

André Comte-Sponville



**¿CÓMO SER MATERIALISTA?
¿CÓMO SER HUMANISTA?**

¿CÓMO SER MATERIALISTA? ¿CÓMO SER HUMANISTA?

André Comte-Sponville *

Fuente:

Materialismo dialéctico e histórico

Maquetación:

Demófilo

2021

*Libros libres
para una cultura libre*



Biblioteca Virtual

Omegalfa

2021

* De André Comte-Sponville y Luc Ferry, *La sagesse des Modernes: Dix questions pour notre temps*, Éditions Robert Laffont, París, 1998.

ÍNDICE

1. LAS CONSECUENCIAS DEL MATERIALISMO
2. RELATIVISMO Y UNIVERSALISMO
3. EL MATERIALISMO NO ANULA LA NORMATIVIDAD NI LA LIBERTAD,
PERO IMPIDE QUE HAGAMOS DE ELLOS ABSOLUTOS
4. MATERIALISMO Y HUMANISMO

¿Qué es el materialismo? Como bien sabemos, la palabra se dice en dos sentidos, uno trivial y el otro filosófico. En ambos casos se opone al idealismo, aunque considerado también en dos acepciones diferentes.

Ser materialista, en su sentido trivial, es no tener ideales: es vivir únicamente para los placeres corporales (el sexo, la comida, la comodidad...), significa interesarse únicamente por el dinero y los bienes materiales. ¿Una filosofía? Sería en tal caso la más baja de todas: el materialista, en este sentido trivial, no tendría más filosofía que la de su estómago o su cartera. ¿Pero acaso necesita una filosofía para eso?

En el sentido filosófico, el materialismo es en primer lugar una **ontología** —una teoría del ser— o una concepción del mundo. Es la doctrina que afirma que sólo hay ser(es) material(es): el materialismo es un monismo físico. En tales términos se define sobre todo por lo que excluye: ser materialista es pensar que no existe un mundo inteligible ni un Dios trascendente ni un alma inmaterial, lo cual no significa renunciar a los valores o a los bienes espirituales. Que yo sólo sea un cuerpo no me impide pensar, querer o amar. Diría incluso —aunque eso es ya materialismo— que eso es lo que me lo permite. En este punto es donde se encuentran el materialismo contemporáneo y la biología, especialmente la neurobiología. Ser materialista, para los modernos, es en primer lugar reconocer que es el cerebro el que piensa, y extraer todas las consecuencias. Pero como la biología está a su vez

sometida a la física (la materia orgánica obedece a las mismas leyes que la materia inorgánica), podemos afirmar también que el materialismo es un **fisicalismo** o —las dos palabras en griego serían indiscernibles— un **naturalismo**.

«El materialismo», afirmaba Engels, «considera la naturaleza como la única realidad» [1]; no hay nada más «que una simple inteligencia de la naturaleza tal como ésta se presenta, sin añadido extraño». [2] Lo cual a lo largo de toda la historia ha convertido al materialismo en solidario del **racionalismo**, del espíritu científico y de las Luces, en resumen, de todo lo que combatía las supersticiones; así, para un materialista, «sobrenatural» es una palabra vacía de sentido, o mejor dicho sin objeto. Pero es también lo que le empuja, casi inevitablemente, hacia el **reduccionismo**. Si llamamos física al conocimiento de la naturaleza o de la materia, el materialismo es un **fisicalismo ontológico**: no existe nada que no sea materia o producto de la materia, no existe nada que no sea directamente cognoscible por la física o reductible, en última instancia, a procesos que lo son. En último término, no puede

¹ *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, I, Éditions sociales, 1966, p. 22. (Hay trad. cast: Madrid, Aguilera, 1969.)

² Fragmento no publicado de «Feuerbach», en Marx-Engels, *Études philosophiques*, trad. fr., Éditions sociales, 1968, p. 68; véase también *Dialectique de la nature*, trad. franc., Éditions sociales, 1952, p. 198. Podemos preguntarnos si esta «inteligencia» de la naturaleza no es ya un «añadido extraño»: si la naturaleza no piensa, ¿cómo podría comprenderse a sí misma? Los materialistas responderán que el pensamiento, al ser un producto de la naturaleza, no podría serle extraño; es a la vez material en cuanto a su origen, e inmanente en cuanto a su alcance. La definición del materialismo no es por ello menos necesariamente aporética: véase al respecto mi artículo «¿Qu'est-ce que le matérialisme?», en *Une éducation philosophique*, P.U.F., 1989, pp. 86-111.

haber metafísica materialista independiente: la metafísica del materialismo sería más bien la propia física, razón por la cual es siempre y por definición provisional, aproximada, relativa. Digamos que el materialismo lleva a sus últimas consecuencias (yendo, por tanto, más allá de la física: *meta ta physika*) lo que la física de una época impone o autoriza. ¿Cientifismo? ¿Positivismo?

Ninguna de las dos cosas, ya que este movimiento excede a la ciencia (al contrario de lo que pretenden los cientifistas) y cree hacerlo legítimamente (al contrario de lo que le reprocharían los positivistas). Una ciencia no es materialista ni idealista. Ahora bien, ¿por qué eso iba a impedirnos, apoyándonos en ella, optar por una de esas dos posiciones? Filosofar es pensar más allá de lo que se sabe: es lo que el cientifista olvida, que toma las ciencias por una filosofía, y es lo que el positivista, al que las ciencias bastan, recusa. El materialismo sólo existe como filosofía a condición de precaverse contra estas dos trabas. Por eso hablo de fisicalismo ontológico, lo que la física no es capaz de hacer (la física no habla del ser sino de la experiencia), o de **pannaturalismo**, de lo que la física no se ocupa (puesto que sólo estudia la naturaleza, no podría decir si hay algo más). Aquí nos encontramos con Spinoza: «Deus sive Natura», decía, «Dios, es decir, la Naturaleza». Un materialista diría en su lugar: *Natura, sive materia*. Es así como un espinozismo radicalizado, para el cual el atributo del pensamiento sólo sería un modo del atributo de la extensión —o para el cual la sustancia, mejor dicho, sería la propia materia. Eso es lo que impide al materialismo ser un panteísmo, por lo cual se aparta evidentemente de Spinoza. La naturaleza sólo puede hacerse un Dios plausible a condición de ser un «ente pensante», como se lee

en la *Ética*, [3] y esto es lo que el materialismo no podría aceptar. Hay pensamiento en la naturaleza, puesto que pensamos. Pero la naturaleza no piensa; por eso no es Dios.

No cabe duda que este es un punto importante. Pero incluso si no todos los materialistas han sido ateos (Epicuro creía en dioses materiales, los estoicos creían en el Dios-mundo...), el materialismo es en principio **antirreligioso**, como vemos en Lucrecio, y ésta es actualmente sin duda su principal característica:



Ilustración 1 Baruch Spinoza

yo diría incluso que el materialismo, en todo caso el contemporáneo, es en principio el ateísmo llevado al extremo. Si todo es materia o producto de la materia, el pensamiento o el espíritu no tienen sino una realidad secundaria y determinada. No existe un Dios inmaterial, como tampoco existen realidades puramente inteligibles (no hay Ideas separadas, como decía Aristóteles criticando a Platón, no hay abstracciones existentes en sí o para sí, ni valores absolutos, trascendentes o ahistóricos), y por tanto no existe nada que

³ *Ética*, II, proposición 1: «El pensamiento es un atributo de Dios, dicho de otro modo Dios es una cosa pensante». (Hay trad. cast. de Vidal Peña: Madrid, Alianza, 1998). Sobre la relación de Spinoza con el materialismo, véase «Qu'est-ce que le matérialisme?», en *Une éducation philosophique*, op. cit., especialmente en las pp. 97-98, así como *Valeur et vérité*, P.U.F., 1994, pp. 115-116 y nota 22.

sea absolutamente libre o indeterminado. No hay ni trascendencia ni nada trascendental: [4] si todo es material, yo también lo soy.

⁴ Tomo *trascendente* en el sentido clásico (no fenomenológico), y *trascendental*, como es lo adecuado, en el sentido kantiano. Es *trascendente* todo lo que es absolutamente exterior y superior a nuestro mundo (Dios, en el cristianismo, es trascendente); es lo contrario de immanencia; es *trascendental*, por el contrario, lo que en el sujeto es a la vez independiente de la experiencia (*a priori*) y condición de la experiencia: es lo inempírico de la empiricidad. Por ejemplo, para Kant, el espacio y el tiempo (como formas *a priori* de la sensibilidad) y las categorías del entendimiento (como formas *a priori* del pensamiento) no podrían resultar de la experiencia, puesto que la condicionan: son formas trascendentales. Estas formas no pueden ser de naturaleza material: la materia es una sustancia (categoría del entendimiento) en el espacio y en el tiempo (formas de la sensibilidad); depende por lo tanto del sujeto trascendental, que no puede depender de él. La materia, para el criticismo, no es una cosa en sí: no hay materia sino para una experiencia posible, dicho de otro modo: por y para un sujeto, lo que excluye que el sujeto trascendental sea él mismo material. Esta es una de las razones (hay otras) que convierten en incompatibles al materialismo y al idealismo trascendental. El sujeto trascendental puede tener un cuerpo (como objeto de experiencia), pero no podría serlo (como sujeto del pensamiento). La sencillez de la apercepción (la unidad del «Yo pienso») no puede venir de una materia compuesta siempre y por definición: es imposible, escribe Kant, «explicar la naturaleza que me pertenece (como sujeto simplemente pensante) por los principios del materialismo» (*Crítica de la razón pura*, Paralagos, Ak. III, p. 274, trad. fr., Gallimard, La Pléiade, p. 1061, o P.U.F., p. 304). (Hay trad. cast. de Pedro Ribas: Madrid, Alfaguara, 1998.) Ser materialista, al contrario, es asumir esta explicación del sujeto —cuya simplicidad, real o ilusoria, no puede ser sino secundaria en tal caso— por la materia: es pensar que yo no *tengo* un cuerpo sino que yo lo soy. Una vez más, es como un espinosismo radicalizado, que prolongaría de este modo la famosa fórmula de Spinoza (*Ética*, III, 2, escolio): «El alma y el cuerpo son una sola y misma cosa»: el cuerpo.

¿Mi alma? Es sólo una parte del cuerpo, como decía Nietzsche (aunque la idea ya estaba en Epicuro), o una función del cuerpo, que queda sometida a las leyes de su funcionamiento y que morirá con él. ¿Cómo podría yo gobernar mi cerebro, puesto que él es el que me constituye? Él se gobierna a sí mismo —es un «sistema autoorganizativo abierto»—, [5] adquiere más o menos conciencia (o produce la conciencia que yo adquiero), y es a eso a lo que llamo un sujeto.

LAS CONSECUENCIAS DEL MATERIALISMO

Lo anterior tiene consecuencias existenciales. ¿Cómo puedo sobrevivir a mi cerebro si él es el que me hace vivir? Ser materialista es pensar bajo el horizonte de la muerte, como dice mi maestro Marcel Conche, [6] puesto que es pensar que cualquier vida es sólo un efecto, necesariamente frágil y provisional, de la materia no viva. El materialismo es un pensamiento trágico, para el cual lo que tiene más valor (la vida, el espíritu) es precisamente lo que va a morir. [7] Aquí encontramos el tema de la desesperación, al que volveremos. ¿Qué

⁵ Véase Henri Atlan, «Consciente et désir dans des systèmes autoorganisateurs», en *L'unité de l'homme*, t. 2, *Le cerveau humain*, bajo la dirección de E. Morin y M. Piattelli-Palmarini, 1974, reed. Seuil, «Points», 1978, pp. 187-203.

⁶ Marcel Conche, *La mort et la pensée*, segunda edición, De Mégare, 1975, pp. 11-34 («La pensée sous l'horizon de la mort»). El mismo texto está recogido bajo una forma ligeramente distinta en *Orientation philosophique*, P.U.F., 1990, cap. 4, pp. 101-121.

⁷ Marcel Conche, *Orientation philosophique*, op. cit., cap. 7 («La sagesse tragique»), especialmente pp. 175-179.

es lo que se me permite esperar? Nada más allá de la muerte, por lo tanto nada absoluto: «toda satisfacción de los mortales es mortal» [8] y la vida, si vale algo, sólo vale en su finitud.

El materialismo tiene asimismo consecuencias epistemológicas, con frecuencia menos perceptibles. ¿Qué crédito podemos conceder a lo que piensa mi cerebro si sólo podemos conocer a través de él? Cualquier proceso biológico está sometido a causas, no a razones. Ello no impide, es cierto, que una idea pensada por el cerebro pueda también ser verdad (conforme no sólo al cerebro que lo piensa sino también a lo real pensado por él); pero ello impide que sea absolutamente cierta (puesto que esta certeza sólo sería, por hipótesis, nada más que cierto estado neurológico). Que un cerebro esté seguro de algo sólo puede demostrar que tiene razón para estarlo. ¿Qué diferencia hay, desde un punto de vista neurobiológico, entre una idea verdadera y una idea falsa? ¿Entre una certeza y un sentimiento de certeza? El neurobiologismo desemboca en las mismas aporías que el psicologismo según Husserl: si todo pensamiento está neurobiológicamente determinado, todo pensamiento es dudoso, incluida la neurobiología. Pero ello no refuta más a la neurobiología que a la psicología. Que todo pensamiento sea consecuencia de un cierto proceso neurológico, que sea, por lo tanto, imposible

⁸ Como decía Montaigne, en ciertos aspectos tan próximo de los materialistas, y especialmente de Lucrecio (*Ensayos*, II, 12, p. 518 de la ed. Villey-Saulnier; sobre la relación entre Montaigne y el materialismo, véase la exposición de Marcel Conche en el seminario de «Historia del materialismo», bajo la dirección de O. Bloch, Universidad de París-I, sesión del 24 de enero de 1987, «Tendances matérialistes chez Montaigne»; el texto sigue inédito aunque existe un resumen mecanografiado). (De los *Ensayos* de Montaigne hay trad. cast. de Dolores Picazo: Madrid, Cátedra, 1987.)

de verificar absolutamente (puesto que toda verificación no deja de ser otro proceso neuronal, que debería ser verificado a su vez, y así hasta el infinito), no prueba evidentemente que sea falso (por eso el materialismo puede ser un racionalismo en sentido débil: como pensamiento de una verdad posible), ni siquiera que pueda pensar de otro modo (lo que puede desembocar en un racionalismo en sentido fuerte: como pensamiento de una verdad necesaria), pero ello impide que erijamos esta verdad posible en certeza o esta necesidad en absoluto. Es ahí donde el materialismo se aparta, una vez más, de Spinoza. Sin duda, es posible pensar que una idea sea la misma en mí y en Dios, [9] digamos en mí y en la naturaleza (que «el orden y la conexión de las ideas sean las mismas que el orden y la conexión de las cosas»: [10] que "lo real sea racional y lo racional sea real"); pero ¿cómo demostrarlo, puesto que nuestras pruebas sólo valen con la condición de suponerlo en primer lugar? Eso no impide ser espinozista (podría ser que Spinoza tuviese razón en todo lo demás); pero impide serlo dogmáticamente (Spinoza, al no poder fundar la pretendida certeza de sus demostraciones, se equivoca al menos sobre el estatuto de su filosofía).

Las mismas objeciones valen también, y *a fortiori*, contra todas las versiones dogmáticas del materialismo, que fueron históricamente más numerosas, y de las que también hay que distanciarse. Que la lógica se impone al cerebro sano es cierto; ahora bien, ¿qué me autoriza a afirmar que esta lógica, que es la de la razón humana, sea también la de la naturaleza, de la materia, del ser? Eso es, sin embargo, lo que se

⁹ Véase Spinoza, *Ética*, II, corolario de la proposición 11, demostración de la proposición 34 y *passim*.

¹⁰ Como escribe Spinoza en *Ética*, II, proposición 7

puede pensar (puesto que el cerebro forma parte de la naturaleza, puede pensarse que refleja sus leyes), lo que en efecto yo creo (y me distingue de los escépticos), algo que las ciencias, en su progreso y en su eficacia, parecen confirmar. Pero eso es lo que no se podrá nunca demostrar ni probar absolutamente: ¡puesto que cualquier demostración, cualquier prueba lo supone! Aquí es donde un materialismo dogmático es siempre contradictorio: no tiene los recursos para fundar la certeza a la cual aspira e incluso la convierte en impensable. Si el cerebro es el que piensa, todo es dudoso, incluido que sea el cerebro el que piensa. ¿A mayor gloria del idealismo? No, puesto que ya he demostrado que todo idealismo dogmático es circular. [11] A mayor gloria más bien, y como decía Pascal, del pirronismo. Materialismo y escepticismo son aquí solidarios, o en todo caso pueden serlo, [12] e incluso, si todo es materia, deben serlo (no todo escéptico es forzosamente materialista, pero todo materialista riguroso debe asumir una parte de escepticismo). Por otra parte, esta es hoy la postura de muchos científicos, y es que están convencidos de que es el cerebro el que piensa, pero también que no puede haber certeza absoluta para un cerebro. Por lo tanto, el único materialismo coherente es un materialismo no dogmático.

Nos figuramos que el materialismo también tiene consecuencias en el campo de la filosofía política y moral. Si todo es materia o producto de la materia, no existen valores absolu-

¹¹ Véase «L'âme machine ou ce que peut le corps, en *Valeur et vérité*, óp. cit., especialmente pp. 108-118.

¹² Véase Marcel Conche, *Orientation philosophique*, O. cit., nota 33, p. 121.

tos: un valor no es «algo en sí», como decía Epicuro a propósito de la justicia, sino el producto de una cierta historia, a la vez natural y social, que la gobierna y no le obedece—o que sólo le obedece, en el hombre, a condición de gobernarla en primer lugar en la naturaleza o en la historia. También en este caso, eso no prueba que estos valores sean nulos y carentes de valor: si respetamos la vida, puede hacerse mejor, es decir más agradable y más estimable. ¿Quién no prefiere la civilización a la barbarie? Reconocer que la justicia no existe en sí no impide pensarla (como norma social relativa), ni estimarla (como ideal humano), ni por tanto luchar por ella. Es incluso una razón añadida para hacerlo, puesto que sólo existe con esa condición. Del mismo modo, reconocer que toda moral es histórica no impide tener una moral (puesto que estamos en la historia), ni dispensa de ello (puesto que no podríamos aprobarnos de otro modo). Pero ello impide erigir esta moral en algo absoluto: si todo es materia, toda norma es relativa.

RELATIVISMO Y UNIVERSALISMO

Lo que de aquí se desprende, algo a lo que he dedicado muchas páginas, es que el materialismo no es forzosamente un nihilismo (la justicia no es «algo en sí», pero tampoco es una pura nada ni una simple ilusión: ¡un valor histórico no es una negación de valor!), pero todo materialismo, si pretende ser coherente, debe aceptar **una parte de relativismo**: el Bien absoluto no está al alcance de un cerebro o de una sociedad humana más que la Verdad absoluta. Esto es lo que se ve en Marx, en Durkheim, en Freud, en Lévi-Strauss (pues este es,

en efecto, el espíritu de nuestras modernas ciencias humanas), y que ya veíamos en Epicuro o en La Mettrie. ¿Por qué una parte de relativismo? Porque nada impide pensar que unos valores relativos a tal o cual sociedad puedan convertirse, y así ocurre cada vez más, en relativos a la humanidad en su conjunto. ¿Acaso no estamos asistiendo a un proceso semejante de creciente universalización de lo que llamamos «los derechos humanos»? Si en lo esencial tenemos el mismo cuerpo, el mismo cerebro, la misma razón, si cada vez más tenemos la misma historia y la misma civilización, ¿cómo no íbamos a tener cada vez más los mismos valores y los mismos ideales? La moral puede seguir siendo a la vez absolutamente particular (no hay más moral que la humana), al tiempo que se convierte en relativamente universal (todos los hombres pueden compartir, justamente, la misma moral y nada impide que, de hecho, cada vez con mayor frecuencia sea así). [13]

La moral puede, así, ser a la vez relativa (en su origen) y extensible al universo todo (en sus objetivos). Desde un punto de vista práctico, es su carácter universal lo que importa, o lo que debe importar, pues tal es el terreno donde se dilucidan los derechos humanos. Sin embargo, desde un punto de vista teórico, o metafísico, su relatividad carece de moral. ¿Cómo podría ser absoluta la moral? Una universalidad simplemente humana no es más que una particularidad

¹³ A propósito de estas cuestiones, aquí sólo puedo abordarlas superficialmente, véase *Valeur et vérité*, op. cit., así como los dos artículos «Materialisme» que escribí, respectivamente, para el *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, bajo la dirección de Monique Canto-Sperber, P.U.F., 1996, y para el *Dictionnaire de philosophie politique*, bajo la dirección de Philippe Raynaud y Stéphane Rials, P.U.F., 1996.

muy amplia (a escala humana) y muy reducida (a escala de la naturaleza). Pero no resulta menos necesaria por ello. La humanidad no es el universo: ¿cómo podría pasarse sin valores comunes? El hombre no es un átomo: es un ser vivo, un ser racional, un ser sociable, ¿cómo podría prescindir de la moral?

EL MATERIALISMO NO ANULA LA NORMATIVIDAD NI LA LIBERTAD, PERO IMPIDE QUE HAGAMOS DE ELLOS ABSOLUTOS

Podemos hacer las mismas observaciones, u observaciones del mismo tipo, desde el punto de vista del sujeto. Si el cerebro es el que juzga y quiere, cada una de sus opciones está sometida a las condiciones materiales que lo hacen posible. Y tampoco en este caso puede afirmarse que todo sea equivalente. Dos máquinas no dejan de ser diferentes por materialmente determinadas que puedan estar, pues pueden revelarse acabadas, agradables o eficaces de manera desigual. ¿Quién no prefiere un Mercedes a un Trabant? ¿Quién no prefiere los ordenadores de hoy a los de hace veinte años? Lo que digo también es cierto si nos referimos al ámbito de los seres vivos. Es imposible no darse cuenta de que todos los animales, por materialmente determinados que puedan estar, poseen distinta inteligencia, son afectuosos o animosos de manera diferente, y por esa misma razón los queremos de manera diferente. No conozco a nadie que no prefiera un perro a una ostra, y este perro en concreto (inteligente, gracioso y simpático) a aquel otro perro en concreto (torpe, ruidoso y agresivo). Lo mismo ocurre con los hombres. Que todos estemos materialmente determinados, como creo yo, no impide que prefiramos a los hombres inteligentes y bondadosos, sobre todo si tienen sentido del humor, en lugar

de a los imbéciles agresivos, cargados de odio y fatuos, con los que, por desgracia, a veces nos tropezamos...

¿Debemos decir, como hace La Mettrie, que el hombre es una máquina? Es cuestión de definición. Si por máquina se entiende un autómatas insensible (en el sentido en que Descartes y Malebranche hablaban de animales-máquinas), entonces de ningún modo. La vida no es mecánica en ese sentido, puesto que las máquinas no viven. En cambio, si se entiende por máquina —conforme a la definición que encontramos en los diccionarios— un sistema material complejo, capaz (ya sea bajo la supervisión de un operario o de manera autónoma) de transformar la energía, realizar cierto trabajo y desempeñar una función concreta o realizar algunos actos, entonces, ¿por qué no? Si los animales son máquinas, en este sentido también lo es el hombre, puesto que es un animal.

Me pregunto si debemos sacar la conclusión de que no tiene ninguna libertad y por lo tanto ninguna responsabilidad. En absoluto. Nada impide pensar que una máquina pueda disponer de un margen de elección, de indeterminación, de imprevisibilidad, que pueda autoprogramarse parcialmente, autorregularse, autotransformarse, que sea capaz de inventar, de progresar y de asumir iniciativas —que pueda ser "libre", en este sentido—. Nuestras películas de ciencia-ficción ofrecen numerosos ejemplos de este tipo, y nuestras máquinas, según he podido leer, empiezan a aproximarse a estas características. ¿Por qué no iba a ocurrir lo mismo, o incluso mucho más, en esta máquina viviente, la más compleja de todas, con al menos treinta mil millones de neuronas y quizá un billón de sinapsis, que es nuestro cerebro? ¿Cómo? Son los neurobiólogos quienes deberán responder, y cada vez lo

hacen con mayor precisión. Pero que ello sea posible, cada vez resulta más difícil negarlo.

En cualquier caso, toda autoprogramación supone un programa previo, cualquier elección se ve sometida a las condiciones, por aleatorias que puedan ser, que permiten dicha elección, en resumen, que una libertad material (física) no puede ser absoluta (metafísica), ni por tanto constituir un libre albedrío o una voluntad absolutamente indeterminada. Si lo que quiere dentro de mí es el cerebro, puedo hacer lo que quiera (libertad de acción) y querer lo que quiero (espontaneidad de la voluntad): puedo ser libre, por lo tanto, en el sentido de Epicuro, de Epicteto, de Hobbes, e incluso sin duda, si bien según una problemática diferente, en el sentido de Leibniz o de Bergson. Si mi cerebro es capaz de conocer la verdad, como también creo, puedo incluso llegar a ser libre en el sentido formulado por Spinoza (libertad de razón que, por su condición de universal, escapa a la prisión del yo). Pero ¿cómo podría, en el momento presente, querer algo distinto de lo que quiero o pensar algo distinto de lo que pienso? Tendría que ser otro, y eso contradice la hipótesis... Sin embargo, es eso lo que supone el libre albedrío, que viola así el principio de identidad (como bien vio Sartre, para ser libre es preciso que yo no sea el que soy y que sea el que no soy; es pedirle demasiado a un cuerpo, por complejo que pueda ser), y que, como admite Kant, no podríamos comprender ni conocer. Sólo soy absolutamente libre con la condición de escogerme a mí mismo (Kant habla del carácter inteligible; Sartre de proyecto original). Pero ¿cómo podría escogerme (Sartre: «Cada persona es una elección absoluta de sí misma») [14]

¹⁴ Jean-Paul Sartre, *El Ser y la Nada*, Gallimard, 1943, reed. 1969, p. 640. Véanse también las páginas 527 («la elección que hago de mí mismo») y 639 («mi libre elección de mí mismo»). (Hay trad. cast. de Juan Valmar: Barcelona, Altaya, 1993.)

sin ser primero algo (un ser vivo, es decir un organismo)? Si todo es materia, la esencia (lo que soy, mi cuerpo) precede a la existencia (lo que hago, es decir mis actos, mis opciones, mi historia), y por eso la libertad no podría ser absoluta.

¿Estamos por ello obligados a inferir que somos prisioneros del pasado, como nos objetaría Kant (que sólo puede salvar la libertad situando al yo nouménico fuera del tiempo) y como Spinoza nos instaría a creer? [15] ¿Estamos entonces abocados al fatalismo? No forzosamente, puesto que las series causales pueden ser independientes entre sí (existe el azar) y sobre todo pueden ser discontinuas (existe lo nuevo; recuérdese el clinamen de Lucrecio o el indeterminismo en la física contemporánea). El demonio de Laplace ha muerto. Mejor. ¿Quién puede creer por un instante que la sesión que estamos celebrando esté inscrita en el estado del universo — y que por lo tanto sea inevitable— desde hace diez mil años? ¿Quién puede creer que era inevitable (y por tanto que no dependía de nosotros!) ayer o esta mañana? Habríamos podido morir o cambiar de opinión, o cambiar de tema (por otra parte, es precisamente lo que hemos hecho)... En resumen, existe el azar, lo voluntario, lo imprevisible y lo absolutamente novedoso: la naturaleza es libre, como decía Lucrecio mucho antes de Prigogine, [16] y nosotros con ella.

¹⁵ Emmanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, «Examen critique de l'analytique» (es uno de los textos más geniales de Kant), especialmente pp. 94-103 (trad. fr. Gallimard, «La Pléiade», pp. 722-733, o P.U.F., pp. 100-110). (Hay trad. cast. de Emilio Miñana: Barcelona, Círculo de Lectores, 1995.) Spinoza, *Ética*, I, proposición 28 (sobre la cadena infinita de las causas finitas).

¹⁶ Lucrecio, *De rerum natura*, II, 1090-1 104 (sobre el clinamen, véase también los versos 216-293). Prigogine, *La nueva alianza*, Gallimard, 1979, reed. 1983 (la relación con Lucrecio se explicita en las pp. 281-285). (Hay trad. cast. de Manuel García, Madrid, Alianza, 1897.)

No somos prisioneros del pasado, pues podemos cambiar, y cambiarnos, transformarnos, construirnos y en realidad eso es lo que hacemos continuamente. Pero, ¿cómo podríamos escapar del presente y de la necesidad del presente? ¿Cómo íbamos a poder liberarnos de nuestro cuerpo? Creo que, como afirma Spinoza, sólo la razón nos permite hacerlo, en la medida que nos abre a lo universal. ¿Y cómo? También en este caso les corresponde a los neurobiólogos responder; pero todo conocimiento, incluida la neurobiología, no es otra cosa que un síntoma o una chifladura de los seres humanos. Es más, esta libertad no es un libre albedrío (puesto que la razón no puede escoger lo falso, ni por lo tanto lo verdadero),



Ilustración 2 Louis Althusser

sino lo que Spinoza llama una libre necesidad, y es en este sentido en que la verdad es libre —no obedece a nadie—, y libera.

MATERIALISMO Y HUMANISMO

Diré para terminar unas palabras sobre el humanismo.

El materialismo impide que se haga del hombre o de la esencia humana un absoluto. Si todo es materia, la humanidad es

únicamente una especie animal entre otras (aunque ciertamente distinta de las demás), resultante de una cierta historia, tanto natural (hominización) como cultural (humanización). El hombre no es principio sino resultado. Siguiendo a Althusser lo he llamado **antihumanismo teórico**: [17] conocer al hombre es disolverlo, como dice por su parte Claude Lévi-Strauss, [18] puesto que es explicarlo por algo distinto de sí mismo. Aunque explicarlo por sí mismo sería no explicar nada, y refugiarse en una esencia humana que únicamente sería un nuevo asilo —trascendental mas que trascendente— de la ignorancia. [19] Este humanismo es sólo una religión del hombre que prefiere creer en sí mismo más que conocerlo. Sin embargo, si consideramos a los hombres reales nos parece un dios irrisorio, y un dios evanescente si consideramos el sujeto trascendental. Sólo es un ídolo del amor propio o de la razón. Explicar al hombre mediante algo que no sea él mismo —es decir, explicarlo— me parece intelectualmente más interesante, y moralmente más estimable, pues significa

¹⁷ Véase «Humain, jamais trop humain (Humanisme pratique et anti-humanisme théorique)», en *Valeur et vérité*, op. cit., pp. 227-242 (donde se encontrará la referencia a los principales textos de Althusser).

¹⁸ Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Plon, 1962, pp. 326-327: «El objetivo último de las ciencias humanas no es constituir al hombre sino disolverlo. La etnología posee el valor eminente de corresponder a la primera etapa de un proceso que comporta otros [...], que incumben a las ciencias exactas y naturales, es decir, reintegrar la cultura en la naturaleza, y finalmente la vida en el conjunto de sus condiciones físico-químicas».

¹⁹ Como decía Spinoza de la «voluntad de Dios, ese asilo de la ignorancia», que sirve para explicar lo que no se comprende mediante algo que toda-vía se comprende menos (véase *Ética*, I, Apéndice).

situar la verdad por encima de uno mismo, y es a eso a lo que llamo "espíritu".

¿Reduccionismo? También en este caso es cuestión de definición. «El materialismo», decía Auguste Comte, «es la doctrina que explica lo superior por lo inferior», lo cual no es del todo falso, pues el materialismo consiste en explicar el pensamiento por la materia, la superestructura por la infraestructura, la conciencia por el inconsciente, el alma por el cuerpo, el amor por el sexo, etc. Pero eso sólo vale como tendencia (es un ideal regulador) y no puede llevarnos a confundir niveles u órdenes que continúan siendo diferentes y sólo pueden conocerse, en su especificidad o en su autonomía relativa, por separado. ¿Quién iba a querer explicar el resultado de una elección presidencial a través de la mecánica cuántica o una pena de amor en referencia a la biología molecular, o un poema a través de la neurobiología? Eso sería soslayar lo esencial, que es la emergencia en un nivel determinado de complejidad, y en tal situación concreta, de un fenómeno nuevo y único (con su propia racionalidad), que sin duda produce el nivel inferior, pero que no lo anula. Podemos reír, señalaba Lucrecio, sin estar por ello formado por átomos rientes, [20] y es que la risa sólo aparece a un cierto nivel de organización (en el hombre) y en tal situación concreta, lo cual no quiere decir que la risa no exista o que sea ilusoria; es decir, no porque los átomos carezcan de sentido del humor debemos carecer de él nosotros. En cambio, sería ilusorio creer que la naturaleza se divierte con nosotros... Podemos generalizar esta observación. Así, la materia no vive, lo cual no quiere decir que la vida no sea nada ni que sólo sea una

²⁰ *De rerum natura*, op. cit., II, 985-990.

ilusión. La materia no piensa, lo cual no nos impide ni pensar ni conocerla. En resumen, lo superior procede de lo inferior (todo puede reducirse a la física), pero se distingue de él efectivamente (razón por la cual la biología, la psicología, la sociología, etc., poseen una pertinencia que no cabe disolver, de hecho, en física). No hay cerebro posible sin átomos, pero los átomos no tienen cerebro, por eso podemos filosofar sin estar formados por átomos filósofos, como también decía Lucrecio, [21] y es precisamente eso lo que estamos haciendo.

Al principio he afirmado que el materialismo es el ateísmo llevado a su extremo. El materialismo no cree en Dios (en todo caso, no en un Dios inmaterial, ni por tanto en un Dios trascendente o creador), ni en el Hombre (como esencia a priori, trascendente o ahistórica). No cree en ningún valor absoluto ni en ningún principio absoluto de valores; sólo cree en lo real, que no vale nada, objetivamente hablando, que no piensa ni juzga (que carece de conciencia y de voluntad), y a eso es a lo que llamo la **materia**. [22] Como os podéis figurar, lo dicho

²¹ Ibid.

²² Acerca de la definición de materia como categoría filosófica (y no como concepto científico), véase mi artículo «Qu'est-ce que le matérialisme?», en *Une éducation philosophique*, op. cit., especialmente las páginas 106-111. El concepto científico es a todas luces muy variable y la terminología suele introducir cierta confusión. Está claro, por ejemplo, como reconocen todos los físicos, que la antimateria, desde el momento que no es espiritual, es tan material como todo lo demás. Como señala Jean-Marc Lévy-Leblond, mejor que de materia y de antimateria, «sería preferible hablar de dos formas simétricas de materia» (*La matière aujourd'hui*, por E. Noël, R. Collongues, et al., Seuil, «Points Sciences», 1981, p. 131). Del mismo modo, y al contrario de lo que no deja de repetir Bernard d'Espagnat, la materia no necesita para ser material (en el sentido filosófico del término) ser «lo que se conserva, lo permanente», ni ser «lo que

no impide estimar lo que la materia produce sin conocerlo (la vida, el pensamiento, el espíritu), y que vale para mí, tanto como para cualquier hombre, al mismo tiempo subjetivamente y —para nosotros, que somos sujetos— realmente. No es menos amoroso el amor por estar determinado por un cierto estado (hormonal, neurológico, etc.) del cuerpo, ni el que todo deseo esté físicamente determinado me impide desear a una mujer concreta ni a considerar el deseo como mío. Ocurre todo lo contrario. Sabernos muy bien que el deseo no obedece a la voluntad (Cuando pienso en Fernanda...) y que por eso es más real. Es la diferencia entre el relativismo y el nihilismo. No deseamos una cosa porque sea buena, explicaba Spinoza; ocurre al contrario: la consideramos buena

puedo tocar», (ibid., pp. 212-216; véase también *Regards sur la matière*, por B. D'Espagnat y E. Klein, Fayard, 1993, pp. 221-226). La noción de una materia no permanente e impalpable no es en absoluto contradictoria. Bernard d'Espagnat seguramente tiene razón al constatar que el «cosismo», tal como podíamos encontrarlo en el atomismo antiguo, ya no corresponde al estado actual de la física. Pero ¿qué ha cambiado en lo esencial? Una corriente de aire no es menos material que un guijarro, ni una onda o un flujo de energía menos materiales que una «cosa» o una partícula. La auténtica cuestión no consiste en saber qué consistencia tiene la materia (si es dura, blanda o *al dente*), ni siquiera cuál es su estructura íntima (por ejemplo, sustancial o energética, corpuscular u ondulatoria, permanente o perecedera, separable o no separable), sino si es de naturaleza espiritual o ideal (dicho de otro modo, comparable a la experiencia interior, sea ésta ilusoria o no, de lo que llamamos nuestro espíritu o nuestro pensamiento), o bien de naturaleza física (comparable, aunque desde luego no idéntica, a la experiencia que poseemos, a nivel macroscópico, de los cuerpos o de las fuerzas que llamamos materiales). Ni que decir tiene que este problema no puede ser resuelto por la física, y ahí es donde la mayoría de físicos coinciden en afirmar que es un problema filosófico. La física no puede siquiera decirnos si el mundo existe.

porque la deseamos. [23] Ya he señalado más de una vez que las monas preferían a los monos. ¿Con qué derecho voy a erigir en verdad objetiva lo que siento de una manera tan subjetiva como cualquier otro hombre, a saber, que las mujeres son más bellas y deseables que las monas? El valor no gobierna el deseo; es el deseo el que engendra el valor. Por lo tanto, la vida es buena si deseamos vivir y la humanidad, si amamos a la humanidad.

El antihumanismo teórico desemboca así, o puede llegar a desembocar, en un **humanismo práctico**. La humanidad no es una esencia que habría que contemplar, ni un absoluto que habría que venerar; es una especie que hay que preservar, una historia que hay que conocer, un conjunto de individuos que hay que reconocer, y por último un valor que hay que defender. Se trata de no ser indigno de lo que la humanidad ha hecho consigo y con nosotros. Lo llamo fidelidad, algo a lo que concedo mayor importancia que a la fe.



²³ *Ética*, II, escolios de las proposiciones 9 y 39.