en contraste con el de la cultura, que no es más que una instancia del primero; y por último, la afirmación del cosmopolitismo, consecuencia necesaria de los dos anteriores. Estos tres elementos juntos me permitirán extraer un concepto de desaprender al modo diogénico, que dotará de particular fuerza a la tesis de este trabajo. Sin más que agregar a este respecto, comenzaré con el tópico de la reacuñación de la moneda (*παραχαράττειν τὸ νόμισμα*).

4.2.2 Reacuñar la moneda (*παραχαράττειν τὸ νόμισμα*).

Al igual que muchos sucesos importantes en Grecia, la vida filosófica de Diógenes el Perro comienza con una visita al Oráculo de Delfos, y la subsecuente malinterpretación de las palabras del dios, lo cual no hizo, en realidad, más que reafirmar su destino. Según lo que nos transmite Diógenes Laercio⁷⁰, el padre de Diógenes era un banquero llamado Hicesio, quien además tenía a su cargo la banca estatal sinopense. Una versión dice que fue éste quien falsificó la moneda y a causa de ello él y su hijo, el futuro filósofo cínico, fueron desterrados de su tierra natal. Sin embargo, según otra versión (la que nos interesa) fue el mismo Diógenes quien falsificó la moneda, persuadido por otros sujetos. Pero esta decisión no la tomó solo, ni de manera precipitada, ya que antes de hacerlo tomó la precaución de ir a Delfos, para preguntar al dios si debía hacer lo que le aconsejaban. El dios le dio su aprobación para modificar, o reacuñar la moneda, lo legalmente vigente, así que Diógenes, impulsado por la aparente aprobación del oráculo, regresó a su patria a falsificar la moneda de uso común en la ciudad, razón por la que fue desterrado, al ser descubierto. Ya fuera de su tierra, Diógenes se dio a la tarea de reinterpretar las palabras del dios, llegando a comprender que aquél no se refería con la palabra *νόμισμα* a la moneda en circulación, al metal que servía como medida estándar de compra/venta, sino a la legalidad vigente de las costumbres, a la normalidad de la conducta, los saberes y los valores, en una palabra: a la cultura.

70 D. L. VI, 20

Esta convicción diogénica de verse a sí mismo como un reacuñador de la cultura encontraba un paralelo con las enseñanzas de un filósofo ateniense, al cual Diógenes seguiría insistentemente pese a ser rechazado incluso a bastonazos; me refiero a Antístenes. Basta recordar aquella sentencia antisténica de:

"τὸν σοφὸν οὐ κατὰ τοὺς κειμένους νόμους πολιτεύσεσθαι, ἀλλὰ κατὰ τὸν τῆς ἀρετῆς"

[El sabio no vivirá de acuerdo a las leyes establecidas, sino de acuerdo con la virtud].

Es decir, el sabio, o mejor, el filósofo, no vivirá de acuerdo con las convenciones del grupo cultural en el cual vive, las cuales todos aceptan como válidas sin cuestionarlas, sólo porque han sido socialmente naturalizadas. Por el contrario, el filósofo debe hallar por medio de la razón cuál es la mejor manera de conducirse. Esta idea, cuyo principio ya se encontraba esbozado en Sócrates, aunque de una manera menos radical, es una de las constantes de la filosofía cínica y, me atrevería a afirmar, la idea fundacional de la misma. Todas las otras ideas de la filosofía cínica encuentran su fundamento y razón en ésta. Pero, más en el fondo, esta idea no es más que una radicalización de la idea fundacional de todo pensamiento filosófico: la idea de desaprender. Por ello, afirmo que la filosofía cínica es la filosofía en su máxima expresión, el pensamiento filosófico llevado al extremo. Por su particular importancia, esta idea no puede quedar ambigua, así que trataré de explicarla a detalle a continuación.

Los seres humanos, por naturaleza, somos seres sociales. Nacemos dentro de un contexto social, en un grupo cultural, el cual nos va a transmitir sus conocimientos y habilidades, aquello que hemos nombrado "cultura" al principio de este capítulo. Éste es el principio de un proceso, o más bien, de una serie de procesos que reciben el nombre de "educación". Ningún ser humano está exento de ello, y no existe tal cosa como el salvaje de Rousseau, es decir, el hombre sin cultura. Hay, es verdad, casos de crías de *homo sapiens* que, por distintas situaciones, han quedado fuera de sociedades humanas y han sobrevivido entre otros tipos de animales. Pero, ¿son realmente seres humanos? ¿La sola pertenencia genética a la especie los convierte en seres humanos iguales a los que han crecido en sociedad? Es éste, sin duda, un asunto muy difícil, tanto como querer descubrir la "esencia" del ser humano, pero en tanto que la duda puede ser legítimamente planteada, nos damos cuenta de que el puro aspecto biológico no es suficiente. El ser

humano no es sólo un ente biológico, sino también social y cultural. Aquellos que han crecido entre otras especies pueden ser educados, si se lo hace a cierta edad. En esa posibilidad es en la que radica su "humanidad". Un recién nacido no tiene aún los conocimientos de su grupo cultural, pero sí las capacidades biológicas de aprenderlos, y los encargados de enseñárselos lo irán introduciendo en su red de significados y conocimientos técnicos. Esto desarrollará sus habilidades cognitivas, de modo que podrá aprender su cultura, asimilar otras, pensar algunas cosas por sí mismo y, quizás, en esfuerzos ulteriores, desaprender. En efecto, esto último también es una consecuencia del contexto social y la cultura; no se puede partir de la nada. Partimos necesariamente de la cultura. Sin ella no hay humanidad.

Ahora bien, puesto que hay muchas y muy variadas culturas, debemos aceptar también que hay muchas y muy variadas formas de ser humano. Hay un gran número de variables que determinan las diferencias culturales. La situación geográfica, que conlleva cosas como el clima y los recursos naturales disponibles, es una de esas variables, pero no es la única, y tal vez ni siquiera la más importante. Constantes migraciones y contactos con otros grupos culturales hacen que se vayan modificando ciertos aspectos. El marxismo propone a la economía, más en concreto el modo de producción de una sociedad como su estructura, es decir, la base que determina todo lo demás, pasando a ser la cultura sólo la superestructura, una simple consecuencia de aquél. Y bueno, es verdad que el modo de producción determina mucho las relaciones sociales y de poder, así como sus creencias y valores, sin embargo, la observación de sociedades con modos de producción similares, pero con culturas distintas en muchos aspectos, nos demuestra que no es lo único que la determina. No es una función del tipo matemático, en la cual una variable Y, que en este caso sería la cultura, está en función de una X, o sea el modo de producción, para la cual no corresponde sino un sólo resultado. La relación entre cultura y modo de producción es más compleja, y simbiótica, en muchos casos. En fin, podríamos nombrar otras tantas variables que intervienen, como la historia, la propia y la apropiada, las ya mencionadas experiencias de alteridad, las pacíficas y también las violentas, la procedencia étnica, e incluso la natural creatividad humana. A lo que quiero llegar con esto, es que no hay culturas mejores, o superiores a otras, ya que carecemos de los criterios para dar juicios de valor sobre ellas.

Si comparamos una cultura con la propia, no hacemos más que juzgar a la ajena desde nuestros parámetros. Eso es inevitable, en realidad, ya que nuestro pensamiento está hecho a la manera de nuestra cultura. Sin embargo, debemos estar conscientes de ello, y no juzgar los contenidos de nuestra propia cultura como los únicos válidos, como lo que "está bien" universalmente y sin excepciones. Y para no juzgar de manera inadecuada lo otro, lo primero que debemos hacer es mirar lo propio. Cuestionar a nuestra propia cultura, los conocimientos, las habilidades, los valores y las costumbres con los que crecimos y que determinaron nuestro pensamiento. Y no se trata de abandonarlos y rechazarlos sólo porque sí, y adoptar otros ajenos, intercalando el propio=bueno y ajeno=malo, por su contrario, propio=malo y ajeno=bueno, sino examinar lo propio detenidamente, sin apegos ideológicos, y en caso de encontrar algo inadecuado, denunciarlo y encontrar algo más adecuado. No se trata, en fin, de hacer *tabula rasa* de todos nuestros conocimientos, valores y costumbres, sino "reacuñarlos", y esto no es algo que se haga de una vez y para siempre, sino que es una tarea constante, ya que las condiciones cambian y lo más adecuado no es lo mismo en las diferentes circunstancias. Por ello es necesario estar reacuñando constantemente lo aceptado, lo de uso común. Diógenes fue un hombre que cuestionó hasta el extremo las costumbres de su tiempo, ya que las encontraba bastante inadecuadas, denunciándolas al encarar a sus contemporáneos y escandalizando aún a algunos en la actualidad. Y así como lo hizo alguna vez con la moneda, se dedicó a acuñar su propio pensamiento, sus propios valores, e incluso sus propias habilidades, pensando por sí y para sí mismo. Sin embargo, como miembro de la sociedad que nunca dejó de ser, y confirmando lo que decía Schopenhauer, al pensar por sí y para sí, legó una gran lección a su propia sociedad, en su tiempo, y en el que le sucedió, así como en distintos espacios, reacuñando su cultura, y las otras culturas, a partir de la acuñación de su pensamiento propio, e invitándonos, so pena de insensatez, a hacer lo mismo, es decir, a convertirnos en acuñadores de nuestro propio pensamiento, de nuestros propios valores, nuestras propias virtudes, costumbres y habilidades, a hacerle frente a la convencionalidad, para devenir en auténticos reacuñadores de nuestra legalidad vigente, de nuestra cultura. Eso es ser un cínico; eso es ser un auténtico filósofo. Y hoy en día, ante la globalización, el exceso de información, la relativización de unos valores y la tiranía de otros, ya no es solamente una opción extravagante, sino un imperativo. La reacuñación de la moneda debe ser, por tanto, una de las bases de una nueva teoría de la educación, la pedagogía del desaprender. "Reacuñar la moneda, para desaprender lo malo".

Ahora bien, he pasado a propósito una cuestión por alto y es la siguiente: se me podría preguntar, con toda razón, con qué criterios se juzga lo "adecuado" e "inadecuado" en las distintas situaciones, siendo que he planteado un relativismo cultural que excluye la posibilidad de juicios de valor universales que permitan aplicarse a cualquier situación humana posible. Para responder debo completar lo que he dicho hasta ahora con la siguiente afirmación: el ser humano no es sólo un ente social y cultural, sino también biológico. En efecto, en las páginas anteriores he enfatizado la cuestión social y cultural para hacer evidente las diferencias. Pues bien, ahora he de enfatizar la biológica para hacer evidente la igualdad. Si bien tenemos grandes diferencias como entes culturales, tenemos igualmente grandes similitudes como entes biológicos, como especie. Como tales tenemos unas ciertas necesidades básicas comunes, que no compartimos sólo entre nosotros, sino también con otras especies animales.

La cultura no sólo nos diferencia, sino que incluso nos puede desviar de aquellas necesidades naturales en pos de banalidades y sinsentidos; de hecho, casi siempre lo hace. Eso que he llamado banalidades y sinsentidos no puede juzgarse de una cultura a otra, ya que cada grupo responde a ciertas necesidades, por lo cual no se podría juzgar con los parámetros de una cultura lo que es banal en otra. Hay que comparar con otra cosa. Una cultura, entendida como una cultura particular, es decir todo el sistema de creencias, valores y habilidades de un grupo en particular, se puede comparar con otra cultura particular. Sin embargo, la cultura, entendida como fenómeno humano, y con lo cual se incluye a todas las culturas particulares posibles, se puede comparar con aquello otro que nos compone: la naturaleza.

Diógenes no criticaba su cultura por ir en contra de las creencias de otros grupos culturales (aunque muchas veces usaba ejemplos de otras culturas para demostrar los sinsentidos de la suya propia), sino, ante todo, por ir en contra de la naturaleza. La criticaba duramente por desviar los esfuerzos de los seres humanos hacia cosas vanas, sinsentidos y excesos, en vez de atender aquellas necesidades que son realmente importantes y necesarias, y para las cuales se requiere, por cierto, mucho menos esfuerzo que para aquellas innecesarias e inútiles. Pues bien, con esto paso al siguiente tópico de la filosofía de Diógenes que me ocupa: el de la naturaleza y la cultura.

4.2.3 Naturaleza contra cultura.

Como decía algunas líneas más arriba, no somos sólo cultura, sino también naturaleza. Y somos naturaleza antes que cultura, en realidad. Al hablar del ser humano no se puede dejar de lado a ninguna de las dos, ya que éste está compuesto por ambas, las cuales viven en una simbiosis constante. Sin embargo, a veces las creaciones culturales del hombre toman posesión de su creador, convirtiéndose en tiránicas fantasías que lo dominan y llegan a atentar contra su bienestar. Aunque esto se verá mejor en la parte dedicada a Stirner. Lo relevante en esta sección es destacar la importancia de la naturaleza, como contraparte necesaria de la cultura, para el proceso de la reacuñación.

Pero antes de continuar, vale la pena citar otra parte del libro de Diógenes Laercio, ya que la cuestión de la reacuñación no se menciona solamente en aquella anécdota biográfica del principio, sino que el autor lo recalca después, y en esta ocasión se hace explícita la relación entre la reacuñación y la vuelta a la naturaleza:

"Ποιαῦτα διελέγετο καὶ ποιῶν ἐφαίνετο, ὄντως νόμισμα παραχαράπτων, μηδὲν οὕτω τοῖς κατὰ νόμον ὡς τοῖς κατὰ φύσιν διδοῦς."⁷¹

[Conversaba y practicaba estas cosas, reacuñando realmente lo convencional, no siguiendo las costumbres, sino las enseñanzas de la naturaleza.]

Este pasaje nos muestra que, en realidad, para Diógenes, la reacuñación de la cultura más importante no se da a partir de la experiencia de la alteridad con otros grupos culturales particulares, sino a partir de voltear la mirada hacia la naturaleza. Los cínicos no tomaron como ideal de vida al perro sólo por capricho, sino que lo tomaron como modelo ya que éste, pese a vivir entre los humanos, en sus mismos espacios y en contacto constante con él y sus costumbres, conserva su estilo de vida natural, despreocupándose por los asuntos banales que tanto preocupan y agobian a los seres humanos, y poniendo su atención y esfuerzo en sus necesidades naturales, sin que la satisfacción de las mismas esté mediada, o incluso obstaculizada e impedida por convenciones culturales ridículas e innecesarias. Pero, cabe aclarar, no se trata en absoluto de echarnos a andar como perros así como así por puro gusto, tratando de ser

71 D. L. VI, 71

exactamente igual que un perro, ya que somos humanos, y no perros. Esta imagen del perro sólo es usada por los filósofos cínicos para reacuñar la imagen del hombre. Es un ideal que sirve de contraste a la realidad del hombre, atormentado por sus propias creaciones culturales. Es la forma en la que se representa a la naturaleza; el perro es, en la filosofía cínica, un símbolo de la naturaleza. En lugar de inventar un supuesto hombre puramente natural, sin cultura, los filósofos cínicos tomaron un modelo real de naturaleza que estaba bastante cerca y podía ser fácilmente asimilable. A todo esto, cabría preguntarse: ¿qué se debe entender por naturaleza? Y bueno, es de sobra sabido por cualquiera interesado en la filosofía o la cultura griega que el concepto de *φύσις* tiene una especial complejidad que no debe ser subestimada, tanto por su propia complejidad semántica como por la lejanía cronológica del contexto en el cual fue utilizada. Sin embargo, para alcanzar una mejor comprensión de su significado, por lo menos en esta ocasión en particular, no hay que considerarla aislada, sino junto a otro concepto central en la filosofía griega: *κόσμος*. A este respecto, decía el cínico Diógenes que:

*"μόνην τε ὀρθὴν πολιτείαν εἶναι τὴν ἐν κόσμῳ"*¹⁷²

[Sólo hay un gobierno justo: el del universo.]

Dado el uso que le dieron los filósofos anteriores a los cínicos, como los presocráticos, a estas dos palabras, como se puede apreciar en los fragmentos que se han conservado, pero sobre todo en el contexto específico de la filosofía cínica, creo que, por lo menos en este caso en particular, es pertinente afirmar que *φύσις* y *κόσμος* se refieren e intentan nombrar y describir una misma cosa, siendo el *κόσμος* la parte intangible, abstracta y normativa, y la *φύσις* la parte tangible, sensible y agente de una misma realidad. La distinción entre ambas es solamente una cuestión analítica: son dos formas distintas de nombrar una sola cosa, que será nombrada de una u otra forma dependiendo de la manera en la que se manifieste al observador (o cómo la quiera ver éste manifestada). En mi caso, para dar cuenta de todo esto, he decidido en adelante no referirme a la naturaleza a secas, sino al "orden natural", traducción, o paráfrasis, si se quiere, que incluye ambos conceptos, y que creo más adecuada para entender lo que estos filósofos quisieron decir cuando hablaban tanto de *φύσις* como de *κόσμος*.

72 D. L. VI, 72

Aun así, se podría preguntar, y con justa razón: ¿qué es el "orden natural"? La respuesta a esta pregunta no ha de buscarse en otro lado sino en el mismo orden natural, que se revela a nuestro alrededor. Mas no hay que verlo como un ente, a la manera de los deístas de los siglos XVII y XVIII, y mucho menos como un ente dotado de intencionalidad o "inteligencia", sino que ese orden natural ha de ser visto solamente como el conjunto de condiciones y leyes naturales⁷³ que tienen lugar en el mundo, no entendido esto como un planeta, sino como el conjunto de todo aquello que conocemos, sentimos y percibimos, tanto fuera, en aquel mundo sensible que conocemos cotidianamente, a través de nuestros sentidos, pero también por medio de la razón, como dentro de nosotros, en esa otra parte del mundo, que conocemos intuitivamente como voluntad.

En efecto, el orden natural está tanto fuera como dentro de nosotros, y nuestro cuerpo es nuestra conexión con ese orden natural. Por esto, afirmo que reacuñar la moneda no significa sólo falsear algunas costumbres o ideas, ni siquiera toda una cultura particular, en contraste con otras culturas, sino ante todo reivindicar al cuerpo, como nuestra parte más importante, por ser nuestra conexión con el orden natural, en contraste con la cultura, que muchas veces nos aleja de él. Es por esto que los cínicos realizaban sus actos biológicos a la vista de todos, para hacer explícitamente evidente la parte natural del hombre, y poner las necesidades del cuerpo por encima de las normas y costumbres que muchas veces las tratan de ocultar o reprimir, y en otras, por el contrario, los exageran hasta llevarlos al exceso que resulta igualmente dañino y banal.

La satisfacción de las necesidades no significa su hartazgo; no es el propio orden natural el que hace ilimitado al deseo, sino las ideas ridículas de algunos que le dan demasiada importancia. Lo natural sólo busca la satisfacción de la necesidad, y de ahí la vida frugal del cínico. El cínico no es un asceta que se abstiene de satisfacer sus necesidades, sino un hombre que escucha la voz de la naturaleza antes que la de la cultura, por lo cual sabe hasta donde satisfacer sus necesidades sin caer en excesos innecesarios y perjudiciales. El cínico es aquél que ha encontrado la justa medida en lo natural, en contraste con los defectos y excesos creados por las ideas culturales. Ésta es la idea que subyace a aquellos actos que han hecho famosos a los cínicos, en los cuales unos ven sólo desvergüenza, confrontación gratuita, comicidad, o incluso ascetismo.

⁷³ Aquellas que hoy en día son el objeto de estudio de ciencias modernas como la física, la química, la biología y la geografía, pero que aún en aquellos tiempos no eran ignoradas en su totalidad, y las cuales los filósofos trataban de descubrir y comprender.

Pese a la creencia común en torno a la filosofía cínica, esas prácticas no buscaban eliminar por completo las normas y las costumbres, sino, como se ha venido diciendo, reacuñarlas. No se trataba de eliminar de una vez y para siempre todo rastro de cultura, ya que sería acabar también con el ser humano. La propuesta era romper con la creencia acrítica que naturalizaba, muchas veces deificaba, y hacía parecer necesarias y eternas las costumbres y las normas culturales, al contrastarlas con lo auténticamente natural. De esa manera se hacía consciente y explícito que no eran eternas ni necesarias, por lo cual no había que seguirlas si eran perjudiciales, dañinas, o simplemente inapropiadas. El proceso de reacuñación comenzaba, pues, con hacer consciente el cuerpo y sus necesidades, para falsear las costumbres y normas culturales; posteriormente, por medio de la razón y la observación del orden natural, se acuñaba un pensamiento propio, a partir del cual se habían de reacuñar las costumbres.

La razón, la misma que ha creado la cultura, es parte de la naturaleza humana. Las diferencias culturales son caprichosas y superficiales, si tenemos ello en cuenta. En efecto, se puede hablar de una unidad de la especie humana. Esto nos lleva al cosmopolitismo.

4.2.4 Afirmación del hombre natural y cosmopolita.

Entre las bellezas y maravillas que nos ha regalado la cultura, están el nacionalismo y la xenofobia. Manifestándose de distintas maneras, en distintos espacios y tiempos, a muchos grupos culturales les ha nacido la brillante idea de que su cultura, su "raza" o, peor aún, el mismo suelo en el que viven es algo superior y único, inigualable en todo el mundo. De esta forma, la casualidad de haber nacido en un espacio y no en otro ha de ser motivo de gran orgullo. En la actualidad, muchos de estos espacios tienen un origen meramente caprichoso, como en el caso de las fronteras políticas de muchos países africanos, las cuales fueron establecidas de forma caprichosa por los colonizadores, pero que se quedaron después de la partida de éstos, dejando tras de sí serios problemas políticos. Y no es el único caso. La mayoría de las fronteras en la actualidad son antinaturales, artificiales incluso desde el punto de vista cultural, y responden simplemente a intereses económicos de algunos grupos que, por cierto, trabajan sin tenerlas mucho en cuenta ellos mismos, la mayoría de las veces. Sin embargo, por todos

los medios se infunde el nacionalismo en los habitantes de los distintos países para mantener la situación, y poder seguir aprovechándose de ella. Sin embargo, esto no es un fenómeno exclusivo de la actualidad, sino que ya tiene una historia añeja, cuyo comienzo es imposible de fijar.

En tiempos de Diógenes, que son los que nos interesan por ahora, los griegos estaban muy orgullosos, en primer lugar, de ser griegos, helenos, y no bárbaros. Éste no era un criterio geográfico, ni siquiera racial, sino lingüístico, ya que la palabra *βάρβαρος* es una onomatopeya: *βαρ βαρ* es un equivalente a nuestro blah blah, es decir, una forma de referirse a balbuceos sin sentido, con la cual denominaban a los idiomas distintos al griego. Pese a ser un criterio lingüístico, tiene graves consecuencias políticas y sociales, hasta el punto de servirle a Aristóteles de argumento a favor de la esclavitud natural de algunos hombres, ya que los llamados bárbaros, al no poseer un verdadero idioma (el griego) no poseían la razón (*λόγος*, en ambos casos), lo cual los convertía en esclavos por naturaleza, obligados a servir a quienes sí poseían la razón, para por lo menos poder participar indirectamente de ella. Pero eso no era todo, ya que los conflictos no eran sólo con los no griegos, sino también entre ellos mismos, pues después venía el orgullo por ser de tal *πόλις* y no de otra. Pese a las naturales diferencias dialectales, en este caso los criterios no eran lingüísticos, sino geográficos, políticos y, algunas veces, culturales. Por último, entre los atenienses por lo menos, estaba el orgullo de ser parte de un *δῆμος* en particular.

Diógenes cumplía con lo primero: era griego, poseía la razón (*λόγος*). Sin embargo había sido desterrado de su ciudad natal y ya no poseía, en sí, una patria, motivo de gran vergüenza para un griego en aquel entonces. Sin embargo, nuestro filósofo, como podría esperarse, no lo tomó de esa forma. Por el contrario, rechazando la arraigada costumbre patriótica, cuando era interrogado sobre su lugar de origen, contestaba orgulloso: *κοσμοπολίτης*, es decir, un ciudadano del mundo⁷⁴.

Para entender mejor el cosmopolitismo hay que hacer una distinción. El cosmopolitismo lo podemos entender de forma positiva o negativa. En la primera, el individuo se identifica con todos los grupos culturales, en un cierto relativismo cultural, asumiendo la validez particular de cada modo de vida, y fundando la unidad de los hombres en ideas morales y

74 D. L. VI, 63

abstractas. En el segundo caso, el individuo no se identifica con ningún grupo, asume también un tipo de relativismo, pero distinto, ya que éste está basado en la falibilidad de la cultura, de la de cualquier grupo, y funda la unidad de la especie humana en su naturaleza, en su cuerpo, su carne y sus entrañas, y en su razón, pues ésta también es parte de la naturaleza humana, ya que el cerebro sólo es uno de sus tantos órganos; todo esto dota de más unidad a la especie que cualquier idea abstracta. Sin embargo, este camino negativo que acabo de describir termina llevando a un cosmopolitismo positivo en cuanto a la aceptación de otros modos de vida, aunque sin dejar de tener una actitud vigilante ante ellos, y sin abandonar también su fundamento, que es la unidad de la especie humana por su naturaleza. Éste es el cosmopolitismo diogénico.

Partiendo de esto, se ve aún más lo absurdo que es la obsesión con los nacionalismos, sean del tipo que fueren, puesto que todas esas ideas no son más que ilusiones. La verdad es que no es antinatural en absoluto desarrollar cierto apego por la familia, el clan, la tribu, el pueblo o incluso la nación en la cual se ha crecido. Sin embargo, asumirlo de una forma extrema, acrítica e irracional, y dejarse dominar por ese prejuicio es peligroso. Es por ello que hay que estar siempre atento, para no dejarse dominar por ese apego. Los deseos y necesidades naturales pueden fácilmente degenerar en excesos, y es en ese momento que se vuelven absurdos y peligrosos. Y lo son aún más si el contexto cultural los alienta, los acuña como aceptables y deseables, como ideales a seguir; es en ese momento en el cual la individualidad y la razón deben imponerse, para tratar de contrarrestar la influencia corrosiva de la cultura. Y esto no es beneficioso sólo a nivel personal, ya que el mismo grupo cultural se verá beneficiado al ser depurada su cultura de todos esos elementos nocivos, dándole así una nueva vida. De este modo, los individuos pueden tener acceso de una forma mejor de cultura, y tienen la oportunidad de apropiarse realmente de ella, y no sólo dejarse poseer por sus prejuicios. Pero eso ya es tema de la próxima parte, dedicada a Stirner.

4.2.5 Concepto de desaprender resultante

Mientras que la costumbre nos lleva a tener ideas como la validez universal de la propia cultura o el nacionalismo, la razón nos hace comprender la dicotomía no excluyente, sino simbiótica del ser humano, compuesta, por un lado, de la unidad biológica fundamental de la especie humana y, por otro, la relatividad de las diferencias, admitiendo a la vez la relativa validez y falibilidad de las costumbres e ideas de otros grupos culturales, así como de las propias. El camino que nos lleva de un punto a otro es precisamente el desaprender, tal y como lo practicaron y difundieron los más ilustres filósofos cínicos de la antigüedad. Mas es éste un camino que no se termina de recorrer, y en el cual hay que estar muy atentos a cada paso para no desviarse. El desaprender es un trabajo difícil, de constante vigilancia y reacuñación. Sin embargo, este arduo camino, pese a no tener final, vale la pena por las pequeñas recompensas que se van encontrando en él, ya que vale más lo bueno por reacuñar, que lo malo ya conocido.

4.3. Max Stirner: el destructor de fantasmas

4.3.1 El auténtico individualismo⁷⁵

„...weil der Egoist sich selbst der Hüter des Menschlichen ist und mit dem Staate nur die Worte Spricht: Geh' Mir aus die Sonne.“⁷⁶

[...pues el egoísta es el guardián de su propia humanidad y lo único que le tiene que decir al Estado es: no me tapes el sol]

En este pasaje, Stirner nos recuerda al buen Diógenes, campeón del individualismo, al rechazar la "benevolencia" del poder, encarnado en la figura de Alejandro Magno. La conocida anécdota⁷⁷ no sólo sirve de conexión entre la parte precedente y ésta, sino que, por su significado, halla aquí su lugar adecuado. Esto se entenderá al analizarla. En un arranque de magnificencia, el gran conquistador Alejandro se dirige al célebre vagabundo, casi perro, con una tentadora oferta: "pídeme lo que quieras". Sin duda, aquel hombre lleno de riquezas tenía mucho que ofrecer. Sin embargo, en un primer momento nos podríamos preguntar si Alejandro tenía algo que le hiciera falta a Diógenes; parece que no. Sin embargo, la verdadera pregunta que nos debemos hacer es simplemente: ¿le hacía falta algo a Diógenes? Y después: ¿Qué le podría faltar a un hombre como él? Y, en caso de que le hiciera falta algo, ¿se lo podría proporcionar alguien más? ¿Tendría la necesidad de pedirlo? O ¿no será más bien que, en caso de necesitar algo, se lo proporcionase a sí mismo, sin tener que pedirselo a otro? Alguien podría echarme en cara el hecho de que, como vagabundo, Diógenes llegó a mendigar para subsistir, mostrándose así completamente dependiente de los demás. Es una objeción incómoda, sin duda, pero he de decir que Diógenes no apelaba a la buena caridad o la lástima de los demás, sino que, aún estando en manos ajenas, exigía aquellos bienes como su propiedad. No pedía caridad, sino que exigía lo que se le apetecía. A su manera particular, Diógenes representa al individualista, al egoísta stirneriano, al Único, propietario de su individualidad y de su poder, por lo que, en el fondo, ya no le hace falta nada. Para comprender esto bien, hay que entender primero qué es el auténtico individualismo.

⁷⁵ Utilizaré las palabras "individualismo" y "egoísmo" como sinónimos.

⁷⁶ Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Reclam, Stuttgart, 2011, pág. 257

⁷⁷ D.L. VI, 38

Una lectura superficial de Stirner, como la que intenta hacer Marx en su *Deutsche Ideologie*, deja la sensación de que el individualismo de Stirner es una señal inequívoca de su tendencia "burguesa". ¿Cómo se atreve a poner antes al individuo que a la sociedad? ¡Eso es ideología burguesa y es inaceptable! Siendo absolutamente evidente e innegable que la economía es la estructura de la sociedad, ¿cómo se atrevió aquel maestro de escuela a hablar de algo distinto? ¿Individuo? ¿Yo? ¿Único? Esas cosas son pura ideología, cosas de teólogos y nada tienen que ver con el mundo real y material (claro, esto se aplica a menos que empecemos a hablar de teorías del valor o de procesos de producción, porque en esos casos sí podemos inventar categorías vacías y relacionarlas ingeniosamente entre sí, aún sin sustento real y sin perder ni un pelo de "cientificidad"). Y si a eso añadimos la palabra "propiedad" [Eigentum], esa sensación se transforma en una completa seguridad de que lo que tenemos en nuestras manos no es otra cosa más que el tratado atroz y mezquino de un derechista reaccionario, que nada tiene que ver con las nobles y justas causas de los movimientos "proletarios" comunistas. Pero no sólo Marx, sino que también todo tipo de socialistas, ya sean de corte autoritario como el mismo Marx y sus seguidores, o libertarios como el anarcocomunismo, han visto en Stirner poco más que a un desquiciado, un autor peligroso para los movimientos revolucionarios, ya que desviaría sus nobles y justas luchas por otros oscuros y tétricos caminos, como lo hizo con los nihilistas rusos.

Otros más lo relacionan con Nietzsche (que no es otra cosa más que una versión suavizada de Stirner), con el existencialismo y hasta con el posmodernismo. Nos recuerda a Schopenhauer⁷⁸, decía Lange⁷⁹, con bastante desprecio. El anarquismo le debe mucho, mas le reconoce poco. Aún quienes concordarían con él en diversos aspectos lo rechazan por ignorancia, como en el caso de Malatesta y muchos otros anarcocomunistas, cuyo burdo "anti-intelectualismo" los llevó (y los lleva aún) a rechazar cualquier tipo de teorización que exceda sus propias capacidades, perdiendo con ello la oportunidad de mejorar sus propias ideas. E incluso entre los mismos individualistas hay reacciones encontradas ante su lectura, desde la banalización hasta el fanatismo; y por cierto que no muestran estos últimos tener un mayor conocimiento de Stirner que quienes lo detestan.

78 Quizás fuera realmente él quien lo salvó del hegelianismo

79 Cfr. *Geschichte des Materialismus*, quinta parte, capítulo 2

Pero, de entre todos estos detractores y "admiradores" ¿cuántos se habrán dado realmente el tiempo necesario de leer con cuidado y a profundidad ese extraño libro, *El Único y su propiedad*? Por lo visto muy pocos, en realidad. Stirner es un autor conocido por pocos, leído por menos, y comprendido por casi nadie. Pero seguir hablando de esto es perder el tiempo, así que dejemos de lado las lecturas superficiales, para adentrarnos realmente en el pensamiento de Stirner, y ver qué es lo que nos puede ofrecer. Sólo pondré atención en lo que concierne al tema de mi trabajo, dejando de lado muchos temas interesantes que toca el libro. Pero, para ello, necesito contestar primero la pregunta más básica, aquella que he planteado con anterioridad: ¿qué es el auténtico individualismo? Sólo aclarando esto se puede comprender su pensamiento.

Comúnmente los adjetivos "egoísta" e "individualista" se utilizan para designar personas aparentemente carentes de empatía e interesadas únicamente en sus asuntos (cualquiera que sea la naturaleza de éstos), sin la menor consideración por el bienestar ajeno. Se asocia, sobre todo, con personas avaras y codiciosas, incapaces de cooperar con alguien más, a no ser que le puedan sacar algún provecho. Características, todas ellas, que los convierten en seres harto despreciables e inservibles para la buena vida en sociedad. Sin duda, el egoísmo debe ser el culpable de todos los males que aquejan al mundo. ¡Y aún así hay gente que lo defiende! Así es como hay que hablar para quedar bien y ser políticamente correcto. Hay que respetar los prejuicios de moda. Sin embargo, pese a ser prejuicios, la mala fama de estas palabras no está del todo injustificada.

El liberalismo y el capitalismo han explotado un falso individualismo, representado por los llamados derechos del "individuo", en especial aquél de la "propiedad privada", como una excusa para establecer su propia tiranía. Esto lo hacen a la vez que, por medio de la cultura popular, sobre todo a través de medios audiovisuales, alimentan y avivan los prejuicios en contra del individualismo y el egoísmo, para asegurarse de que no haya egoístas ni individualistas de verdad, sino sólo falsos individualistas, que no hacen más que trabajar para cumplir voluntades ajenas a la suya, a cambio de una mísera recompensa. Lo peor de todo es que sus opositores muerden el anzuelo, atacando a ese supuesto individualismo, creyendo que están dando justo en el blanco y atacando la verdadera raíz del problema, con lo cual no hacen más que seguir la ruta trazada de antemano para ellos por aquellos que sustentan el poder. Y así se mantiene todo en orden.

Schopenhauer tuvo razón al decir que todo se reduce a la voluntad. Aun antes del famoso "Pienso, luego existo" hay un "Quiero, luego existo". El querer es muy anterior, mucho más básico y universal que el pensar. Casi toda nuestra vida se reduce al querer. Desde lo más necesario y vital, hasta lo más superfluo y banal, la vida de todos los humanos (y de todos los seres vivos en general) está encaminada a la obtención de aquello que desea, sufriendo en distintos grados si es que no logra conseguir el objeto de sus deseos. Lo más triste es que, en caso de obtenerlo, al momento de saciar su deseo y obtener un poco de satisfacción con ello, ya le han surgido otros tantos deseos y necesidades, que claman también por su satisfacción. Es el eterno tormento de las Danaides. Nuestra vida se reduce al querer. El capitalismo sabe esto muy bien, y lo explota de una manera aberrante, creando falsas necesidades en las personas, obligándolos a consumir sin cesar. Pero para consumir se necesita dinero, y para tener dinero hay que trabajar. Y entonces se entra en el círculo vicioso de trabajar y consumir. Se trabaja para producir cosas innecesarias, y así poder ganar el dinero que nos permitirá comprar nuestras propias cosas innecesarias, que alguien más ha producido en algún otro lugar, tal vez con el mismo objetivo, o tal vez sólo por sobrevivir un día más. Desde los más desdichados obreros en países de tercer mundo, hasta los más excéntricos y derrochadores ejecutivos, del llamado primer mundo, trabajan para mantener el ciclo activo, pues es el motor de la economía capitalista. Es un espectáculo deprimente ¿Y esos son los individualistas y egoístas que tanto daño hacen al mundo? Alguien que no sólo hace, sino que incluso quiere y desea lo que otros le han ordenado no es ni un individualista ni un egoísta, de ninguna manera.

El capitalismo se ha aprovechado de la voluntad de los hombres, desviándola hacia el consumismo sin freno, para mantenerlos esclavos y que se ocupen de mantenerlo a flote, olvidándose de sí mismos, haciéndoles creer que cumpliendo su cometido como esclavos están cumpliendo sus propios objetivos. Qué esclavos más patéticos, creyendo que la causa de sus amos es realmente su causa. Los fantasmas de la propiedad privada y los derechos del individuo hacen surgir la ilusión de que son libres. Pero no es más que una farsa. Ya sean "derechos" o "propiedad", no son en el fondo más que lo que otros les han dado permiso de tener. ¿Te imaginas acaso a Diógenes pidiéndole permiso a Alejandro para poseer su tonel? ¿O exigiéndole derechos? ¡No! Pues esos "derechos" y esa "propiedad" no son algo que nos incumba. No son más que migajas que se le dan al esclavo a cambio de su inmundo trabajo. No es el individualismo y el egoísmo lo que hace

daño al mundo, sino la sumisión de los estúpidos y los cobardes. Sólo el individualismo podría poner fin a eso, redirigiendo la voluntad a los auténticos intereses de cada uno, en lugar del consumismo.

"Whit the abolition of private property, then we shall have a true, beautiful, healthy Individualism. Nobody will waste his life in accumulating things, and the symbols for things. One will live. To live is te rarest thing in the world. Most people exist, that is all."⁸⁰

[Con la abolición de la propiedad privada, tendríamos entonces un verdadero, bello y saludable individualismo. Nadie gastaría su vida en la acumulación de cosas, ni los símbolos de las cosas. Se viviría. Vivir es lo más raro del mundo. La mayoría de la gente existe, y nada más.]

Pese a lo dicho, hay muchos que se aferran a la idea de que el individualismo es algo maligno, y que hay que evitarlo, sino es que exterminarlo. Se asume como verdad incuestionable que la voluntad individual está siempre en necesaria contradicción con la voluntad general. O eso es por lo menos lo que nos enseñaron los sabios contractualistas: hay que someter la voluntad individual a la general, de otra forma no puede existir la sociedad, eso sería la anarquía ¡Qué Dios nos salve de tan terrible pesadilla! *Homo homini lupus*: si no se subyuga la voluntad individual, todos se devorarán entre sí. El individualista es alguien peligroso, ya que está en contra de la sociedad. Y nadie quiere la disolución de la sociedad, sino sólo reformarla, para que sea menos insufrible. Tanto liberales como socialistas están de acuerdo en esto. Pero a nosotros no nos interesa ese cuento. La voluntad individual no es contraria a la general, si esa voluntad general no es contraria al individuo. Y lo más importante no es la sociedad, sino los individuos que la componen. La sociedad debe existir para el mejor desarrollo de los individuos, ¡no para encadenarlos! Si es necesario disolver la sociedad, bien ¡que se disuelva! Se hará una nueva asociación que dé mejores resultados. Una sociedad de esclavos seguirá produciendo esclavos, y sólo el verdadero individualismo puede parar esa producción, destruir esa sociedad y hacer que surja algo nuevo. Si el hombre, como individuo, como egoísta, es un lobo, no lo es con respecto a sus semejantes, sino que sus presas son la conformidad, la sumisión y la denigración de la individualidad.

80 Wilde, Oscar, *The soul of Man under Socialism*.

El auténtico individualismo es la realización máxima del hombre, ser lo que se es de la mejor forma posible. Pero, para llegar a ello, hay un obstáculo gigante: la hipocresía. Todos somos individuos, y todos tenemos nuestros propios deseos y necesidades. En el fondo, todos somos individualistas y egoístas. Sólo que unos son engañados, y otros lo son de forma hipócrita. Ya hemos hablado de los que son engañados. Los que lo son de forma hipócrita son aquellos que se suelen llamar "altruistas", y aquellos que dicen ser "desinteresados". Hay gente que se dedica a velar por el bienestar ajeno, aún a pesar de pasar ellos mismos por incontables calamidades. Otros, creen haber vencido al egoísmo y a la propia voluntad, dejando de lado incluso sus necesidades naturales, "dejando de desear". Pero todos éstos no son más que individualistas hipócritas, ya que todos sus nobles y sacrificados actos los hacen sólo por su propia satisfacción, bien que ésta sea extraña a los ojos de la mayoría de la humanidad. Aún aquél que busca la iluminación lo hace por su propio beneficio. El que ayuda y protege a los demás lo hace porque le place, porque es un gusto para él el espectáculo del bienestar ajeno. ¿O es que acaso lo que hacen esos nobles actos, los hacen pensando en que están haciendo el mal, o algo contrario a su voluntad? ¿Es que les desagrada ayudar? Porque en ese caso serían realmente "desinteresados". Pero, ¿para quién no es grato ver la felicidad de los seres queridos? ¿Eso le quita algo de egoísta? ¡En absoluto! ¿Le quita valor a la acción el hecho de decir que sea egoísta? ¡Para nada! Es un prejuicio bastante absurdo ver en el individualismo algo "inmoral" o que le quita valor a una acción.

„Soll Ich etwa an der Person des Andern keine lebendige Teilnahme haben, soll seine Freude und sein Wohl Mir nicht am Herzen liegen, soll der Genuß, dem Ich ihm bereite, Mir nicht über andere eigene Genüsse gehen? Im Gegenteil, unzählige Genüsse kann ich ihm mit Freuden opfern, Unzähliges kann Ich Mir zu Erhöhung seiner Lust versagen, und was Mir ohne ihn das Teureste wäre, das kann Ich für ihn in die Schanze schlagen, mein Leben, meine Wohlfahrt, meine Freiheit. Es macht ja meine Lust und mein Glück aus, Mich an seinem Glücke und seiner Lust zu haben. Aber Mich, Mich selbst opfere Ich ihm nicht, sondern bleibe Egoist und – genieße ihn.“⁸¹

[¿No debo tener ningún vivo interés en la persona de otro, no debe su felicidad y alegría llegarme al corazón, no debe su gozo, que yo le he proporcionado, darme gozo a mí también? Por el contrario, puedo sacrificar por él innumerables gozos, negármelos para

81 Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, pág. 323

aumentar los suyos, y puedo poner en peligro aquello que sin él sería para mí lo más querido: mi vida, mi bienestar y mi libertad. Me brinda placer y felicidad, su propio placer y felicidad. Pero yo mismo no me sacrifico a él, sino que permanezco egoísta y gozo con él]

Es más, me atrevo a afirmar que sólo un verdadero individualista puede amar de verdad, sin hipocresía alguna, ya que reconoce que la fuente de su amor es el interés. "Interés" es otra palabra con una pésima fama. ¡Pero sí los buenos actos son, precisamente, los desinteresados! ¿No? Pero el desinterés pertenece a la indiferencia, así que alguien que hace algo por desinterés, lo hace sin importarle realmente lo que pase. Quien ayuda a alguien, mas "desinteresadamente", es que lo hace por mera obligación, no por su propia voluntad. El interés es algo más noble de lo que nos han hecho creer.

El obrero mal pagado, el oficinista, el burócrata mediocre o incluso el académico que va todos los días a trabajar por inercia, al cual no le importa realmente el resultado de su trabajo y que no se ocupa más que de existir, o subsistir, entreteniéndose sus ratos libres con distracciones vulgares que sólo lo distraen a ratos de su miseria: ése es el verdadero desinteresado. Sólo quien es interesado deja ese mundo de mediocridad. Y, como ya se ha dicho, interesado no puede ser aquel hombre vulgar que va en busca de dinero, en pos de la acumulación y el consumismo, ya que ése no va en busca de sus verdaderos intereses, sino de los que le han impuesto. Y aún en caso de que fuera ése realmente su interés, no se puede llamar individualista a alguien que se deja dominar por sus intereses, en lugar de dominarlos él a ellos. El verdadero individualista es el amo de sus intereses.

„Ein Interesse, es sei wofür es wolle, hat an Mir, wenn Ich nicht davon loskommen kann, eine Sklaven erbeutet, und ist nicht mehr mein Eigentum, sonder Ich bin das seine." ⁸²

[Un interés, por lo que sea, hace de mí, cuando no puedo desprenderme de él, un esclavo y ya no es más mi propiedad, sino que yo soy la suya.]

El consumismo no puede ser, por tanto, más que un fantasma para un verdadero egoísta, ya que éste es un impulso que domina al individuo, llevándolo a desear cosas que le han impuesto. Por todo esto, hay que afirmar que el consumismo, pese a lo que se dice comúnmente, cabe mejor dentro de la categoría del desinterés. Hay que reivindicar, pues,

82 *Ibíd.* pág 157

el interés, junto al egoísmo. No hay que temerles, sino verlos como nuestra auténtica salvación. El egoísta no es el monstruo que devora a los pobres hombres y sus buenas intenciones, sino el orgulloso hombre que ha sido sepultado bajo una piel de oveja.

Pero no hay que ver al individualismo como una meta, sino como una realidad. Todos lo somos ya, aunque la mayoría son engañados o hipócritas. Ser un individualista, un egoísta, un Único, no es un ideal, sino nuestro propio ser, lo que somos actualmente en nuestra particularidad. Cada uno es como es y puede ser, según las circunstancias que lo han llevado al lugar en donde está. Nadie puede ser algo distinto de lo que es en el momento, no se puede partir de ideales, ni de autoengaños. El Único no es una esencia, sino justo lo contrario: es ese particular conjunto de situaciones que no se han dado en ninguna otra circunstancia, ni se volverán a dar, que cambia y se revoluciona a cada segundo; el individuo no es un punto en medio de otros puntos, sino una red compleja de inconmensurables situaciones e intereses, entre los cuales se llega a perder la llamada "voluntad individual". El individuo no es algo simple, no es un átomo, sino algo complejo, es todo un universo. La completa realización de sí sólo se da al conocerse a sí mismo, y autoapropiarse. Pero para ello, primero hay que quitar los obstáculos que representan el engaño y la hipocresía. Quienes no han superado esos obstáculos son unos simples poseídos; quien los ha librado, se ha convertido en propietario. El Único es este auténtico individualista, que ha dejado de ser poseído para ser propietario.

4.3.2 Los poseídos

En este punto, podría preguntarse, ¿qué papel desempeña la cultura en todo esto que se ha venido diciendo? Bueno, anteriormente he hablado de "poseídos". Pero no he aclarado ¿qué es lo que tiene poseídos a esos pobres hombres? Efectivamente: ¡La cultura! Sí, la cultura representada por prejuicios e ideas fijas, costumbres y tradiciones, creencias y modas que se convierten en fantasmas y se posan sobre el individuo para someterlo. Tanto el engaño como la hipocresía de las que he hablado son fruto de estos fantasmas. ¿Qué es eso de los "fantasmas"? Stirner usa las expresiones *Spuk* o *Gespenste* para referirse a esos prejuicios e ideas fijas que, pese a que carecen de una realidad concreta, es decir, carecen de "cuerpo" (de ahí la analogía con aquellas apariciones), son elevados y sacralizados, puestos por encima del individuo como ídolos a los cuales hay que

rendirles el sacrificio de nuestra propia voluntad. Nuestra causa ha de ser la causa de alguno de aquellos fantasmas, si es que no queremos ser tachados de egoístas. Quien accede de buena gana y con cierto entusiasmo a sacrificarse a esos fantasmas es considerado como alguien desinteresado, para nada egoísta y, por lo tanto, bueno. Nada que ver con esos despreciables individualistas que sólo siguen su interés, sin preocuparse por las tradiciones, las costumbres y los buenos modos que nos indica la sociedad. En el más extremo de los casos, se llega a tolerar el cambiar unos ídolos por otros, pero carecer de ellos ¡Jamás! Las reformas e incluso las revoluciones no hacen sino reemplazar unos fantasmas por otros. ¿Qué hicieron la Revolución francesa y la Revolución Industrial? Liberaron al hombre de Dios, de la Iglesia, y del Rey para someterlos al Progreso, al Derecho y la Ley. Éstos son los nuevos tiranos. Y el buen hombre moderno ha de sacrificar sus propios intereses, pues, a sus tres señores principales. Al Progreso le ha de rendir culto trabajando, pues es su granito de arena para que siga en marcha. A cambio de ello, se le da un salario como recompensa, según el valor que tengan sus actividades. Con ese salario puede adquirir productos y servicios, pero eso sí, no los que él quiera, sino los que le permiten. Al Derecho es a quien le ha de pedir permiso para poseer y para actuar. Y su abyecta obediencia a esos permisos es la forma en la que le ha de rendir culto. Y, por último, a la Ley se le adora respetando sobre todo la propiedad privada ajena, en especial si es alguien con un rango superior al suyo. Estos tres ídolos garantizan que los individuos no hagan "lo que quieran", domesticando al terrible lobo come hombres que es el egoísta, y convirtiéndolo en un alegre corderito, un "buen ciudadano", y así garantizar la supervivencia de la sociedad. Sin embargo, estos tres fantasmas ¿son siempre respetados e idolatrados en el acto? Todos sabemos que la respuesta es negativa. El individuo no puede ser totalmente domesticado, así que aprovecha cualquier oportunidad para intentar engañar a sus señores, aun con esa sensación de saberse "pecador". En distintos grados, no hay nadie que nunca se haya visto tentado a faltarle al respeto a los tres ídolos superiores. La mayoría intenta seguirlos lo más posible, dejando su desobediencia para casos aislados. Pero hay quienes hacen de esa desobediencia su vocación, asqueados por el espectáculo de la miseria humana, por conseguir mayor ventaja dentro del mismo sistema o simplemente por divertimento; éstos son los transgresores. Pero incluso los transgresores más radicales nunca bajan de su pedestal a los ídolos, sino que los dejan intactos, pues de otro modo perdería sentido su "rebeldía". Éstos son confundidos muchas veces con individualistas o egoístas, pero en realidad no están menos poseídos que los obedientes, con la única diferencia de que

les ha dado por contradecir, en lugar de obedecer. Igualmente son controlados por algo que está más allá de ellos mismos. No son propietarios de sus propios intereses y deseos; sí, no son más que poseídos.

Es claro que esos tres ídolos que he mencionado no son los únicos tres fantasmas que esclavizan al hombre. El liberalismo es tan benévolo que le da la opción al hombre de dejarse someter por los fantasmas que le plazca, claro, mientras no vayan en contra de sus tres señores principales. Por ello, todavía hay quienes se someten a dioses, mandamientos, costumbres, tradiciones e ideas de todo tipo, como nacionalismos, ideas raciales, tendencias políticas y demás. Pero hay otra idea, un fantasma que está incluso por encima de los tres ídolos antes mencionados y que los justifica: el Hombre.

„Der Mensch ist der letzte böse Geist oder Spuk, der täuschendste oder vertraueste, der schlaueste Lügner mit ehrlicher Miene, der Vater der Lügen“⁸³

[El Hombre es el último de los malos espíritus o fantasmas, el más engañoso, el más astuto mentiroso con cara de sinceridad, el padre de las mentiras.]

Las faltas cometidas contra el Progreso, el Derecho y la Ley son ante todo reconocidas como faltas cometidas contra el Hombre. De la misma forma, el individuo no vale nada como tal, sino en su condición de Hombre; sin ese reconocimiento previo el individuo no vale nada ante sus tres deidades. Pero el Hombre no soy yo, ni tú, ni ningún individuo en particular. Es sólo una idea, algo ajeno a nosotros, en tanto individuos. ¿Ha de depender mi propia existencia de que alguien más me reconozca como "Hombre"? ¡Qué va! Así me reconozcan como Hombre o como Perro, en mí no cambia nada, y soy lo que soy a pesar de sus imposiciones. Decir que soy Hombre, varón, mexicano, estudiante de filosofía o cualquier otra cosa más no me define. Nada de ello me determina ni agota todo lo que soy. Ninguno de esos adjetivos me describe ni me limita. Ni a ti, ni a nadie. Yo soy Único, al igual que tú, y que todos. Ver en otros al "Hombre" es desvalorizar su particularidad, anteponiendo una idea, un simple fantasma al individuo concreto. Sí, puede que sea un "Hombre", pero también es mucho más, y no es éste su atributo más importante. Es sólo una categoría vacía cuyo papel es justificar la tiranía de sus tres subordinados: el Progreso, el Derecho y la Ley.

83 *Ibíd.* pág. 202

Por otro lado, a diferencia de lo que había dicho sobre el individualismo, el ser "Hombre" sí es tomado por muchos como un ideal, como una meta, y hasta como un oficio. ¡Aún hay que esforzarse para llegar a ser un "Hombre"! Al parecer no cualquiera merece ser elevado a tan distinguido honor. Por lo cual resulta que hay hombres que son no-hombres, o "inhumanos". Siendo el "Hombre" una categoría hueca, cada quien puede dar vuelo a la fantasía e imaginarse cómo es que debe ser el Hombre ideal, y después echarse a llorar porque los hombres reales no concuerdan con su fantasía. Se asume que hay un único modo de ser Hombre, o por lo menos sólo un único modo "aceptable", según la apariencia que cada quien le quiera dar a su fantasma, y aquel que ose estar fuera de su concepción cae en la categoría de lo inhumano, sino es que incluso de lo infrahumano.

Ante estas fantasías el individualismo dice: cada quien es exactamente como es. Sin deberes ni obligaciones, puesto que nadie puede ser lo que no es, aunque se le obligue; eso sólo da como resultado charlatanes, hipócritas y mediocres. La completa realización de su propio ser no está más que en manos del propio individuo, y no en las expectativas antropológicas de los demás. Si se quiere derribar los otros ídolos, el primero en caer ha de ser el fantasma del "Hombre". Tras él los demás perderán su sustento, cayendo cada uno de su pedestal, con lo cual el individuo se verá cada vez un poco más liberado.

Se me podrá decir, y con razón, que el individuo no puede quedar libre de todos sus pensamientos, de sus ideas y creencias. Siempre tiene algo en qué creer y en qué pensar, nunca se puede estar totalmente libre de ello. Y sí, es verdad. Pero es que no hay que librarse de las ideas, sino de las ideas fijas; no de los pensamientos propios, sino de los impuestos; no de las creencias, sino de los prejuicios; en una palabra: de los fantasmas. ¿Cómo se logra eso? Apropiándose de los pensamientos, ideas y creencias, y no ser más poseído por ellos.

„Eigentum aber werden die Gedanken erst dadurch, daß sie nicht zu Herren werden können"⁸⁴

[Pero los pensamientos se convierten en mi propiedad sólo cuando pierden el poder de volverse mis amos]

84 *Ibíd.* pág. 385

Eso es todo. No hay que deshacerse de nada, sino sólo bajar de su pedestal a los fantasmas para descubrir su verdadera identidad y dominarlos, convertirlos en nuestra propiedad, prohibirles que vuelvan a tomar posesión de nosotros como si fueran nuestros señores. Así, logramos ser verdaderamente los amos de nuestras ideas, de nuestras creencias e incluso de nuestros intereses, desechando lo inútil y utilizando lo útil para nuestro beneficio. En el fondo, no es en realidad tan sólo un proceso de liberación, pues no tardarían otros fantasmas en tomar de nuevo el control, sustituyendo a los recién caídos (así como el Progreso sustituyó a Dios, el Derecho a la Iglesia y la Ley al Rey). Más que nada es un proceso de apropiación, pero no de cosas externas, o sólo de ideas, sino principalmente, de autoapropiación.

4.3.3 Autoapropiación

¿Cómo dejar de ser un poseído y empezar a ser un propietario? Para empezar, hay que saber de qué es de lo que nos tenemos que apropiar. ¿Será dinero? ¿O casas? ¿Autos? ¿Acciones? Evidentemente no. ¿Qué tipos de bienes, entonces, nos harán propietarios? Ningún tipo de objeto. Hay que comprender que cuando Stirner habla de propiedad, no se refiere para nada al concepto de propiedad privada del liberalismo. Es más, lo rechaza contundentemente como a cualquier otro tipo de "derecho" otorgado desde fuera. ¿A qué se refiere entonces con "propiedad"? Pues bien, ante todo, el hombre ha de apropiarse de su propia fuerza, de su poder, ya que esto es lo que le va a garantizar la posibilidad de procurarse todo lo demás.

„Mein Eigentum aber ist kein Ding, da dieses eine von Mir unabhängige Existenz hat; mein eigen ist nur meine Gewalt. Nicht dieser Baume, sondern meine Gewalt oder Verfügung über ihn ist die meinige“⁸⁵

[Pero mi propiedad no es ningún objeto, ya que éste tiene una existencia independiente de mí; lo único mío es mi poder. No el árbol, sino mi poder sobre él, la forma en la que pueda disponer de él; eso es lo mío.]

85 *Ibíd.* pág 307

Stirner usa dos palabras para designar al poder o la fuerza: *Gewalt* que implica el poder ejercido, la fuerza, incluso violencia, y *Macht* (término adoptado posteriormente por Nietzsche), que designa el poder como posibilidad, como capacidad. Hablando de las propias capacidades, de lo que uno "puede" el poder es *Macht*; en mi relación con los demás, en general con lo exterior a mi voluntad, se convierte en *Gewalt*. Más de un siglo antes que Foucault, Stirner ya había proclamado que: „*das Verhältnis ein Verhältnis der Gewalt sei.*"⁸⁶ [las relaciones son relaciones de poder]. *Macht* y *Gewalt* no son dos tipos de poder distinto, sino el mismo, pero visto desde perspectivas distintas. Y no es un simple concepto abstracto, sino una realidad, una parte de nuestras vidas y que regula las relaciones sociales más que otra cosa. Así que no es de sorprender que sea lo primero de lo que uno se debe apropiarse.

"Meine Macht ist mein Eigentum.

Meine Macht gibt Mir Eigentum.

Meine Macht bin Ich selbst und bin durch sie meine Eigentum."⁸⁷

[*Mi poder es mi propiedad.*

Mi poder me brinda propiedad.

Mi poder soy yo mismo, y a través de él soy mi propiedad.]

Soy lo que soy y lo que puedo ser gracias a mi poder. Al apropiarme de él, me apropio también de mí mismo, de modo que paso de ser un simple poseído a ser un propietario, el creador y la criatura de mí mismo a la vez. De esta forma, ya no hay fantasmas que me puedan amenazar, puesto que todo pasa a ser mi propiedad, en tanto que tengo algún poder o capacidad sobre ello. Y aquello que no sea mi propiedad, poco me importa, en realidad, ya que no tiene nada que ver conmigo. Sólo a lo que está al alcance de mi poder lo puedo considerar como mío. Así que consideraré como mi enemigo a todo poder que pretenda ser superior a mí y busque restringir mi poder. No hay que mendigar derechos, sino apoderarse de lo que se quiere, así como Diógenes no suplicaba caridad, sino que exigía lo que le apetecía. Buscar la libertad es lo que se ha hecho hasta ahora, mas no hay que buscar liberarse, sino apropiarse. Sólo quien es propietario es realmente libre. Éste es el paso decisivo para dejar de ser un poseído.

86 *Ibíd.* pág. 236

87 *Ibíd.* pág. 203.

„Jahrtausende der Kultur haben Euch verdunkelt, was Ihr seid, haben Euch glauben gemacht, Iht seiet keine Egoisten, sondern zu Idealisten («guten Menschen») berufen. Schüttelt das ab! Suchet nicht die Freiheit, die Euch gerade und Euch selbst bringt, in der «Selbstverleugnung», sondern suchet Euch Selbst, werdet Egoisten, werde jeder von Euch ein allmächtiges Ich”⁸⁸

[Milenios de cultura han oscurecido ante sus ojos lo que son realmente y les han hecho creer que no son egoístas, sino que están destinados a ser idealistas («buenos hombres»). ¡Sacúdanse eso! No busquen una libertad que los conduce a la propia negación, por el contrario, búsquense a ustedes mismos, vuélvanse egoístas, y que cada uno se convierta en un Yo omnipotente.]

Al contrario del prejuicio general en contra de Stirner, él no llama sólo a la destrucción, sino ante todo a la creación. Toda su filosofía está dirigida hacia la apropiación y la creación, o, más bien, hacia la autoapropiación y la autocreación. La libertad es un concepto negativo, ya que liberarse de algo es deshacerse de ello. Liberarse de un yugo, de las cadenas, está bien; pero ¿después? ¿Más "libertad"? Quien quisiera liberarse de todo, al final de cuentas se quedaría sin nada. Y eso no sólo es indeseable, sino imposible, como ya habíamos dicho anteriormente. Y aún la versión positiva de la "libertad" tiene que ver con el derecho, con lo que otros me han concedido la "libertad" de hacer. Ninguna de esas dos es mi libertad. La auténtica libertad es la que emana de mi poder, soy libre de hacer lo que puedo hacer. Mi libertad no es otra cosa que mi poder. Fuera de eso sólo hay imposición. Por el contrario, la apropiación es un concepto positivo, ya que es un acto de poder, en el cual se conquistan nuevas ideas y conocimientos, mas no de forma acumulativa ni fetichista, como lo haría un erudito, sino dominándolos, sacándoles provecho y sabiendo incluso desecharlos, en caso de ser necesario, cuando éstos ya no son útiles. El que no se sabe desprender de sus conocimientos no es un verdadero propietario, sino un simple poseído. Quien es realmente propietario no teme deshacerse de sus ideas, ya que puede apropiarse y sobre todo, crear más. La autoapropiación no es un proceso que se dé de una vez y para siempre. Es, por el contrario, un proceso continuo de creación y autocreación, en el cual me reconozco a mí mismo como mi propio creador y el de mi mundo.

88 *Ibíd.* pág. 181.

„Ich bin [nicht] Nichts im Sinne der Leerheit, sondern das schöpferische Nichts, das Nichts, aus welchem ich selbst als Schöpfer Alles schaffe.“⁸⁹

[Yo no soy la nada en el sentido de vacío, sino la nada creadora, la nada, a partir de la cual yo mismo, como creador, lo creó todo]

Sí, autoapropiarse, autocrearse es convertirse en "nada", en esa nada creadora, que es la condición de posibilidad de mi unicidad. Cada Único ha de reconocerse a sí mismo como esa nada creadora, y como poseedor de ese poder que le permite apropiarse de su creación, es decir, de sí mismo y de su mundo, derrumbando fantasmas, y haciendo a un lado el engaño y la hipocresía. Sólo entonces podrá decir: *Mir geht nichts über mich!*⁹⁰

4.3.4 Autoapropiación y educación

Menos conocido que *Der Einzige und sein Eigentum [El Único y su propiedad]*, y muchísimo más breve, pero no menos importante para nuestro tema, es el artículo de Stirner escrito en 1842 titulado: *Das unware Prinzip unserer Erziehung [El falso principio de nuestra educación]*. El tema principal del artículo es la controversia entre dos corrientes pedagógicas opuestas de aquellos tiempos: el "Humanismo" y el "Realismo". Básicamente, el "Humanismo" es la tradición de la educación erudita, más inclinada hacia las ahora llamadas justamente "humanidades"; mientras que el "Realismo" representa una educación más práctica, encaminada hacia las ciencias y la técnica. Esto no nos suena tan distante a nosotros, a pesar de tener más de siglo y medio de haber sido escrito. Sin embargo, eso no es lo que nos interesa del artículo, sino sus alusiones a la educación como proceso de autocreación, las cuales mostraré a continuación.

Casi al principio del artículo Stirner planea la siguiente pregunta:

„Bildet man unsere Anlage, Schöpfer zu werden, gewissenhaft aus, oder behandelt man uns nur als Geschöpfe, deren Natur bloß eine Dressur zuläßt?“⁹¹

89 *Ibíd.* pág. 5

90 *Idem.*

91 Stirner, *Das unware Prinzip unserer Erziehung*, Rudolf Geering Verlag, Dornach, 1997, pág. 19

[¿Se forman conscientemente nuestras habilidades para ser creadores, o se nos trata sólo como criaturas, cuya naturaleza no admite más que el adiestramiento?]

Si tuviéramos que responder a la pregunta nosotros, en este nuestro contexto, no cabría la menor duda: se nos forma como se adiestra a los caballos: para ser útiles a un cierto propósito. Se nos educa para ser herramientas útiles para una parte específica del proceso de producción. ¿Creadores? Eso no sirve para nada, no es socialmente productivo. En una sociedad capitalista, sacrificada al dios progreso y dirigida hacia el consumismo, la individualidad que representa el ser un creador es un peligro. Es por eso que desde hace unos dos siglos la educación se volvió universal y a cargo del Estado, para asegurarse que el adiestramiento se quedara bien plantado en la cabeza de cada uno de los individuos desde temprana edad. Sólo en una asociación de egoístas cabría una educación destinada a formar creadores, viendo en ello su más valioso recurso.

„Seid etwas Tüchtiges, so werdet ihr auch etwas Tüchtiges wirken; seid «jeder vollendet in sich», so wird eure Gemeinschaft, eure soziales Leben, auch Vollendet sein»⁹²

[Sean más capaces, y lograrán llevar a cabo cosas más capaces; sean «cada uno más perfecto en sí mismo», y su comunidad, su vida social será también más perfecta.]

Sin embargo, la educación que se imparte en la actualidad no parece tener mucho interés en esto. Y es que la educación está dirigida únicamente a saberes teóricos y técnicos, mientras que las cuestiones concernientes a la voluntad se dejan de lado, eso no se enseña en las escuelas; por lo menos oficialmente. Y ésa es la principal deficiencia de la educación que brinda el Estado: descuida la voluntad.

„Das rechte Wissen vollendet sich, indem es aufhört, wissen zu sein, und wieder ein einfacher menschlicher Trieb wird – der Wille.»⁹³

[El verdadero saber llega a su plenitud dejando de ser saber, y convirtiéndose de nuevo en un simple instinto humano – la voluntad]

92 *Idem.*

93 *Ibíd.* pág. 28

En realidad, la educación de Estado no le interesa en lo más mínimo formar, pero sí trata de domar la voluntad. Para ello, desvía los intereses de los individuos hacia los de innumerables fantasmas ante los cuales ha de arrodillarse. Se les implanta a los individuos la idea de que servir a causas ajenas a la suya es lo que está bien; ser egoísta, mal. Al fin y al cabo, el estado liberal da la oportunidad a cada quien de que se deje esclavizar por los fantasmas que elija ¡No se pueden quejar! Así que, mientras no estén en contradicción con su santa trinidad, el Progreso, el Derecho y la Ley, ni con su ídolo máximo, el Hombre, cada individuo puede autoengañarse y arrodillarse ante los fantasmas que le plazca.

Pero en realidad, estas deficiencias de la educación de Estado son parte de su misma naturaleza: no podría ser de otro modo. En las aulas no se puede hacer más que formar. Aún si se quisiera hacer algo más, sería de forma deficiente. Cada individuo es responsable de su propia realización.

„Die Einsicht muß aber allgemeiner werden, daß nicht die Bildung, die Zivilisation, die höchste Aufgabe des Menschen ausmacht, sondern die Selbstbetätigung.“¹⁹⁴

[Ha de generalizarse el punto de vista de que no es la formación, ni la civilización la tarea más elevada del hombre, sino la autorrealización.]

Evidentemente, la autorrealización no puede venir de fuera, nadie más nos la puede proporcionar, más que nosotros mismos. La tarea del educador debería ser facilitar las condiciones para permitir que este proceso se lleve cabo de la mejor forma posible, y no obstaculizarlo, como se hace en la mayoría de los casos.

„...nicht das Wissen soll angebildet werden, sondern die Person soll zur Entfaltung ihrer selbst kommen; nicht vom Zivilisieren darf die Pädagogik ferner ausgehen, sondern von der Ausbildung freier Personen, souveräner Charaktere; und darum darf der Wille, der bisher so gewalttätig unterdrückte, nicht länger geschwächt werden.“¹⁹⁵

[...no debe ser el saber el centro de la educación, sino la persona que ha logrado el

94 *Ibíd.* pág. 31

95 *Ibíd.* pág. 34

desarrollo de sí misma; la pedagogía no debe pretender civilizar, sino formar personas libres, caracteres soberanos; y con ello la voluntad, tan violentamente oprimida hasta ahora, no debe seguir debilitándose más]

Ésta es pues, en resumen, la idea de educación que tenía el tan temible Stirner: la autorrealización de los individuos, a través de un libre desarrollo de la propia voluntad. La formación de individuos autónomos, capaces y creadores, ocupados en su óptimo desarrollo personal, y que no fueran simples herramientas con conocimientos técnicos o formales, o sea, auténticos individualistas, apropiados de sí mismos.

Si bien en este artículo Stirner no es tan radical como en su obra principal (publicada dos años después), sí nos puede ilustrar bastante sobre cómo se aplica la idea de autoapropiación a la educación. Llegado este punto, no me queda más que pasar al concepto de desaprender que podemos encontrar en Stirner.

4.3.5 Concepto de desaprender resultante

Desaprender es, en la filosofía de Stirner, el destructor de fantasmas, el proceso de pasar de ser poseído a ser propietario. Esto quiere decir no dejarse dominar por los pensamientos, ideas, creencias, costumbres, tradiciones ni intereses que, convertidos en fantasmas, se posan sobre el individuo para hacerlo su esclavo, desviando sus verdaderos intereses y obligándolo a servir a causas ajenas a la suya, convirtiéndose en un falso individualista, ya sea engañado o hipócrita. La apropiación consiste en apropiarse del propio poder, única fuente verdadera de la auténtica libertad, y que me permite apropiarme de mí mismo y mis pensamientos, convirtiéndome ya no en su esclavo, sino en su propietario. Este proceso se consuma en la autoapropiación y la autocreación. Mas, como en los otros casos, no es un proceso único y acabado, sino un trabajo constante de creación, de la propia individualidad y del propio mundo. No se trata de “liberarse” de nada, sino apropiarse de todo. Desaprender es autoapropiarse y autocrearse, reconocerse a sí mismo como el creador y la criatura, como el Todo y la Nada; la última y más radical afrenta a la cultura: ser Único.

Capítulo 5: Hacia una pedagogía del desaprender

"Fais ce que tu voudras; parce que le gens libres, bien nés et bien éduqués, vivant en bonne compaigne, ont par nature un instinct, un aiguillon qui le pousse toujours à la vertu et les éloigne du vice, qu'ils appelaient honneur"

[Haz lo que te plazca; porque la gente libre, bien nacida y bien educada, viviendo en buena compañía, tienen por naturaleza un instinto, un incentivo que los empuja siempre hacia la virtud y los aleja del vicio, al que ellos llamaban honor.]

**Françoise Rabelais
Gargantua, Chapitre LV**

5.1. Concepto general de desaprender

Recapitemos los cinco conceptos de desaprender que hemos obtenido de los capítulos anteriores. En primer lugar, Lichtenberg nos enseñó a deshacernos de la erudición, entendida como la acumulación de pensamientos y opiniones ajenas, sin participación de nuestro propio pensamiento. Para ello, el método que propone es el escepticismo, que consiste en un trabajo de observación constante de nuestros hábitos epistemológicos. Se le puede llamar a esto, "pensar por sí mismo".

El "pensar por sí mismo" conecta a Lichtenberg con Schopenhauer, quien profundiza en dicha noción y le agrega la de "pensar para sí mismo". Estas dos nociones implican un fuerte compromiso intelectual que va más allá de la mera independencia de las opiniones ajenas: exigen el valor de pensar en contra de la moda, asumiendo realmente la tarea de filosofar, con la obligada renuncia a agradar. Ninguno de los dos critica la lectura en sí, sino la exageración en ella; no critican el conocimiento, pero sí la acumulación de datos de forma acrítica. Nos invitan a ser pensadores activos, y no meros contenedores de información.

Más allá de la erudición está el concepto de *Παιδεία*, que engloba distintos proyectos de formación del hombre que consistían en diversos contenidos específicos para llegar a un ideal. Epicuro criticaba todo tipo de *Παιδεία*, ya que consideraba como banal todo conocimiento que no ayudaba a la salud del alma. Desaprender la *Παιδεία* es dedicarse a la filosofía, entendida, por un lado, como la investigación de la naturaleza a partir de sí misma para deshacerse de los miedos del vulgo, y por otro dedicarse a la ética, que es la ciencia de la elección y el rechazo, de modo que el actuar no ha de estar guiado por preceptos morales establecidos, sino por la razón. Es, en pocas palabras, aprender a vivir.

Pero aún más allá de la *Παιδεία*, podemos entender a la cultura de un modo global, como todo el conjunto de conocimientos, costumbres, tradiciones, capacidades y hábitos que el hombre adquiere como miembro de la sociedad. La adquisición de esa cultura no sólo es inevitable, sino que también necesaria, ya que somos a la vez naturaleza y cultura. Sin embargo, a veces la cultura degenera los comportamientos naturales, haciendo daño a los hombres. La filosofía cínica, representada por Diógenes de Sinope, propone

deshacerse de los hábitos culturales que resultan contrarios a la naturaleza. No se trata de destruir la cultura, sino "reacuñarla". Ponen al perro como modelo de vida sencilla, ya que pese a vivir entre los hombres, no se contagia de sus vicios, y lleva una vida tranquila, satisfaciendo sus necesidades naturales, sin excesos ni defectos, que son resultados de la cultura, y no de las propias inclinaciones naturales. Es por ello que los cínicos confrontan a la cultura y sus costumbres que dividen a los hombres, exponiendo su relatividad, y desafiándola con la desvergüenza de su parte natural, biológica, común en todos los hombres, la cual toman como base para la reacuñación de la cultura.

Por último, aún más allá de hábitos y costumbres, la cultura genera fantasmas, que son ideas que se posan encima del individuo para poseerlo. El individuo se vuelve un poseído, ya que son esas ideas e intereses ajenos los que mandan sobre él, en lugar de lo contrario. Desaprender la cultura convertida en fantasmas significa pasar de ser poseído a ser propietario. Esto se logra apropiándose, en primer lugar, del propio poder, pues es lo único que me garantiza la propiedad real sobre cualquier otra cosa. Apropiarse del propio poder es, a la vez, autoapropiación, condición indispensable para la autocreación y la autorrealización, paradigma educativo que presenta Stirner, o sea el auténtico individualista, contrario al adiestramiento e instrumentalización del hombre llevados a cabo por la educación de Estado.

Hecha la recapitulación, la cuestión ahora es integrar esos cinco conceptos de desaprender en uno solo coherente que nos servirá de base para el esbozo de la pedagogía del desaprender. Pues bien, lo primero que hay que decir es que el desaprender no es un proceso que tenga un fin, que se lleve a cabo de una vez y para siempre, sino un trabajo constante de vigilancia y reacuñación. Es un camino de autocreación, que empieza con la autoapropiación, cuyo compromiso intelectual deja fuera la adopción de ideas ajenas como propias. Esto no quiere decir, de ninguna manera, cerrarse a toda influencia externa, pues eso sería ridículo e imposible, sino un cambio de enfoque en la forma en la que recibimos la información. No se trata de deshacerse de nada, sino apropiarse de todo, y ello implica tener completa independencia de las ideas, con lo cual se da rienda suelta al pensamiento, al pensar por sí y para sí mismo, lo cual sólo lo puede realizar un individualista, un auténtico individualista. Pero no es sólo un mero compromiso intelectual, ya que tiene consecuencias en el actuar, en la forma de vivir, ya que esta forma de pensar nos lleva a ver lo ridículos que llegan a ser los temores

y los prejuicios de la gente. Quien es propietario de su poder y de sí mismo, que piensa por sí y para sí, no guía su vida a partir de costumbres o tradiciones, creadoras de vicios, excesos e intereses falsos, como el consumismo, sino según se lo indique su propio pensamiento, eligiendo y rechazando según le convenga con respecto a sus propios intereses y sus inclinaciones naturales, reacuñando así la cultura, en beneficio propio, y a la vez común. Desaprender es la práctica fundamental de la filosofía, según la entiendo, sin la cual ésta no tiene sentido, y lo que la caracteriza. Si tuviese que proponer un criterio para definir la filosofía sería éste. Dejando de lado los contextos geográficos, económicos, culturales, sociales y cronológicos, la actividad crítica y destructiva, pero también propositiva y creadora que distingue al auténtico filósofo de los demás es: el desaprender. Y ahora lo presento como paradigma de una pedagogía.

Antes de pasar directamente al esbozo de la pedagogía del desaprender, quisiera hablar sobre el punto de partida y los fines de la educación, en general, para que se comprenda a cabalidad mi propuesta.

5.2. El punto de partida

La educación es, ante todo, un proceso. Se asume un punto de partida y uno de llegada. Así, por ejemplo, hay quienes asumen al hombre como una criatura salvaje y feroz por naturaleza. El trabajo de la educación es, entonces, domarlo y "civilizarlo" para que sea un miembro productivo de la sociedad; ése es su destino. Se asume que el individuo nace como una *tabula rasa*, dotado tan sólo de los instintos más elementales para sobrevivir, pero sin ningún conocimiento. Por ello se llegó a creer que había que atiborrarle la cabeza con todo el saber humano, pues para eso se desarrolló; así nació la erudición, que ve al individuo como un recipiente vacío que debe ser llenado, y cuyo contenido autónomo, si es que llega a tenerlo, carece totalmente de valor. Pero en una sociedad no todos hacen lo mismo, no todos pueden ser eruditos, sino que cada individuo ha de cumplir un papel distinto, para su correcto funcionamiento, por lo cual se llegaron a crear proyectos de formación del hombre (de los cuales la erudición sólo es uno de ellos) guiados según el ideal de cada gremio; así nació la *Παιδεία*, que asume al individuo como un ente que hay que formar para que llegue a ser algo más. Estos proyectos, entre los cuales está la erudición, son directivos, es decir, hay alguien que se pone en el lugar del educador y pretende dirigir el proceso que llevará al educando del punto A, lo que actualmente es, al punto B, lo que se pretende que llegue a ser.

Estos proyectos directivos son a lo que generalmente se le denomina educación, y que se imparten en las aulas de las escuelas hoy en día, dirigidas por las instituciones que se cree son especialistas en la materia. Sin embargo, la educación va más allá de esos proyectos de formación, y también entran en ella los aspectos de la cultura, entendida en su sentido más amplio, que se aprenden por observación, por el mero hecho de vivir en un determinado contexto cultural. Es por eso que yo entiendo a la educación como una serie de procesos de endoculturación a una estructura compleja de mecanismos epistemológicos y simbólicos, los cuales incluyen conocimientos tanto empíricos como abstractos, técnicas y habilidades, ya sean mentales o manuales, así como sistemas de valores y códigos de conducta. En pocas palabras, introducir al individuo en la cultura, como quiera que se quiera entender a esta última. Cada grupo cultural, e incluso cada proyecto de formación tienen los elementos antes señalados. Eso es lo que entenderé por educación.

Aún con la definición más amplia que he dado de educación, se conservan igualmente los dos elementos que había señalado al principio: un punto de partida, y uno de llegada. El problema de la educación entendida en su sentido más amplio, es que, por su propia naturaleza, no tiene bien claros ni el punto de partida ni el de llegada. Es por ello que surgieron proyectos concretos de formación, que tenían un poco más claros estos dos puntos. Sin embargo, puntos de partida y de llegada hay tantos como la imaginación pueda inventar, sobre todo en lo que se refiere al punto de llegada, si bien cada pretendido y autonombrado educador escoge los que más le agraden o le convengan de acuerdo con sus propios fines, y de acuerdo también con sus propias investigaciones, si bien ya todos tienen una idea preconcebida, dada por diversos supuestos teóricos y experiencias personales.

Así, por ejemplo, Alexander S. Neill parte del supuesto de que el hombre es bueno por naturaleza⁹⁶. Al modo de Rousseau, dice que el niño se vuelve "malo", es decir, que adopta conductas que socialmente se consideran como "malas"⁹⁷, debido a la influencia corruptora de los adultos, que desvía su natural tendencia hacia la bondad. Por ello, la mejor manera de proceder con ellos es darles libertad, siendo lo menos intrusivos posible en su desarrollo personal. Cabe aclarar que Neill no habla de una libertad absoluta, sin ninguna restricción, sino de una libertad que respete los límites donde empieza la libertad ajena. Summerhill no carece de reglas, pero éstas no se imponen desde arriba, haciendo la distinción entre los que mandan y los que obedecen, sino que se deciden en asamblea, donde participan alumnos y profesores por igual, sin preferencias. Con esa libertad regulada, y sin la influencia perniciosa de los adultos que les quieren inculcar sus ideas o descargar sobre ellos sus frustraciones, el niño se desarrolla de forma autónoma, dejando ver esa bondad natural que se logra en esas circunstancias ideales. Neill acepta el egoísmo natural del hombre⁹⁸, muy marcado sobre todo en los niños, pero muestra con su experiencia en Summerhill que ese egoísmo no tiene por qué perturbar la sana convivencia entre los individuos, si éstos no encuentran razones para reñir. Amor, libertad y aceptación son las claves para no desviar a los niños de su naturaleza bondadosa.

96 Cfr. Neill, A. S., *Summerhill. Un punto de vista radical sobre los niños*, traducción de Florentino M. Torner, Fonfo de Cultura Económica, México, 2010

97 Aunque Neill parece aceptar como objetivamente indeseables de las conductas "antisociales" que en la sociedad moderna se consideran como "malas", en realidad es muy crítico con cosas como el aseo personal, los modales y las tendencias a censurar las conductas sexuales.

98 "Egoísmo" en el sentido habitual del término.

Pese a la influencia positiva que supone para mí la obra de Neill, yo no comparto en absoluto el supuesto de que el hombre sea "bueno" por naturaleza. Eso es, para mí, un sinsentido, ya que tanto lo bueno como lo malo son relativos, y ponerle esos adjetivos a un niño es determinarlo a ser algo que no es. Los individuos no son ni buenos ni malos por naturaleza; simplemente son como son. Decir que son buenos por naturaleza es imponerles el destino de ser como nosotros suponemos que se es "bueno", querer que cumplan en sí mismos nuestros prejuicios sobre la bondad. Y lo que se salga de esos prejuicios nuestros es considerado ya como algo "desviado" o "malo", no perteneciente a la bondadosa naturaleza del ser humano. Yo parto de una visión del hombre más natural. Es un animal, con voluntad e intereses propios y una tendencia egoísta marcada, la cual lo va a llevar a ser agresivo, bajo ciertas circunstancias. La agresividad es algo natural, es un medio de defensa, y tratar de suprimirla da por lo general resultados inversos a los que se esperaban.

Freud en su ensayo *Das Unbehagen in der Kultur [El malestar en la cultura]* asume la agresividad como una disposición instintiva innata y no como el resultado de la "corrupción" de ninguna bondad natural⁹⁹. Según él, la cultura sería el resultado de la lucha en el hombre entre el instinto de vida y el instinto de destrucción, enfocado hacia el exterior. La moral es un *super-yo* cultural, que alienta el sentimiento de culpa en el individuo ya no sólo por sus actos, sino incluso por sus deseos. La cultura convierte la agresividad natural en culpa, y pretende obligar al individuo a amar a todos indiscriminadamente. Ésta es la causa del sufrimiento del hombre, de su malestar en la cultura. Pese a que la cultura al parecer surgió como un intento de mitigar sus sufrimientos, no ha logrado el cometido que se le encomendó y, lo que es más, parece que en realidad lo que ha hecho es sólo agravar el problema, añadiendo a los sufrimientos que ya tenía antes, los nuevos generados por la culpa¹⁰⁰.

„Das Gebot «Liebe deine Nächsten wie dich selbst» ist die stärkste Abwehr des menschlichen Aggression und ein ausgezeichnetes Beispiel für das unpsychologische Vorgehen des Kultur-Über-Ich. Das Gebot ist durchführbar"¹⁰¹

99 Cfr. Freud, Sigmund, *Das Unbehagen in der Kultur*, en: *Das Unbewußte Schriften zur Psychoanalyse*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1960.

100 Aunque en realidad es innegables que el avance material de la cultura ha aliviado muchos de los sufrimientos físicos del hombre, haciendo su vida más fácil y cómoda

101 Op. cit. pág. 412

[El mandamiento «Amarás al prójimo como a ti mismo» es el rechazo más intenso de la agresividad humana y constituye un excelente ejemplo de la actitud antipsicológica que adopta el super-yo cultural. Ese mandamiento es irrealizable]

El hombre es agresivo por naturaleza, y aún dentro de la cultura más avanzada y las relaciones sociales más reglamentadas, las relaciones siempre serán relaciones de poder. La agresividad siempre está presente, por muy "civilizado" que sea el hombre, aunque no todos los individuos nacen con una igual tendencia a la agresividad. En algunos está más acentuada que en otros. Pero siempre está ahí. Hacer como que no existe o condenarla como pecado no la hará desaparecer. Con esto no quiero justificar los modos extremos de agresividad y de violencia, en absoluto. Pero es que, como ya hemos visto, es justo la cultura la que lleva al exceso las tendencias naturales. Las influencias de la cultura no crean la agresividad, es verdad, pero sí la pueden intensificar. Cuando la agresividad se queda al nivel del egoísmo no es una agresividad extrema. Por otro lado, no hay nada más terrible que la agresividad de un poseído. ¡Cuántos hombres han muerto en nombre de una idea, de un ideal, de un fantasma! Nunca un individualista se lanzaría a matar a otros, o a dejarse matar él mismo por una causa ajena. Si todos fueran auténticos individualistas no habría guerras. Pero las hay, y son dirigidas por fantasmas.

Nos guste o no, la agresividad es una inclinación natural. Quienes defienden la bondad natural del hombre no se basan en hechos reales, o por lo menos verosímiles, sino en fantasías. Pero esto tiene su razón de ser, y es que, para llegar al fin que desean, no pueden partir de otra cosa. Siempre un punto de partida lleva consigo la implicación de un punto de llegada. En los asuntos de la educación, nadie asume un punto de partida sin tener ya una idea de a qué quiere llegar; eso es claro. Pero a la vez, la asunción de un punto de llegada siempre implica tener la expectativa de que los individuos pueden llegar a ser lo que se quiere hacer de ellos, es decir, que hay un punto de partida posible que reúne las características para llegar a culminar en el punto de llegada que se ha supuesto. Nadie tendría como paradigma un punto de llegada imposible, sabiendo que los individuos no pueden de ninguna forma llegar a ser lo que se espera. El punto de llegada y de partida está mutuamente implicados, y aunque se pueden diferenciar de modo analítico, en el hecho raramente, sino es que nunca, se piensan por separado. Por ello, ha llegado la hora de hablar del punto de llegada, de los fines de la educación.

5.3. Los fines de la educación

La educación es siempre un acto político. Quien pretende emprender un proyecto pedagógico no lo hace de forma "inocente" políticamente hablando; tal vez en ningún otro sentido. Ya sea para perpetuar un sistema o para desafiarlo, siempre hay un fin político, aunque algunas veces es más visible, y en otras está atenuado. Incluso en los más estrechos proyectos de formación del tipo *Παιδεία* hay fines políticos ocultos, aunque a veces no sean claros ni para su propio dirigente. Y es que los fines políticos no siempre son claros, pero siempre están ahí. Pero en los proyectos pedagógicos más amplios (que son los que me importan aquí, y a los que me referiré en adelante), por lo general siempre están bien claros los fines políticos. Ahora, hay distintos tipos de fines políticos, y distinguiré unos cuantos a continuación.

Con respecto a sus fines, los proyectos pedagógicos se pueden dividir en dos: autoritarios e idealistas. Los proyectos autoritarios buscan educar para usar; los idealistas buscan educar para liberar, sea como fuere que entiendan dicha liberación. Los proyectos autoritarios son llevados a cabo generalmente por los Estados¹⁰², dirigidos por instituciones supuestamente especializadas en el asunto, y llevados a cabo a través de la educación pública obligatoria. Son de carácter masivo y conllevan una inversión considerable, que un particular difícilmente podría costear. Todos parten del supuesto de que el hombre debe servir al Estado, y hay que formarlo de la mejor forma posible para que cumpla su cometido a la perfección. El fin de este tipo de educación es convertir a los individuos en masa, por medio de la homogeneización, para después convertirlos en herramientas que sirvan para mantener en funcionamiento el Estado. Pero no todas las herramientas son iguales, ni sirven para los mismos fines. Por ello, dependiendo del tipo de Estado, será el tipo de herramienta que quieran formar: el fascista quiere esclavos, el socialista servidores públicos, y el liberal asalariados. Se dirá que esto es muy reduccionista, ya que no todos los hombres en los dichos Estados desempeñan esos papeles, y es verdad, pero no se puede negar que ése es el fin previsto para las masas por los proyectos educativos autoritarios emprendidos por dichos Estados. Debido a nuestro contexto particular, el tipo de Estado liberal es el que más nos interesa, por lo que lo analizaré un poco más.

¹⁰²Aunque a veces también por instituciones privadas, mas coludidas con el Estado.

¿Qué es un asalariado? Es un hombre supuestamente dueño de su fuerza de trabajo, la cual pone a disposición de los capitalistas (esto es, aquellos que tienen la propiedad privada de los medios de producción) a cambio de un salario. Dicho de forma breve, es alguien que vende, o más bien, alquila su fuerza de trabajo. Pero no todas las fuerzas de trabajo valen lo mismo. No vale lo mismo la fuerza de trabajo de un simple obrero que la de un ingeniero petrolero. Y es que este último ha invertido para que su fuerza de trabajo valga más que la del primero. Pero ¿en qué ha invertido? Lo ha hecho en una mercancía extraña, que supuestamente eleva el valor de la fuerza de trabajo de quien la consume; esa mercancía se llama educación.

En el Estado liberal capitalista la educación es, como prácticamente todo, una mercancía. Aunque siendo más específicos, sería mejor decir que no estamos hablando de la educación en sí, sino más bien de la escolarización. Y es que son cosas muy distintas. La escolarización es la degeneración de la educación llevada a cabo por las instituciones del Estado: es la burocratización de la educación. En nuestra sociedad escolarizada no vale en realidad cuánto se sabe, sino cuántos papeles se tienen para pretender que se sabe¹⁰³. He dicho que la escolarización es una mercancía, sin embargo la escolarización pública obligatoria es impartida de forma gratuita, ¡pero sí que le cuesta al Estado! Es la forma en la que invierte en sus futuros instrumentos, que han de ser domados y amaestrados para ser buenos adoradores de los fantasmas en turno. En las aulas se les enseña cuál es su papel en la vida: trabajar y obedecer. Por otro lado, en las escuelas privadas, a los niños de clase alta se les enseña a mandar, porque ellos van a ser los jefes de mañana. Pero esto está reservado para quienes tienen para comprar una escolarización privada; los demás se han de conformar con lo que les ofrece el Estado. Así, se educa a una nueva generación que va a seguir reproduciendo las relaciones sociales que permiten al Estado liberal y al modo de producción capitalista existir. Pero no he dicho ¿cuáles son el punto de partida y el de llegada de la educación, o más bien, de la escolarización impartida por el Estado liberal? En ello radica toda su belleza. Bueno, pues según sus propios teóricos, se parte de la premisa de que todos los hombres son iguales ante el Estado; su punto de partida es la igualdad. Pero su punto de llegada es mantener la jerarquía de las clases sociales; su punto de llegada es la desigualdad. Igualdad en el ser, mas diferencia en el tener. Ésa es la lógica del liberalismo.

103Una cosa no excluye a la otra pero, la verdad es que un simple papel no prueba nada.

En cuanto al otro tipo de proyectos pedagógicos, a saber, los idealistas, los hay de muy variada índole. Por lo general son de iniciativa privada¹⁰⁴, aunque pueden aprovechar para su beneficio infraestructuras hechas originalmente para proyectos pedagógicos autoritarios. Por su naturaleza son de menor alcance que los autoritarios, aunque pueden tener una importancia considerable, como los tuvo Summerhill en sus mejores años y la Escuela Moderna de Francisco Ferrer Guardia a principios del siglo XX. Aún así, la cantidad de personas que pueden abarcar no se acerca ni un poco al alcance masificador de los proyectos autoritarios. Ésa es su principal desventaja. Otra desventaja es que, dada su diversidad, muchas veces es difícil la cooperación, e incluso la coexistencia de diversos proyectos. Cada uno tiene su propio ideal, que cree que liberará a todos los hombres. El socialista quiere socialistas, el cristiano, cristianos, y el anarquista, anarquistas. Todos creen tener la respuesta única. Pero, pese a estos inconvenientes, vale la pena seguir generando este tipo de proyectos que, pese a su corto alcance, tratan de luchar contra la imposición de los proyectos autoritarios.

Retomando a Neill. ¿Cuál es el fin del proyecto pedagógico de Summerhill? Crear individuos libres y felices. Ésa es su máxima aspiración. Es comprensible que, teniendo esto como fin, haya apostado por la bondad natural del hombre como su punto de partida. ¿De qué otra forma podría ser? Evidentemente no podía partir de la premisa de la maldad o agresividad innata del hombre para llegar a ese fin. O por lo menos hubiera sido muy forzado. Cada punto de partida implica su punto de llegada; y viceversa. He hablado de Neill, ya que es uno de los autores que más me han llamado la atención. Sin embargo, hay un sinnúmero de experiencias (y experimentos) pedagógicas muy interesantes provenientes de distintas corrientes ideológicas, las cuales vale la pena revisar como la ya mencionada Escuela Moderna de Ferrer Guardia o el proyecto pedagógico de Paulo Freire en Brasil. Mas no es éste el lugar indicado para hacerlo. Por ahora sólo espero que haya quedado claro a lo que me refiero con educación, su punto de partida y sus fines. Para dar por concluida esta parte, sólo me resta decir que en mi propuesta no hay un punto de llegada en sí, ya que se trata de un proceso sin fin. El proceso en sí sería el fin. El proceso de autoapropiación y autocreación del que ya he hablado. Pero esto lo desarrollaré más a continuación, ya que ha llegado por fin el momento de que hable de mi propuesta: la pedagogía del desaprender.

¹⁰⁴La expresión "iniciativa privada" tiene una muy mala fama, ya que se le asocia con proyectos de corte liberal/burgués. Sin embargo, simplemente se refiere a una iniciativa tomada por un particular, desvinculado de las instituciones gubernamentales.

5.4. Esbozo de la pedagogía del desaprender

Comenzaré por el punto de partida. He dicho que yo no considero al hombre de una forma ideal. No creo ni en la "bondad" ni en la "maldad" innata, ya que esos conceptos tan relativos carecen de sentido, y no son más que prejuicios. Imponer esos prejuicios a un individuo y aún agregar que son "por naturaleza" o innatos es partir ya de una base bastante débil. Asumo al hombre como lo que es, un animal, que aunque ha desarrollado una adaptación evolutiva llamada "razón", sigue siendo influido principalmente por sus instintos y necesidades naturales, por su voluntad. Al carecer el ser humano de gran fuerza física en comparación con otros animales, la razón desarrolló la cultura como medio de defensa contra la naturaleza amenazante. Así, el hombre desarrolló armas para defenderse de otros animales (incluidos otros hombres) y cazar, desarrolló la agricultura, para tener más seguro su sustento y, lo más importante, desarrolló la moral, que a lo largo del tiempo se convierte en tradiciones y costumbres. Esto le sirve para regular las relaciones con sus semejantes en su comunidad, y evitar que se maten entre ellos. Esto no es, en el fondo, otra cosa más que una adaptación evolutiva para asegurar la supervivencia de la especie. Pero el hombre no es todo razón, y sus impulsos naturales lo llevan a tener a veces conductas que culturalmente se fueron considerando como "malas", generando la culpa. Para tratar de contrarrestarlas, la cultura se fue alejando cada vez más de la naturaleza y hasta el punto en que la llegó a contradecir; de esta manera se formó la dicotomía naturaleza-cultura. Se empezó a considerar a lo antinatural como algo elevado, "espiritual", lo propio y más adecuado para el hombre. Las religiones ascéticas, así como la religión cristiana, junto a su progenitor malquerido, el judaísmo, y a su hijo ilegítimo, el islam, constituyen quizás los ejemplos más radicales de esta lucha contra la naturaleza humana. Pero ni siquiera milenios de cultura han apagado los impulsos naturales del hombre, no han logrado callar la estridente y potente voz de la voluntad. Aunque la razón haya desarrollado la cultura, la voluntad clama desde el interior del hombre por su liberación, y cuando realmente se libera toda la agresión reprimida es una cosa terrible. Más allá de la cultura entendida en su sentido amplio, muchos proyectos pedagógicos concretos buscan controlar, contrarrestar, o incluso eliminar esta parte del hombre. ¡La erudición busca convertirlo en una enciclopedia andante, carente de voluntad! La civilización, la cultura, debe dominar la parte salvaje del hombre. Mas nunca lo han logrado.

¿Habría que encerrarla entonces con cerrojos aún más fuertes, encadenarla y subyugarla hasta que no se pueda liberar? ¡Inútil, se volvería a liberar! Siempre lo hace ¿Habría que luchar entonces con ella sin cesar hasta derrotarla definitivamente? ¡Imposible, no se la puede vencer a menos que te mates tú con ella! Y aún así, vive en otros miles de millones de individuos. ¿Hay que resignarnos, pues, a un futuro oscuro, sin poder llegar a cumplir nunca el objetivo de nuestra amada cultura? ¿No es eso pesimismo y negatividad ante el porvenir de nuestra pobre especie? ¡Qué va! La razón nació de la misma naturaleza humana, así que la pregunta que realmente nos debemos hacer es: ¿por qué confrontarlas? ¿No seríamos acaso más fuertes, más capaces y poderosos si aprendiéramos a conciliarlas, a hacerlas trabajar juntas para nuestro beneficio? ¿Cómo se logra eso? Fácil, he venido hablando de ello desde hace mucho: el desaprender es la unión de la razón y la voluntad. ¿En qué sentido? Apropiarnos de nuestro poder significa justamente dejar de luchar contra nuestra propia voluntad, hacerla nuestra propiedad realmente y ponerla a nuestro servicio, al servicio de nuestros auténticos intereses, nacidos de ambas partes, y que ahora ya no se contraponen; sí, desaprender como autoapropiación es el pacto de alianza entre el pensamiento y la fuerza, la razón y la voluntad, conciliadas ahora y puestas a nuestro servicio, en lugar de estar luchando entre ellas, con nosotros en medio como simples espectadores de una batalla entre dos bandos rivales. ¡Apropiate de tus capacidades, de tu razón y tu voluntad y ponlas a tu servicio! Por otro lado, reacuñar la cultura a partir de la naturaleza, significa que la razón acepta las críticas de la naturaleza, y está dispuesta a cambiar lo que sea necesario en vez de fijarse neciamente como tradiciones o costumbres. Pero para ello hace falta el conocimiento de esa naturaleza, de ese orden natural, pues sólo conociéndolo podremos darnos cuenta de esas fallas de la razón, convertidas en prejuicios y falsas creencias. Pero la relación simbiótica entre naturaleza y cultura no pone a una por encima de la otra, así que no sólo la razón debe escuchar a la naturaleza, sino que también al revés: el desarrollo de la ética, es decir, de habilidad de la elección y el rechazo no significa otra cosa más que la naturaleza escucha los consejos de la razón. En ese estado de autoapropiación, ya ni la razón sirve a la voluntad ni la voluntad a la razón. No se arruina el espíritu por la carne ni el cuerpo sufre a costa del goce del espíritu, sino que se complementan. Se trata de la creación de un nuevo individuo más fuerte y capaz, realmente listo para pensar por sí y para sí, listo para asumir el compromiso que se requiere, pues de otra forma es imposible hacerlo.

¿Cuál sería el fin de una pedagogía del desaprender? Ya lo he dicho antes: no hay un fin específico. El proceso mismo es la finalidad, y no tiene fin. No se le puede imponer ningún fin a nadie. Pero si tuviera que enunciar un fin para mi proyecto pedagógico, diría que: la finalidad de la pedagogía del desaprender es que cada quien, sin engaños, hipocresías o imposiciones, sea lo que realmente es, que no es otra cosa que el autoconocimiento, la autoapropiación y autorealización: ser la mejor versión posible de sí mismo. En efecto, nadie puede ser algo distinto de lo que es, y en caso de intentarlo, no le resta nada más que la charlatanería y la mediocridad, como aquellos monos vestidos con piel de león, aparentando ser el poderoso Heracles. ¿Cómo saber lo que se es, aquello único y particular que es distinto de todo lo demás? Cónocete a ti mismo, en tu particularidad. La autoapropiación implica autoconocimiento, y eso sólo lo puede lograr un individuo que realmente piensa por y para sí, y no para los demás. ¡Un poseído no conoce ni siquiera sus propios intereses, ya que trabaja para los que otros le han impuesto! Aplicar el desaprender en todos los aspectos de nuestra vida, de lo pequeño a lo grande, nos encamina en este proceso de autocreación. Mientras que la mayoría de los proyectos pedagógicos suelen trazar caminos, cómo llegar del punto A al B, o simplemente la forma más rápida y eficiente de completar un camino ya determinado anteriormente, la pedagogía del desaprender dice: cada quien debe hallar su propio camino. Quien no lo haga está destinado a no ser más que un instrumento para los demás.

¿Cómo se podría educar a alguien en la pedagogía del desaprender? Ciertamente es algo muy distinto a la escolarización, a la educación burocratizada, por lo que no puede ser llevado a cabo por medio de instituciones. Aunque, como he señalado antes, no se excluye la posibilidad de que se pueda hacer uso de infraestructura creada para otros fines, aunque no es lo más deseable. No se puede tampoco trazar programas, ya que el desaprender no se trata de contenidos, sino de un "método", por decirlo de alguna manera. En realidad, esta más formado con lo que se podría denominar "formación del carácter", aunque no se agota en ello. Una forma de decirlo sería, parafraseando a Margaret Mead: enseñar cómo pensar, no qué pensar¹⁰⁵. Y eso es algo en verdad complicado. Y más en el contexto de mi propuesta, pues no se trata de pensar a secas, sino pensar por y para sí mismo. No es algo que se pueda enseñar, en sentido estricto, aunque sí tal vez mostrar. El auténtico filósofo es un educador de la humanidad, ya que es

¹⁰⁵Cfr. Mead, Margaret, *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*, traducción de Elena Dukelski Yoffe, Editorial Planeta-De Agostini, Barcelona, 1985, pág 227.

una muestra de este tipo de proceder, y servirá de ejemplo e inspiración para quien lo sepa apreciar. Pero asumir el desaprender como un proyecto pedagógico va mucho más allá de eso, claro está. Asumirse como un educador, siguiendo el método del desaprender, no es pretender enseñarle nada a nadie, sino verse a sí mismo como un guía, que ha de ayudar a otros a llegar al camino correcto: a su propio camino. Es proporcionar las condiciones necesarias para que se logre la autoapropiación; y nada más. Aunque no es poca cosa. No se trata de aislar a los individuos de las "malas influencias" como lo intentó hacer Neill en la sociedad artificial de Summerhill, sino prepararlos para que puedan recibir dichas influencias de un modo que no afecte a su individualidad. No es esperar que todos se vuelvan filósofos, pues no todos tienen la capacidad creadora que se requiere, sino lograr que cada individuo desarrolle de la mejor forma posible su propia forma de ser. En cuanto a la aplicación, diría que cada caso es distinto. El verdadero educador se debe adaptar a los individuos, y no al revés. Se debe tener el suficiente criterio (y creatividad) para adaptarse a cada situación y saber cuál es la mejor forma de proceder. Puesto que esto sólo es un esbozo, y no un proyecto pedagógico en sí, no puedo decir mucho más al respecto.

Sólo me resta hacer una última acotación. Si se me presentara la disyuntiva: ¿disciplina o libertad? Yo contestaría: ninguna de las dos en extremo. Si se piensa que la disciplina es necesariamente contraria a la libertad, es porque se están viendo las cosas de un modo muy superficial. Con disciplina se pueden formar individuos autónomos. Pero no es lo mismo disciplina que autoritarismo, ni intromisión. Y la libertad no es una suerte de "eter" en el que nos hallemos flotando y que haya que presuponer. Por el contrario, la auténtica libertad es aquella que se consigue con la autoapropiación. Es ese estado, momentáneo y efímero, en el que nos hallamos sin yugos, sin fantasmas sobre nosotros. Asumir el desaprender es querer extender ese momento lo más posible. Pero ello no siempre es fácil. Para ello hay que estar adecuadamente entrenado; y para ello se requiere disciplina. La mayoría de los autores que están totalmente en contra de la disciplina fueron formados en escuelas religiosas ultra disciplinarias, por lo que esa disposición no es más que el fantasma de su infancia, por el que aún eran atormentados, y al cual le opusieron un ídolo, llamado "libertad", que no es otro que aquél tipo de "eter" del que hablamos antes.

¡Cread un ídolo y os pondréis un yugo!

Conclusión

Sin pretender haber sido original, he presentado mi propuesta. Espero haber cumplido con lo que prometí al principio y haber demostrado la pertinencia y posibilidad de la tesis que planteé: *Un paradigma pedagógico realmente funcional para nuestros tiempos debe tener como base el concepto de "desaprender", el cual se introduce en la teoría pedagógica cuando se aborda a partir de la metodología filosófica, la cual está basada justamente en dicho concepto.* Creo que mi propuesta tiene pertinencia en nuestros tiempos, en los cuales el principal problema muchas veces es, no la falta, sino el exceso de información, y la poca habilidad para discriminarla. Espero que por lo menos haya quedado claro el proyecto, o el esbozo del proyecto, pues por el momento es lo único que puedo ofrecer.

Una última reflexión. Si tuviera que comparar el desarrollo de un proyecto pedagógico con la construcción de una casa, lo que he hecho en este trabajo no sería más que la simple intención de construirla. Hemos imaginado cómo sería, qué forma nos gustaría que tuviera, e incluso nos podríamos atrever a pensar dónde iría una ventana o un apagador. Pero no es más que imaginación. Sin un lugar, sin materiales, e incluso aún sin los planos: el puro pensamiento de su construcción. Sin embargo, el deseo de llevar a cabo el proyecto es por lo que se empieza, y sólo hace falta el poder suficiente para llevarlo a cabo. El siguiente paso lógico sería encontrar un terreno adecuado, en el cual se puedan plantar fuertemente los cimientos y sólo después de eso comenzar a planear. Pero, a diferencia de un edificio, cuando se emprende un proyecto pedagógico se sabe que es de por vida. Se podría abandonar, mas nunca terminar. Con la culminación de este trabajo he dado el primer paso del proyecto, que es el mero pensamiento y deseo de comenzar. He descubierto que éste es mi camino, y lo seguiré pese a todo. Si mi poder y mi fuerza me lo permiten, llegaré a desarrollar el proyecto hasta sus máximas consecuencias. Y aún cuando el fantasma del miedo al fracaso intente frenar mis intentos, me impondré a él y lo doblegaré, como si de mi peor enemigo se tratara.

Mir geht nichts über mich!

Ὁ οἶος κύων

Apéndice

Aforismos de Lichtenberg

KA 262

Alles gelernt, nicht um es zu zeigen, sondern um es zu nutzen.

[Aprenderlo todo, no para mostrarlo, sino para usarlo.]

B 21

Der Pöbel runiert sich durch das Fleisch das wider den Geist, und der Gelehrte durch den Geist dem zu sehr wider den Leib gelüstet.

[El pueblo se arruina por preferir la carne al espíritu, y el erudito por darle mucho más preferencia al espíritu sobre el cuerpo]

B 223

Leute werden oft Gelehrte so wie manche Soldaten werden, bloß weil sie zu keinem andern Stand taugen, ihre rechte Hand muß ihnen Brod schaffen, sie legen sch, kann man sagen, wie die Bären im Winter hin und saugen aus der Tatze.

[Frecuentemente las personas se vuelven eruditos por lo mismo que algunos se vuelven soldados, y es que simplemente no sirven para otra cosa, su mano derecha le proporciona el pan, y podría decirse que se tienden como los osos en invierno y se lamen la zarpa.]

B281

Die Hypothesen einiger Neuern laufen noch nicht gegen die Erfahrung, aber ich fürchte die Erfahrungen werden einmal gegen *sie* laufen.

[Las hipótesis de algunos innovadores no van aún en contra de la experiencia, pero temo que en algún momento la experiencia vaya en contra de ellas.]

C 194

Ich habe sehr oft schon darüber nachgedacht, worin sich eigentlich das größte Genie von dem gemeinen Haufen unterscheidet. Hier sind einige Bemerkungen, die ich gemacht habe. Der Gewöhnliche Kopf ist immer der herrschende Meinung und der herrschenden Mode konform, er hält den Zustand in dem sich alles jetzt befindet für den einzig möglichen und verhält sich leidend bei allem. Ihm fällt nicht ein, daß alles von der Form der Meublen bis zu feinsten Hypothese hinauf in dem großen Rat der Menschen geschlossen werden, dessen Mitgeleid er ist. Er trägt dünne Sohlen an seinen Schuhen, wenn ihm gleich die spitzen Steine die Füße wund drücken, er läßt die Schuh-Schnallen sich durch die Mode bis an die Zehen rücken, wenn ihm gleich der Schuh öfters stecken bleibt. Er denkt nicht daran, daß die Form des Schuhs so gut von ihm abhängt, als von den Narren, der sie auf elendem Pflaster zuerst dünne trug. Dem großen Genie fällt überall ein: *könnte auch dieses nicht falsch sein?* Er gibt seine Stimme nie ohne Überlegung. Ich habe einen Mann von großen Talent gekannt, dessen ganzes Meinungs-System, so wie sein Meubeln-Vorrat, sich durch eine besondere Ordnung und Braucharbeit unterschied, er nahm nichts in sein Haus auf, wovon er nicht den Nutzen deutlich sah, etwas anzuschaffen, bloß weil es andere Leute hatten, war ihm unmöglich. Er dachte, so hat man ohne mich beschlossen, daß es sein soll, vielleicht hätte man anders beschlossen, wenn ich mit dabei gewesen wäre. Dank sei es diesen Männern, daß sie zuweilen wenigstens wieder einmal schütteln, wenn es sich setzen will, wozu unsere Welt noch zu jung ist. Chineser dürfen wir noch nicht werden. Wären die Nationen ganz von einander getrennt, so würden vielleicht alle obgleich auf verschiedenen Stufen der Vollkommenheit zu dem sinesischen Stillstand gelangt [sein].

[Frecuentemente he meditado sobre en qué se diferencian los grandes genios del común de la masa. He aquí algunas observaciones que he hecho. La cabeza corriente está siempre conforme con las opiniones y las modas dominantes, toma la situación en la que se encuentran ahora todas las cosas como la única posible y se comporta de forma pasiva ante todo. No se le ocurre que todo, desde la forma de los muebles hasta la más

una hipótesis se ha decidido en el gran Consejo de los hombres, del cual él mismo es participante. Trae suelas finas en sus zapatos, aunque las piedras filosas le hagan llagas en los pies, manda hacer sus zapatos según la moda, con la hebilla hasta la altura de los dedos, aunque se le salgan constantemente. No piensa en que la forma del zapato depende tanto de él como del loco que por primera vez llevó suela fina sobre un terreno miserable. Al gran genio se le ocurre siempre la pregunta: *¿no podría esto también ser falso?* Nunca da su voto sin reflexión. Conocí a un hombre de gran talento, cuyo sistema de opiniones completo, así como sus muebles, se distinguían por un orden y una utilidad especiales, no metía en su casa nada a lo que no le viera una utilidad clara, adquirir algo tan sólo porque los demás lo tenían, le parecía imposible. Pensaba: han decidido sin mí que esto debe ser así, quizás hubieran decidido otra cosa si hubiera estado yo ahí. Hay que agradecer a estos hombres, que por lo menos menean la cabeza una y otra vez cuando se quiere imponer algo, para lo que nuestro mundo es aún muy joven. No podemos aún volvernos chinos. Si estuvieran las naciones completamente separadas unas de otras, quizás habrían llegado todas, en diferentes grados de perfección, a la inacción china.]

D68

Das ist wahr, meine Schuh kann ich mir nicht selbst machen, aber ihr Herrn, meine Philosophie laß ich mir nicht zuschreiben. Meine Schuh will ich mir allenfalls selbst machen lassen, das kann ich selbst nicht.

[Es verdad que no me puedo hacer yo mismo mis zapatos, pero, señores, no dejaré que nadie prescriba mi filosofía. Mis zapatos sí los mando hacer, ya que no los puedo hacer yo mismo.]

D 121

Laß dich nicht anstecken, gib keines andern Meinung, ehe du sie dir anpassend gefunden, für deine aus; meine lieber selbst.

[No te dejes contagiar, no des ninguna opinión ajena por tuya antes de comprobar que se adapta a ti; mejor da las tuyas propias.]

D 204

Heutzutage haben wir schon Büchern von Büchern und Beschreibungen von Beschreibungen.

[Hoy en día ya tenemos libros sobre libros y descripciones sobre descripciones]

D264

Wir dürfen von Philosophen kaum sprechen. Wir bringen kaum ein Dutzend in Europa auf, die übrigen sind Magistri Doktoren und Professoren der Philosophie – Die Alten sind wohl über uns 1) weil sie nicht immer nachahmten, 2) den Systemsgeist nicht hatten, 3) mehr Sachen als Wörter lernten, 4) freier waren, 5) nicht so viel ums Brod schreiben, 6) die Natur mehr sahen. Wer heute sich vor dergleich hütet, ich weiß nicht warum er den Alten nicht beikommen, warum und wie die Natur sich erschöpft haben sollte.

[Podemos hablar poco de filósofos. Apenas reunimos una docena en Europa, los demás son doctores y profesores de filosofía. Los antiguos están muy por encima de nosotros: 1) porque no siempre imitaban; 2) no tenían un espíritu sistemático; 3) aprendían más cosas que palabras; 4) eran más libres; 5) no escribían tanto por dinero; 6) observaban más la naturaleza. Quien hoy en día tuviera los mismos cuidados, no veo porque no podría alcanzar a los antiguos, ni por qué o cómo la naturaleza se habría agotado.]

D 451

Der Mann hatte so viel Verstand, daß er fast zu nichts mehr in der Welt zu gebrauchen war.

[El hombre tenía tanto entendimiento, que casi no podía ser usado para nada más en el mundo]

D 452

Ich kenne die Leute wohl, die ihr meint, sie sind bloß Geist und Theorie und können sich keinen Knopf annähen. Lauter Kopf und nicht so viel Hand als nötig ist einen Knopf anzunähen.

[Conozco bien a la gente a la que se refieren, son puro espíritu y teoría y no pueden ni coserse un botón. Mucha cabeza y ni la mano suficiente para coserse un botón.]

E 418

Die gar subtilen Männer sind selten große Männer, und ihre Untersuchungen sind meistens eben so unnütz als sie fein sind. Sie entfernen sich immer mehr vom praktischen Leben, dem sie immer näher kommen sollten. So wie die Tanzmeister und Fechtmeister nicht von der Anatomie der Beine und der Hand abfängt, so läßt sich gesunde brauchbare Philosophie auch viel höher als jene Grübeleien anfangen. Der fuß muß so gestellt werden, denn sonst würde man umfallen, und dieses muß man glauben, denn es wäre absurd es nicht zu glauben, sind sehr gute Fundamente. Die Leute, die nicht weiter gehen wollen, mögen es tun, sie müssen aber ja nicht denken, daß sie etwas großes tun, denn sie finden doch nur, wenn ihnen alles gelingt, was der vernünftige Mann schon lange vorher wußte. Der Mann, der noch einmal den 12^{ten} Grundsatz des Euklides demonstriert, verdient allenfalls den Namen eines sinnreichen Mannes, zur erweiterung der Grenzen der Wissenschaft wird er nichts beitragen, was er nicht ohne diese Erfindung auch hätte tun können. Aber den Zweifler zu widerlegen, die widerlegt ihr wahrhaftig nicht, denn welches Argument in der Welt wird den Mann überzeugen können, der einmal Absurditäten glauben kann? Und verdient denn jedermann wiederlegt zu werden, der wiederlegt sien will? Selbsts die größten Schläger schlagen sich nicht mit jedem, der sie herausfordert. Dieses sind die Ursachen, derenwegen die Beattische Philosophie Achtung verdient, sie ist nicht eine ganz neue Philosophie, sondern sie fängt nur höher an. Sie ist nicht die Philosophie des Professors, sondern des Menschen.

[Los hombres muy sutiles raras veces son grandes hombres y sus descubrimientos son tan inútiles como finos. Siempre se alejan de la vida práctica, a la cual deberían acercarse. Así como el maestro de danza o de esgrima no empiezan por la anatomía de las piernas o la mano, una filosofía sana y útil debería empezar muy por arriba de aquellas sutilezas. «El pie debe ponerse así para no caerse» y «esto debe creerse, ya que sería absurdo no creerlo» son buenos fundamentos. La gente que quiera ir aún más allá, que lo haga si gusta, mas no debe pensar en absoluto que hace algo grande, pues sólo habrán hallado, si es que lo logran, lo que el hombre sensato ya sabía desde mucho antes. El hombre que demuestre de nuevo el teorema 12 de Euclides merecerá en el mejor de los casos el apelativo de hombre ingenioso, mas no habrá contribuido a ampliar los límites de la ciencia, más de lo que hubiera podido hacer sin ese descubrimiento. Pero rebatir al escéptico no lo conseguirán, pues ¿que argumento en el mundo podrá convencer a un hombre que puede creer absurdos? Además ¿merece ser rebatido todo aquel que quiera ser rebatido? Ni siquiera los más grandes buscapiques se pelean con todos los que los desafian. Es por estas causas que la filosofía de Beattie merece respeto, no es una filosofía completamente nueva, pero empieza más alto. No es la filosofía de los profesores, sino de los hombres.]

E 425

Die wirklichen Philosophen und die titulären.

[Los filósofos verdaderos y los titulares.]

E 467

Leute, die sehr viel gelesen haben machen selten große Entdeckungen. Ich sage dieses nicht zu Entschuldigung der Faulheit, denn Erfinden setzt eine weitläufige Selbstbetrachtung der Dinge voraus, man muß mehr sehen als sich sagen lassen. Assoziation.

[La gente que ha leído mucho raras veces hacen grandes descubrimientos. No digo esto

para disculpar la pereza, pues inventar presupone vastas consideraciones propias sobre las cosas, uno debe observar más que simplemente escuchar. Asociación.]

F 170

Warum die Menschen so wenig behalten können was sie lesen ist, daß sie so wenig selbst denken, wo ein Mensch was andre gesagt haben gut zu wiederholen weiß, hat er gewöhnlich selbst viel nachgedacht, wenn sein Kopf anders nicht ein bloßer Schrittzähler ist, und dergleichen sind manche Köpfe, die des Gedächtnisses wegen Aufsehen machen.

[El por qué los hombres pueden retener tan poco lo que leen es que han pensado muy poco por sí mismos. Cuando un hombre sabe repetir bien lo que otro ha dicho generalmente es porque él mismo ha meditado mucho y su cabeza no es simplemente un cuentapasos, como lo son algunas cabezas, cuya memoria llama la atención.]

F 439

Man empfiehlt Selbst-Denken oft nur um die Irrtümer anderer beim Studieren von Wahrheit zu unterscheiden. Es ist ein Nutzen, aber ist das alles? Wie viel unnötiges Lesen wird uns erspart. Ist denn Lesen Studieren? Es hat jemand mit großem Grunde der Wahrheit behauptet, daß die Buchdruckerei Gelehrsamkeit zwar mehr als ausgebreitet aber im Gehalt vermindert hätte. Das viele Lesen ist dem Denken schädlich. Die größten Denker, die mir vorgekommen sind, waren gerade unter allen den Gelehrten die ich habe kennen gelernt die, die am wenigsten gelesen hatten. Ist denn Vergnügen der Sinne gar nichts?

[Frecuentemente se recomienda pensar por sí mismo sólo para distinguir los errores de los demás al estudiar. Eso es útil, pero ¿es eso todo? ¿Cuántas lecturas innecesarias nos evitaríamos? ¿Es pues leer estudiar? Alguien a afirmado, con mucha razón, que la imprenta ha extendido la erudición, mas en detrimento de los contenidos. Leer mucho es perjudicial para el pensamiento. De entre los eruditos que he conocido, recuerdo que los más grandes pensadores eran los que habían leído menos. ¿Es que no es nada el placer de los sentidos?]

F 578

Alle Unparteilichkeit ist artifizuell. Der Mensch ist immer parteiisch und tut sehr recht daran. Selbst Unparteilichkeit ist parteiisch. Er war von der Partei der Unparteiischen.

[Toda imparcialidad es artificial. El hombre siempre es parcial y hace bien. La misma imparcialidad es parcial. Él era del partido de los imparciales.]

F 1085

Das viele lesen hat uns eine gelehrte Barbarei zugezogen.

[El mucho leer nos ha generado una docta barbarie.]

G 82

Es gibt wirklich sehr viele Menschen, die bloß lesen, damit sie nicht denken dürfen.

[Hay realmente muchos hombres, que leen simplemente para no tener que pensar.]

G 116

Es ist jeder Zeit eine sehr traurige Betrachtung für mich gewesen, daß in den meisten Wissenschaften auf den Universitäten so vieles vorgetragen wird, das zu nicht dienst, als junge Leute dahin zu bringen, daß sie es wieder lehren können. Griechisch wird gelehrt, auf daß man es wieder lehren könne; und so geht es vom Lehrer zum Schüler, der, wenn er gut einschlägt, höchstens wieder Lehrer wird und wieder Lehrer zieht.

[Siempre ha sido para mí una consideración bastante triste que en la mayoría de las ciencias impartidas en las universidades se enseñen tantas cosas que no sirven para nada, más que para que los jóvenes las puedan volver a enseñar. El griego se enseña

para que se pueda volver a enseñar; y así pasa de maestro a alumno el cual, en el mejor de los casos, se volverá maestro y formará más maestros.]

H 30

Vieles lesen macht stol und pedantisch; viel sehen macht weise, verträglich und nützlich. Der Leser baut eine einzige Idee zu sehr aus; der andere (der Weltseher) nimmt von allen Ständen etwas an, modelliert sich nach allen, sieht, wie wenig man sich in der Welt um den abstrakten Gelehrten bekümmert, und wird ein Weltbürger.

[Leer mucho hace orgulloso y pedante; ver mucho hace sabio, sociable y útil. El lector se construye una sola idea de la realidad; el otro (el observador del mundo) toma algo de cada situación y se amolda a todo, ve lo poco que se preocupan en el mundo por el erudito abstracto y se vuelve un ciudadano del mundo.]

K 188

Ich glaube, man treibt in unsern Tagen die Geschichte der Wissenschaften zu minutiös, zum großen Nachteil der Wissenschaft selbst. Man liest es gerne, aber wahrlich es läßt den Kopf zwar nicht leer, aber ohne eigentlicher Kraft; eben weil es ihn so voll macht. Wer je den Trieb in sich gefühlt hat, seinen Kopf nicht anzufüllen, sondern zu stärken, die Kräfte und Anlagen zu entwickeln, sich auszubreiten, der wird gefunden haben, daß es nichts Kraftloseres gibt, als die Unterredung mit einem so genannten Literator in der Wissenschaft, in der er nicht selbst gedacht hat, aber tausend historisch-literarische Umständchen weiß. Es ist fast als Vorlesung aus einem Kochbuch, wenn man hungert. Ich glaube auch, daß unter denkenden, ihren eigenen und eigentlichen Wissenschaft Wert fühlenden Menschen die so gennante Literärgeschichte nie ihr Glück machen wird. Diese Menschen rasonieren mehr, als sie sich darum bekümmern, zu wissen, wie andere Menschen rasoniert haben. Was das Traurigste bei der Sache ist, so findet man, daß, so wie die Neigung an literarischen Untersuchungen in einer Wissenschaft wächst, die Kraft zu Erweiterung der Wissenschaft selbst abnimmt, allein der Stolz auf den Besitz der Wissenschaft zunimmt. Solte Leute glauben sich in Besitz der Wissenschaft selbst zu sein,

als die eigentliche Besitzer. Er ist gewiß eine sehr gegründete Bemerkung, daß wahre Wissenschaft ihre Besitzer nie Stolz macht, sondern bloß die von Stolz sich aufblähen läßt, die aus Unfähigkeit, die Wissenschaft selbst zu erweitern, sich mit Aufklärung ihrer dunkeln Geschichte abgeben, oder alles herzu erzählen wissen, was andere getan haben, weil sie diese größtenteils mechanische Beschäftigung für Übung der Wissenschaft selbst halten. Ich könnte dieses mit Exempeln belegen, aber das sind odöse Dinge.

[Creo que en nuestros días se trata la historia de la ciencia muy minuciosamente, en gran detrimento de la ciencia misma. A la gente le gusta leerla, pero aunque en realidad no deja la cabeza vacía, la verdad es que sí la deja sin auténtica fuerza, justo por lo mucho que la llena. Quien ha sentido alguna vez en sí el impulso de no llenar, sino fortalecer su mente, de desarrollar sus fuerzas y talentos, de ampliarlos, habrá encontrado que no hay nada más debilitante que una entrevista con un denominado literato de la ciencia, en la cual no ha pensado, pero de la cual sabe miles de detalles históricos y literarios. Es casi como leer un libro de cocina cuando se está hambriento. También creo que la denominada historia literaria jamás tendrá éxito entre los hombres pensantes, que sienten su valor y el de la auténtica ciencia. Estos hombres razonan más de lo que se preocupan por cómo han razonado otros hombres. Lo más triste del asunto es que, así como crece la inclinación por las investigaciones literarias en una ciencia, se reducen las fuerzas para desarrollar la ciencia misma, pero crece el orgullo por poseerla. Tales personas creen estar en posesión de la ciencia, más que sus verdaderos poseedores. Ciertamente es una consideración muy fundada que la verdadera ciencia no hace orgulloso a sus poseedores, sino que sólo se infla el orgullo de los que, por su incapacidad de ampliar la ciencia misma, se entregan al esclarecimiento de su oscura historia, o saben relatar todo lo que han hecho otros, pues toman estas actividades, en su mayor parte mecánicas, como un ejercicio de la ciencia misma. Podría ejemplificar esto, pero son cosas odiosas.]

K 230

Er war nicht sowohl Eigentümer als Pächter der Wissenschaften, die er vortrug. Denn es gehörte ihm nicht ein Fleckchen davon.

[Él no era tanto dueño como arrendatario de su ciencia. No le pertenecía ni un solo palmo de ella.]

K 246

Er handelte mit anderer Leute Meinungen. Er war Profesor der Philosophie.

[Traficaba con opiniones ajenas. Era profesor de filosofía.]

K 293

Ich kann freilich nicht sagen, ob es beser werden wird wenn es anders wird; aber so viel kann ich sagen, es muß anders werden, wenn es gut werden soll.

[Desde luego, no puedo decir que sera mejor cuando cambie; pero si puedo decir que debe cambiar, para que mejore.]

L 18

Weder leugnen noch glauben.

[Ni negar ni creer.]

Bibliografía.

- Armand, Émile, *El anarquismo individualista. Lo que es, puede y vale. Seguido de El stirnerismo*, traducción de Margarita Martínez, Terramar ediciones, La Plata, 2007.
- Branham, Robert Bracht y Goulet-Cazé, Marie-Odile, *The Cynics: the cynic movment in antiquity and its legacy*, University of California Press, Los Angeles, 1996.
- Bonvecchio, Claudio, ed., *El mito de la universidad*, traducción de María Esther Aguirre Lora, Siglo XXI Editores, México, 1997.
- Cappelletti, Angel J., *Francisco Ferrer Guardia y la pedagogía libertaria*, Editorial Redez-Protesta, México, 2011.
- _____, *Prehistoria del anarquismo*, Libros de la Araucaria, Buenos Aires, 2006.
- Cuesta, José Alberto, *La crisis ecológica desde la perspectiva de la filosofía cínica*, Ediciones de Intervención Cultural/Biblioteca Buridán, España, 2011
- Diógenes Laercio, *Vidas de los filosofos ilustres*, introducción, traducción y notas de Carlos García Gual, Alianza Editorial, Madrid, 2008.
- _____, *Diogenes Laertius Vitae Philosophorum*, edición de Miroslav Marcovich, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Teubner, 1999.
- Dudley, Donald Reynolds, *A history of Cynicism: from Diogenes to the 6th century A. D.*, Ares publishers, Chicago, 1980.
- Ferrer Guardia, Francisco, *La escuela moderna*, Tusquets Editores, Barcelona, 2002.

- Freire, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, traducción de Jorge Mellado, Siglo XXI Editores, México, 2011.
- Freud, Sigmund, *Das Unbewußte Schriften zur Psychoanalyse*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1960.
- _____, *El malestar en la cultura y otros ensayos*, traducción de Ramón Rey Ardid y Luis López-Ballesteros y de Torres, Alianza Editorial, Madrid, 2006.
- García Gual, Carlos, *Epicuro*, Alianza Editorial, Madrid, 1981.
- _____, *La secta del perro*, Alianza Editorial, Madrid, 2002.
- _____, y Acosta Méndez, Eduardo, *Ética de Epicuro : La genesis de una moral utilitaria*, Barral editores, Barcelona, 1973.
- Illich, Iván, *Obras reunidas I*, revisión de Valentina Borremans y Javier Sicilia, Fondo de Cultura Económica, México, 2006.
- Kroeber, A. L., y Kluckhohn, Clyde, *Culture: A critical review of concepts and definitions*, Random House, New York, 1963
- Lamping, Dieter, *Lichtenbergs literarisches Nachleben. Eine Rezeptions-Geschichte*, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1992.
- Lichtenberg, Georg Christoph, *Aforismos*, introducción, traducción y notas de Juan del Solar, Edhasa, Barcelona, 2008.
- _____, *Aforismos*, selección, traducción prólogo y notas de Juan Villoro, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2004.
- _____, *Sudelbücher 3 vols.*, DTV Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 2005.

- Lucrecio, *La Naturaleza*, introducción, traducción y notas de Francisco Socas, Editorial Gredos, Madrid, 2003.
- Martín García, José A. ed., *Los filosofos cinicos y la literatura moral serioburlesca I*, edición de texto corregido y revisado por Cristóbal Macías Villalobos, Ediciones Akal, Madrid, 2008.
- _____, *Los filosofos cinicos y la literatura moral serioburlesca II*, edición de texto corregido y revisado por Cristóbal Macías Villalobos, Ediciones Akal, Madrid, 2008.
- Marx, Karl, y Engels, Friedrich, *La ideología alemana*, traducción de Wenceslao Roces, Ediciones de Cultura Popular, México D.F., 1979.
- Neill, Alexander Sutherland, *Summerhill. Un punto de vista radical sobre la educación de los niños*, traducción de Florentino M. Torner, Fondo de Cultura Económica, México, 2010
- Palacios, Jesús, *La cuestión escolar. Críticas y alternativas*, Editorial Laia, Barcelona, 1978.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Del contrato social. Sobre las ciencias y las artes. Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, prólogo, traducción y notas de Mauro Armiño, Alianza Editorial, Madrid, 2010.
- _____, *Du contrate Social. Discours sur les sciences et les arts. Discours sur l'origine de l'inegalité parmi les hommes*, Union general d'editions, Paris, 1963.
- Schopenhauer, Arthur, *Kleinere Schriften [Sämtliche Werke Band III]*, Cotta-Insel Verlag, Stuttgart/ Frankfurt am Main, 1965.
- _____, *Parerga y Paralipomena Tomo I*, traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María, Editorial Trotta, Madrid, 2009.

- _____, *Parerga y Paralipomena Tomo II*, traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María, Editorial Trotta, Madrid, 2009.
- _____, *Parerga und Paralipomena I [Sämtliche Werke Band IV]*, Cotta-Insel Verlag, Stuttgart/ Frankfurt am Main, 1965.
- _____, *Parerga und Paralipomena II [Sämtliche Werke Band V]*, Cotta-Insel Verlag, Stuttgart/ Frankfurt am Main, 1965.
- Stirner, Max, *Das unwahre Prinzip unserer Erziehung. Oder der Humanismus und Realismus*, Rudolf Geering Verlag, Dornach, 1997.
- _____, *Der Einzige und sein Eigentum*, Phillip Reclam, Stuttgart, 2011.
- _____, *El unico y su propiedad*, traducción de Pedro Gonzáles Blanco, revisión de Martín Aldao, Editorial Reconstruir, Buenos Aires, 2007.
- Trasatti, Filippo, *Actualidad de la pedagogía libertaria. Con un breve diccionario introductorio*, traducción de Marcia Gasca Hernández, Editorial Popular, México, 2005.