

GESTIÓN ACADÉMICA

UNL VIRTUAL

DIPLOMATURA EN HUMANIDADES

Prof. Manuel Berrón
Director de la carrera

Marcel Blessio
Coordinación académica

Adrián Castillo
Coordinación técnica

Prof. Manuel Navarro
Director de departamento

Prof. Manuel Navarro
Prof. Gracias Marcel
Docentes de la asignatura

Prof. Manuel Navarro
Prof. Diana López
Autores del material

ÍNDICE

Pág. 05	Núcleo I: Problemáticas Metafísicas
Pág. 05	Introducción
Pág. 05	1.1. Metafísica. Origen de la palabra. Concepto de “problema”. La Metafísica en Aristóteles. Ciencias teóricas: sabiduría, matemáticas, física. Ascenso del conocimiento: de la sensación a la “sabiduría”
Pág. 10	1.2. La ‘metafísica’ en Descartes. ‘Metafísica’ y ‘filosofía primera’. Investigación de la verdad. Filosofía y religión. Epistemón y Eudoxio. Saber conceptual y saber no conceptual. Conocimiento de las ‘primeras cosas que se pueden conocer por medio de la filosofía’
Pág. 19	1.3. La ‘metafísica’ en Hegel. Estructura de la evolución. Unidad del pensamiento, unidad de la filosofía. Diversidad y contradicción en la historia de la filosofía
Pág. 23	Núcleo II: Problemáticas Gnoseológicas
Pág. 23	Introducción
Pág. 23	2.1. El racionalismo de Descartes. Los argumentos de la duda, el escepticismo y la vía cartesiana. Ciencias y artes. Papel del conocimiento matemático. Fundamentos del método: intuición y deducción. Necesidad del método
Pág. 27	2.2. El empirismo de Hume. Ciencia del Hombre. Fundamentación de las demás ciencias. Experiencia y observación.
Pág. 31	2.3. Kant. La posibilidad de la metafísica como ciencia. Razón constructiva. Exigencias de la razón: la metafísica debe ser ciencia
Pág. 35	2.4. Hegel. El “contenido” de la filosofía. Diferencia entre filosofía y ciencias empíricas. Crítica a la filosofía ‘crítica’ de Kant. Relación entre el sistema hegeliano y la historia de la filosofía. El camino de la filosofía
Pág. 39	Núcleo III: PROBLEMAS DE FILOSOFÍA PRÁCTICA: ÉTICA Y POLÍTICA
Pág. 40	Introducción
Pág. 47	3.1. <i>Polis: Ethos</i> y política
Pág. 54	3.2. <i>La ruptura con la tradición</i>
Pág. 69	3.3. Las condiciones de una cultura democrática en el debate contemporáneo
Pág. 71	BIBLIOGRAFÍA

NÚCLEO I: PROBLEMÁTICAS METAFÍSICAS

Responsable: Manuel Navarro

Introducción

En este Núcleo se introducen problemáticas que han sido incluidas bajo la denominación de "metafísicas". Sin embargo, la óptica desde la que serán abordadas, pone fuertemente en contacto los problemas del ser y del conocer, siendo los problemas del conocer los que se tratan específicamente en el Núcleo II, "Problemáticas Gnoseológicas".

En lo que sigue se encontrará una guía para el trabajo del estudiante, que está expuesta en: (a) una breve introducción al autor y (b) a la obra que fue seleccionada para la bibliografía básica del núcleo; (c) guías de lectura y actividades que cumplen la función de favorecer el trabajo y aprendizaje. Las actividades son de dos tipos: Actividades "A" y Actividades "B". Bajo las primeras incluimos a aquellas de tipo lineal respecto del texto elegido, es decir, aquellas que generalmente consisten en una serie de preguntas-guía. Las Actividades "B" persiguen el objetivo de iniciar al estudiante en ejercicios de reflexión filosófica, intentando promover la capacidad propia de reflexión y crítica.

Respecto de la selección de textos y autores, se trata de una amplia gama que parte de la *Metafísica* de Aristóteles (384-322 a. d. C.), texto de la antigüedad que nos introduce en nuestro trabajo de pensar categorías y problemas metafísicos.

Seguidamente, se incluyen textos de autores modernos. De René Descartes (1596-1650) se ha seleccionado la *Investigación de la verdad por la luz natural*, texto de juventud en el que se anuncian, no obstante, puntos de vista correspondientes a la madurez de este pensador.

Culminando el elenco de textos, se incluye la Introducción de la *Introducción a la historia de la filosofía* de G. W. F. Hegel (1770-1831), pensador de origen alemán.

1.1 Metafísica. Origen de la palabra. Concepto de "problema". La Metafísica en Aristóteles. Ciencias teóricas: sabiduría, matemáticas, física. Ascenso del conocimiento: de la sensación a la "sabiduría"

a. La información que se transcribe a continuación, relativa a la vida de Aristóteles, ha sido extraída del texto de W. D. Ross, *Aristóteles* (Editorial Sudamericana. Bs. As. 1957. Pp. 11 a 19).

La vida de Aristóteles

"Aristóteles nació en 384 antes de Cristo, en la pequeña ciudad de Estagira, la moderna Stavró, en la costa noreste de la península de Calcidia. (...) Su padre, Nicómaco, pertenecía al clan o corporación de los Asclepiades, y parece probable que su familia haya emigrado de Mesina en el siglo VII u VIII. (...) Su padre era médico y amigo de Amintas II de Macedonia, y es posible que una parte de la infancia de Aristóteles haya transcurrido en Pela, la ciudad real. Es razonable relacionar el interés de Aristóteles por la ciencia física, y sobre todo por la biología, con su descendencia de una familia de médicos. (...)"

A los dieciocho años entró en la escuela de Platón, en Atenas, donde permaneció durante diecinueve años, hasta la muerte de aquél. (...) Cualquiera haya sido el motivo que lo unió a esta escuela, es evidente que la filosofía de Platón ejerció

sobre su vida una influencia decisiva. Era imposible que un espíritu tan poderoso como el suyo aceptara implícitamente todas las doctrinas de Platón. Gradualmente, Aristóteles percibió graves diferencias en puntos importantes. (...)

No debemos suponer, sin embargo, que durante estos veinte años fuera simplemente un alumno. Estas escuelas de filosofía de la Antigüedad se componían de hombres unidos por un espíritu común y que tenían las mismas ideas fundamentales, pero que perseguían cada uno sus propias búsquedas con un espíritu de relativa independencia. (...)

Cuando en 348-347 a. C. Platón fue sucedido por Espeusipo, que representaba las tendencias del platonismo que menos satisfacían a Aristóteles —en particular la tendencia a ‘transformar la filosofía en matemáticas’— Aristóteles sin duda no se sintió dispuesto a permanecer en la escuela, aunque aparentemente tampoco sentía ninguna vocación para fundar una escuela propia. (...), aceptó una invitación de uno de sus antiguos condiscípulos de la Academia, Hermias, quien de la condición de esclavo se había elevado a la de tirano de Atarneus y Asos en Mysia, donde había reunido a su alrededor un pequeño círculo de platónicos. En este círculo, Aristóteles pasa unos tres años. (...)

Al término de este período de tres años Aristóteles se traslada a Mitilene, en la cercana isla de Lesbos. (...)

En 343-342, Filipo de Macedonia, que probablemente había conocido a Aristóteles como un muchacho de su misma edad, y que ciertamente oyó hablar de él a Hermias, lo invitó a tomar a su cargo la educación de Alejandro, entonces de trece años de edad. (...)

En el año 335-334, poco después de la muerte de Filipo, Aristóteles volvió a Atenas, y entonces comienza el período más fecundo de su vida. Fuera de la ciudad, al nordeste, probablemente entre el monte Lycabettus y el Ilissus, se extendía un bosque consagrado a Apolo Lycius y a las Musas, que había sido lugar favorito de Sócrates. Allí Aristóteles arrendó algunas casas —como extranjero no podía comprarlas— y fundó su escuela. Todas las mañanas iba y venía paseándose con sus alumnos, en las galerías o entre los árboles, y discutía con ellos las cuestiones más abstrusas de la filosofía; después, por la tarde o por la noche, exponía las cuestiones menos arduas a un público más vasto. Una vieja tradición distingue así entre sus enseñanzas acroamáticas, destinadas a oyentes adelantados, y sus enseñanzas exotéricas, accesibles al gran público. La distinción es sin duda bastante fundada, pero, contrariamente a lo que se ha creído a veces, no alude a algo místico en sus discursos acroamáticos, como tampoco a algo práctico o económico en su enseñanza del gran público. Las materias más abstractas, como la lógica, la física y la matemática, exigían un estudio más profundo y no podían interesar sino a un pequeño número, mientras materias como la retórica, la sofística o la política, respondían a demandas más generales y podían ser expuestas de manera más accesible. (...) Tenemos noticia de una constitución que Aristóteles había impuesto a su escuela, y según la cual, por ejemplo, cada miembro tomaría sucesivamente el gobierno durante diez años, lo cual podría significar, entre otras cosas, que cada uno durante ese tiempo había de dirigir los debates, sosteniendo tesis contra todos lo que pudieran presentarse, según el método adoptado más tarde en las universidades medievales. (...) Durante este tiempo Aristóteles fija las líneas esenciales de la clasificación de las ciencias en la forma que conservan todavía actualmente y lleva la mayor parte de ellas a un grado de desenvolvimiento más avanzado que el obtenido antes de él. En alguna de ellas, en lógica, por ejemplo, no tuvo predecesor —sus pretensiones en este punto son justificadas— y se puede decir que, durante siglos, no tuvo sucesor digno de él. Y, al mismo tiempo, por su interés en materias de orden práctico, como la ética y la política, su escuela ejerció sobre la vida ordinaria una influencia comparable a la de

Sócrates o Platón, y muy superior a la que ejercen los estudiosos enclaustrados en la Academia de la misma época.

A la muerte de Alejandro, en 323, Atenas se convirtió una vez más en centro de los sentimientos antimacedónicos, y las conexiones de Aristóteles con Macedonia lo hicieron sospechoso. (...) Resuelto a impedir que los atenienses ‘pecaran de nuevo contra la filosofía’, dejó la escuela en manos de Teofrasto y se refugió en Calcidia, fortaleza de la influencia macedónica. Aquí, en 322, muere de una enfermedad de la cual sufría desde hacía tiempo.”

b. La información que se proporciona a continuación ha sido extraída del texto antes citado de W. D. Ross (capítulo VI).

Metafísica

“El motivo que inspira a Aristóteles desde un extremo al otro de la Metafísica es el deseo de adquirir la forma de conocimiento que merece más el nombre de sabiduría. El deseo de conocer, dice, es innato en el hombre. Se manifiesta, en el grado más bajo, en el placer que experimentamos en el uso de los sentidos. El grado inmediatamente superior, orientado hacia un conocimiento más completo, está implicado en el uso de la memoria, que nos distingue de los animales inferiores. El grado siguiente, que sólo el hombre es capaz de alcanzar, está constituido por la ‘experiencia’, que hace que gracias a la fusión de muchos recuerdos relacionados con el mismo género de objeto (por ejemplo, lo que ha sanado a Calias, Sócrates y a otros de cierta enfermedad), adquiramos una regla práctica, sin conocer sus razones. En un grado superior está el ‘arte’, el conocimiento de las reglas prácticas que reposan en los principios generales. El más alto de todos está representado por la ‘ciencia’, que es el puro conocimiento de las causas. Constituye el grado más elevado porque, en lugar de interesarse como el arte en los fines prácticos ulteriores, busca el conocimiento por el conocimiento. Es, por esta razón, el último y más alto producto de la civilización.

La ‘sabiduría’ debe ser no sólo la ciencia o el conocimiento de las causas, sino el conocimiento de las causas primeras y más universales. Porque es el conocimiento que satisface mejor los criterios de la sabiduría que usamos naturalmente. La sabiduría es el saber más comprensivo; es el conocimiento de lo que es más difícil de conocer, porque sus objetos, siendo los más universales, son los más alejados del sentido; es el conocimiento más preciso porque sus objetos son los más abstractos, los menos complejos; los más instructivos; la que se basta más a sí misma o la más independiente; y es la más autorizada, puesto que será inter alia, el conocimiento de las causas finales de todas las cosas. La filosofía nace del asombro primitivo, pero busca suprimir el asombro, comprender el mundo de un modo tan completo que no haya lugar para asombrarse de que las cosas sean como son”.

En los dos párrafos reproducidos del texto de W. D. Ross está resumido el contenido de los párrafos I y II del libro Alfa de la *Metafísica* de Aristóteles.

Un filósofo alemán del último siglo, Martín Heidegger (1889-1976), en su texto *Introducción a la metafísica*¹ decía, refiriéndose al significado de la palabra ‘metafísica’, lo siguiente:

“En griego, ‘por encima de’, más allá de’ se llama μετά. El preguntar filosófico por el ente como tal es μετά τὰ Φυσικά, pregunta por algo más allá del ente; es metafísica”.

Ahora bien, tal manera de comprender el significado de la palabra está limitada por la misma lengua que le dio origen a la expresión, es decir, la lengua griega. La

¹ Heidegger, Martin. *Introducción a la metafísica*. Gedisa. Barcelona. Tercera reedición. 1999.

expresión ‘meta-física’ no tuvo en el comienzo el sentido que posteriormente adquirió. Aristóteles nunca empleó dicha expresión, y usó en cambio, sí, el término ‘sabiduría’ para referirse a lo que luego se denominaría ‘metafísica’. La expresión griega ‘metafísica’ fue empleada por primera vez por Andrónico de Rodas (Siglo I antes de Cristo). El uso de la expresión sirvió para ordenar los escritos que Aristóteles había dejado sin ordenar y sin titular. Así describe Hernán Zucchi, en su Introducción al texto de la *Metafísica* traducido por él mismo², las circunstancias que acompañaron a los textos aristotélicos hasta su publicación:

“(...) poco después de su muerte (la de Aristóteles), sus discípulos intervinieron en la ordenación de los escritos. (...) También se encargaron de la conservación de los manuscritos y del destino de los mismos. Después de una serie de vicisitudes un tanto novelescas, los manuscritos, inclusive los que habrán de formar parte de la Metafísica ingresan en el círculo de Cicerón (siglos II y I antes de C.) Posteriormente pasan a manos de Andrónico de Rodas, que a la sazón vivía en Roma, a los fines de su publicación. En lo que respecta a la Metafísica, Andrónico reordena y reagrupa un grupo de tratados bautizándolos con el nombre de τὰ μετὰ τὰ Φυσικά. La edición de las obras sale a la luz en la segunda mitad del siglo I A. C. Debemos a Andrónico, pues, no sólo el título de la obra sino la ordenación un tanto sistemática que presenta en la actualidad”.

Concepto de ‘problema’

Refiriéndose al libro beta (B) de la *Metafísica* de Aristóteles, dice W. D. Ross³:

“En el libro B, Aristóteles formula los principales problemas que debe encarar el que se cree filósofo. La metafísica es de un extremo al otro, y más completamente que cualquier otro dominio del pensamiento, una materia de ‘problemas’ o de ‘dificultades’”.

En este mismo texto, Ross señala, en una nota de pie de página, que la noción de ‘problema’ o ‘dificultad’ estaría expresada en griego por la palabra *ἀπορία*. Ahora bien, según el diccionario griego esta palabra significa, entre otras cosas, lo siguiente: *dificultad para pasar, irresolución, perplejidad, incertidumbre, duda*. Se podría decir, entonces, que la metafísica (o ‘sabiduría’, en la terminología del propio Aristóteles), a diferencia de las demás ciencias teóricas –grupo de ciencias que incluye a la física, las matemáticas y la ‘sabiduría’– es la única que reúne la condición de ser una ciencia ‘problemática’, en el sentido de ‘aporética’.

Con relación a este aspecto, Martín Heidegger ha señalado lo siguiente:

*“La metafísica occidental postaristotélica no debe su forma a un pretendido sistema aristotélico cuya tradición se hubiera recogido y continuado, sino al hecho de no haberse comprendido que Aristóteles y Platón dejaron los problemas centrales en un estado problemático y abierto”.*⁴

No obstante, no se podría pasar por alto lo que Aristóteles dice en el final del párrafo II del libro Alfa de la *Metafísica*:

“Sin embargo, en cierto sentido, la adquisición de esa ciencia tiene que provocar un estado de ánimo opuesto a aquel con que comenzamos la indagación. Todos comienzan, como dijimos, admirándose de que las cosas sean como son, como ocurre con los titeres que se mueven por sí solos, con los solsticios y con la inconmensurabilidad de la diagonal. Parece admirable a quienquiera que aún no

² Aristóteles. *Metafísica*. Sudamericana. Bs. As. Segunda edición. 1986. (Pp. 60 y 61).

³ Ross, W. D. *Aristóteles*. Editorial Sudamericana. Bs. As. 1957 (P. 223).

⁴ Heidegger, Martín. *Kant y el problema de la metafísica*. F. C. E. México. 1954 (Pp. 15 y 16).

haya escrutado la causa, que una cantidad no admita ser medida por la unidad más pequeña. Pero es menester arribar al temple de ánimo contrario y, según el proverbio, al mejor, como ocurre cuando se comprenden los ejemplos mencionados. Pues nada provocaría más admiración a un geómetra que si la diagonal se tornara mensurable”.

A esta observación de Aristóteles se refería Ross cuando decía que la filosofía, según el filósofo griego, *“busca suprimir el asombro, comprender el mundo de un modo tan completo que no haya lugar para asombrarse de que las cosas sean como son”.*

Por una parte, Aristóteles pareciera sugerir la inevitabilidad de aceptar la existencia de aporías como, por ejemplo, la de la inconmensurabilidad de la diagonal, pero, por otra, al mencionar la necesidad de *‘escutar la causa’* pareciera insinuar que tales aporías tienen la posibilidad de ser comprendidas, aunque, claro está, no efectivamente resueltas. Es por eso que puede concluir diciendo,

*“Pues nada provocaría más admiración a un geómetra que si la diagonal se tornara mensurable”.*⁵

Respecto de la diferencia entre las matemáticas y la física, de un lado, y la ‘sabiduría’ (o ‘metafísica’) del otro, dice Hernán Zucchi en su Introducción a la *Metafísica*:

*“La nueva ciencia [la que Aristóteles denomina ‘sabiduría’] no estudia un género porque en el fondo (y literalmente), todo género sólo es una parte de un todo que la rebasa. Toda ciencia es parcial, o como decimos comúnmente, particular. El género, entendido como parte, es un concepto objetivo, es decir, que corresponde parcialmente a una realidad. Si esto es así también tendrá que ser objetivo el concepto del todo al que esa parte (el género) se integra. ¿Cuál es el todo con respecto del cual los géneros de las distintas ciencias particulares son partes? La respuesta no puede ser otra que ‘el ente en cuanto ente’. El ente en cuanto ente es la totalidad de lo real, la cual contiene como posibles partes los géneros de las distintas ciencias. Pero ese todo, conviene insistir, no es un género, es decir, un concepto universal, sino justamente la totalidad de lo real. En suma: la nueva ciencia estudia al ente en su totalidad, a diferencia de cómo proceden las otras ciencias”.*⁶

El comentario de Zucchi hace referencia no sólo a la tarea de dilucidar la diferencia entre las ciencias particulares (matemáticas y física) y la ‘sabiduría’, sino que al mismo tiempo se refiere a otra tarea: la de decir qué es lo que estudia la metafísica en el contexto del pensamiento de Aristóteles, es decir, ‘el ente en cuanto ente o en su totalidad’. Esta última precisión podría ser expresada en los términos de Jean-Luc Marion:

*“La metafísica, en todos los casos, concierne al ente, tanto sea el ente común y aprehendido en tanto que tal, o que él sea el primero y abstraído de la materia”.*⁷

c. Guía de lectura

Con la finalidad de ofrecer una guía de lectura de los dos primeros párrafos del libro Alfa de la *Metafísica*, se señalan los siguientes aspectos: por un lado, en el párrafo del libro I (Alfa), es más o menos manifiesto el interés de Aristóteles por

⁵ Aristóteles, Op. Cit. (Pp. 96 Y 97).

⁶ Aristóteles. *Metafísica*, Op. Cit. (p. 57).

⁷ Marin, Jean-Luc. *Sur le prisme métaphysique de Descartes*. PUF. Épiméthée. París. 1986. (Pp. 2,3 y 4).

definir un orden ascendente y gradual respecto de todo lo que se puede denominar conocimiento. El punto de partida de tal orden ascendente es el de las sensaciones por medio de las cuales se probaría que la posibilidad del conocimiento los hombres la obtienen de la naturaleza. Por otro lado, Aristóteles introduce como criterio para distinguir los diferentes tipos de saber el grado de 'sabiduría' del que participa cada uno de los distintos tipos.

En el segundo párrafo el interés de Aristóteles está centrado en mostrar que la 'sabiduría' (o 'metafísica') es, de todas las ciencias, la que tiene como motivo el estudio de los primeros principios.

Actividades 'A'

En el camino del conocimiento, Aristóteles nos propone una progresión del saber. Describir esa progresión en forma ascendente, caracterizándolo a cada uno de los tipos de saber. (Esta actividad supone la lectura completa del párrafo I del libro Alfa de la *Metafísica*. Para realizarla habría que evitar usar el vocabulario del texto).

En 981b20, Aristóteles distingue las técnicas de las ciencias. La actividad consistirá en exponer las razones por las cuales las primeras son diferentes de las segundas.

Actividades 'B'

En 981a25⁸, Aristóteles distingue entre el conocimiento del 'que' y el conocimiento del 'por qué'. Para esto, propone el ejemplo del 'fuego', del cual sabemos –por las sensaciones– sólo 'que' es caliente, pero no 'por qué' es caliente. La actividad consistirá en elaborar un ejemplo distinto, teniendo en cuenta la distinción tal como la formula el texto.

Considerando las siguientes expresiones, señalar cuál de ellas, y *por qué*, corresponden al conocimiento del 'por qué' y cuál al conocimiento del 'que':

4.1. Los animales no piensan porque no hablan.

4.2. Los animales no hablan porque no piensan.

(Para resolver esta actividad habría que tener en cuenta que, según Aristóteles, sólo una de estas dos expresiones tiene valor de demostración o de conocimiento del *por qué*. La restante sólo nos da el conocimiento de qué.)

5. En 982a10, dice Aristóteles que "(...) el conocimiento sensible común a todos, es fácil y no tiene un ápice de sabiduría". La actividad consistirá en encontrar los motivos por los cuales en el 'conocimiento sensible común' no hay 'un ápice de sabiduría'.

1.2. La 'metafísica' en Descartes. 'Metafísica' y 'filosofía primera'. Investigación de la verdad. Filosofía y religión. Epistemón y Eudoxio. Saber conceptual y saber no conceptual. Conocimiento de las 'primeras cosas que se pueden conocer por medio de la filosofía'

a. La información que se incluye a continuación ha sido extractada de la Introducción de Luis Villoro al texto *Dos opúsculos*⁹, que contiene el escrito de Descartes antes nombrado, *Investigación de la verdad por la luz natural*.

⁸ Esta numeración, que se consigna en los márgenes izquierdo y derecho de cada página, corresponde a las páginas del texto griego original.

⁹ Descartes, René. "Dos opúsculos". UNAM. México. Segunda edición. 1972

Vida de Descartes

“La familia de Descartes, tanto por línea paterna como materna, pertenecía a la ‘nobleza de toga’. Entre sus miembros se contaban varios médicos y funcionarios, como Joaquín Des Cartes, consejero del parlamento de Rennes y padre del filósofo. Pertenecían a esa pequeña aristocracia, sin grandes servicios ni hazañas que reivindicar, pero poseedora de un pequeño patrimonio y del derecho al nombre de ‘escudero’ (écuyer) o ‘caballero’ (gentilhombre), la cual suministraba sus mejores hombres a la administración pública, a la justicia y a las profesiones liberales. Un tanto desdeñada por la alta nobleza, solía ligar sus intereses con los de la naciente burguesía; en la familia materna de Descartes, por ejemplo, alternaban a menudo comerciantes con médicos y juristas.

En la pequeña villa de La Haye, en Touraine, nació René, tercero de los hijos de Joaquín Des Cartes, el último día de marzo de 1596. Su educación infantil la ignoramos; más podemos suponer que se repartiría entre los estudios de la religión y el cultivo de ejercicios corporales, cual correspondía a un niño de su clase. Sabemos de cierto que entró al Colegio de La Flèche, en Anjou, a los ocho años de edad. Acabado de fundar por la Compañía de Jesús, era ya uno de los establecimientos educativos más serios y de mayor fama en Europa. Allí estudió, sin duda, el currículum tradicional: las ‘historias’ de la época clásica, los poetas latinos, la retórica; y, en los últimos tres años, la filosofía. Se trataba de la filosofía aristotélico-tomista, con algún matiz, tal vez, de la novel enseñanza de Francisco Suárez, el jesuita. Ninguna de las inquietudes renacentistas parece haber traspasado los umbrales de la escuela. En el Discurso del método, Descartes nos da a entender que ya por entonces su razón aceptaba esas doctrinas, llena de dudas, reservas y mudos interrogantes; la escolástica academizada de la época le parece útil, sin duda, para aguzar el ingenio y triunfar en las polémicas, mas opresiva y engorrosa para la aprehensión libre y racional de la verdad.

En 1616, Descartes termina sus estudios y aprueba su licenciatura en derecho en la Universidad de Poitiers. Mas no desea tomar empleo. Impulsado por la inquietud de ver y tratar con hombres y cosas, emprende sus ‘años de peregrinación’. Nada mejor, entonces, para viajar al acaso por el mundo que la carrera de las armas. A los veintidós años, se inscribe como voluntario en los ejércitos del príncipe holandés, Mauricio de Nassau. Son luego cuatro años de viajes incesantes; campañas militares en todos los países y bajo todos los climas: Baviera, Bohemia, Hungría, Silesia, Polonia..., interrumpidas a menudo por períodos de inacción en que Descartes estudia con avidez las ciencias. Pues la vida agitada no ahoga la meditación y, en las andanzas de las armas, la mente del caballero está ocupada con algo muy distinto: la ciencia de las matemáticas y el oscuro anhelo de encontrar por su propia razón una segura verdad. En una de esas interrupciones de la vida de campaña, Descartes hace un descubrimiento que habrá de decidir de su vida toda. Acuartelado su ejército en Ulm, pasa un invierno encerrado en un cuarto recalentado por una estufa. Repasa entonces su vida, sus convicciones, y encuentra por doquier la duda y el vacío. Después de largos días de meditación y de crisis emocional, Descartes descubre los fundamentos de un método racional seguro, capaz de liberar su espíritu de la duda obsesionante y de fundar, de nuevo, toda la ciencia sobre bases inmovibles. Pero se trata, al cabo, de una vislumbre. Aun tiene mucho que aprender, mucho que madurar. El prudente Descartes decide seguir viajando, estudiando en el mundo, ansioso, como el viejo Solón, de ‘ver y conocer cosas’.

En 1622 abandona las armas y, al año siguiente, cumple una promesa que hiciera en aquel invierno de Ulm: una peregrinación de Loreto. Ocasión magnífica, en verdad, de conocer Italia y enterarse, a la vez de los adelantos que allí hacían las

ciencias. Tres años después lo encontramos en París. Allí lleva una vida doble, retraído a la par que mundano. Asiste a las tertulias literarias, participa en discusiones y conferencias, liga amistad con personales del mundo intelectual, en poco tiempo hace admirar su ingenio; empieza a correr la fama de su ciencia y rigor de su espíritu. Mas, a veces, cansado del frívolo público, días enteros se pierde de vista, en busca de soledad. Por fin, en 1628, Descartes decide romper definitivamente con toda distracción social y consagrarse por entero al desarrollo de las verdades que va descubriendo por su propia razón. La vida filosófica comienza. Tal vez pasa primero unos meses en el campo; luego, se retira a Dordrecht, en Holanda, donde no pueden seguirle las impertinentes solicitudes de sus amistades. De esos meses data, probablemente, su primera obra, las Reglas. Hasta un año antes de su muerte, Descartes vivirá en lugares distintos de los Países Bajos. Solitario, aunque sin desdeñar los placeres de la amistad y la grata conversación, apacible, pero alerta a todas las novedades y descubrimientos de una época inquieta; consagrado al estudio y al examen racional de las ideas; pero, sobre todas las cosas libre; al amparo de un país tolerante e ilustrado, casi inmune a la persecución por causas ideológicas, respetuoso de la independencia intelectual. Algunas veces, viaja de nuevo a París: la vida agitada vuelve a sobrecogerlo, la intolerancia latente a inquietarlo, y huye al país que le ofrecía paz y libertad.

Desde su llegada a Holanda, empieza a escribir sus obras. Primer fruto fue un tratado de física y astronomía, *El mundo*, que terminó hacia el año de 1634. Pero, al ir a publicarlo, se enteró de la condena de Galileo por haber sostenido tesis semejantes tales como el movimiento de la tierra. Temeroso, Descartes guarda sus manuscritos e incluso modifica algunas tesis para quitarles su aspecto sospechoso; sólo después de su muerte verá la luz el tratado. Tres años más tarde, se atreve a publicar algo. Es un volumen que contiene tres obras: la *Dióptrica*, tratado sobre las propiedades de los lentes, los *Meteoros*, de astronomía y meteorología, y la *Geometría*, el más importante, el primer ensayo revolucionario de geometría analítica; estas obras iban precedidas por prólogo destinado a mayor fama que el cuerpo del volumen: el *Discurso del método*. Con todo, Descartes no quiere conflictos, extrema las precauciones y omite su nombre a la cabeza del volumen. Aunque anónimo, todos atribuyen el libro a su autor, quien no se libra de algunas críticas.

Los años siguientes, Descartes trabaja en su principal obra filosófica, las *Meditaciones de prima philosophia*. Antes de publicarla, tiene cuidado de solicitar la crítica de varias personalidades; las más famosas: Mersenne, Arnaud, Hobbes, Gassend. Junto con esas objeciones y sus respectivas respuestas, las *Meditaciones* aparecen en 1641. Tres años más tarde, ven la luz, en Ámsterdam, los *Principios de Filosofía*, versión sintética, escueta, de su sistema de filosofía y de su física. Por fin, en 1649, se publica un pequeño tratado a modo de ensayo, las *Pasiones del alma*.

Pese a su afán de tranquilidad, las obras de Descartes suscitaban acerbos discusiones. Pronto, su filosofía y sus nuevas doctrinas matemáticas y físicas se divulgaron, y surgieron cartesianos entusiastas que atrajeron sobre sí el recelo y la condena de muchos medios tradicionalistas. El mismo filósofo se vio envuelto en algunas desagradables polémicas. Tuvo que padecer irritantes ataques de un teólogo protestante y sostener ásperas e interminables discusiones con algunos matemáticos. Tal vez por ello no vio con malos ojos la oferta del embajador francés en la corte de la emperatriz de Suecia, Cristina. Tras alguna insistencia, la joven reina logró que el famoso sabio diera brillo a su corte con su presencia. Descartes llegó a Estocolmo en octubre de 1649. La emperatriz gustaba lucir su ciencia y pedía al filósofo que se levantara de madrugada y atravesara las calles nevadas para impartirle sus lecciones. La débil constitución de Descartes no resistió esos extremos y, cuatro meses después de su llegada a Suecia, una pulmonía dio

término a su vida. Años más tarde, sus restos fueron llevados a París. Desde entonces empezó la reacción contra sus ideas: por orden de Su Majestad, la oración fúnebre preparada ante su tumba hubo de ser suspendida”.

b. La información relativa al tema ‘la ‘metafísica’ en Descartes. Metafísica y filosofía primera’, ha sido obtenida de una traducción personal del texto *Sobre el prisma metafísico de Descartes*, de Jean-Luc Marion¹⁰.

“(…) cuando Descartes entra en escena, la tradición filosófica había conquistado, al término de un trabajo que se remonta a los primeros contemporáneos de Aristóteles y atraviesa todo el pensamiento medieval, un concepto aproximadamente firme de la metafísica: Santo Tomás –que por otra parte lo usa aun poco– lo define así: “(…) la Filosofía (según Aristóteles) determina también (igualmente) en la metafísica el ente en general como el ente primero, que está separado de la materia”. Suárez –que hace sí un uso fundamental de él– lo define como “(…) la ciencia que contempla el ente en tanto que ente o en tanto que ella lo abstrae de la materia”. La metafísica, en todos los casos, concierne al ente, tanto sea el ente común y aprehendido en tanto que tal, o que él sea el primero y abstraído de la materia. Ahora bien, cuando Kant retoma la última tradición escolástica –aquella de la filosofía de la escuela alemana–, ¿qué concepto de la metafísica descubre? El que le ofrece, entre otros Baumgarten: “La metafísica es la ciencia que contiene los primeros principios del conocimiento humano”. Lo que él traslada exactamente en sus escritos precríticos: “Pero la filosofía que contiene los primeros principios del uso del entendimiento puro es la Metafísica”. La metafísica, en los dos casos, no concierne al ente en sus estados sino al conocimiento, él mismo visto a partir del entendimiento humano; de suerte que la ‘metafísica de la metafísica’ podrá desplegarse como una crítica de la razón pura, puesto que la metafísica se identifica ya con los principios del entendimiento puro y que ella se redobla simplemente con la (conocimiento) crítica (de los principios) del conocimiento. ¿Cómo comprender que la metafísica pase, tan radicalmente, de un dominio al otro? ¿Cómo se cumple esa inversión copernicana del concepto de metafísica? Aquí ni Spinoza ni Malebranche, ni incluso Leibniz aparecen decisivos o, si lo son, ellos se lo deben a lo que conservan de cartesianos en ellos. Descartes, en efecto, decide consciente y claramente una inversión en la esencia de la metafísica; lo indica explícitamente comentando el título latino que elabora para las *Meditaciones*, donde él privilegia la noción de filosofía primera en detrimento de la de metafísica: “Yo no había puesto el título, pero me parece que lo más propio será ponerle *Renati Descartes Meditationes de filosofía primera*: pues yo no trato en particular de Dios y del Alma, sino en general de todas las primeras cosas que se pueden conocer filosofando”. La primacía pasa, aquí, resueltamente del ente primero (a conocer) al conocimiento mismo (eventualmente fijado en un ente): inversamente, el ente como tal (e incluso como primero) desaparece.

MÉTAPHYSIQUE¹¹

§ I. Una cuestión indeterminada

Metafísica — el término no aparece ni de golpe, ni frecuentemente en los textos cartesianos. Es necesario señalar ese hecho, y establecerlo firmemente, antes de especular sobre el eventual concepto cartesiano de metafísica. La aparición del término es tardía, puesto que su primera ocurrencia no aparece antes de la célebre Carta a Mersenne del 15 de abril de 1630, donde no se trata por otra parte aún del sustantivo, sino de un calificativo: “(…) se pueden demostrar las verdades metafísicas”. Su aparición permanece rara —en el sentido quizás en que Descartes

¹⁰ Marion, Jean-Luc. Op. Cit.

¹¹ Jean-Luc Marion, *Op. Cit.* (pp. 9, 10 y 11).

evoca 'un cuerpo raro'—, puesto que el Discurso del método no contará más que con dos ocurrencias (simples adjetivos, ahí aun); puesto que sobre todo las Meditaciones mismas no ofrecen más que un hapax¹², adjetival aun y despreciativo: "(...) una opinión bien ligera, y por así decir metafísica". La metafísica, ¿equivaldría a la ligereza de una marcha paradójica, exagerada y hecha toda de sofismas, en pocas palabras, extranjera a la sana solicitud del saber auténtico? ¿Cede Descartes a la ridiculización fácil y siempre seductora para el gran número, que descalifica la empresa misma de la metafísica como tal? Antes de concluir que Descartes vuelve a cerrar así la cuestión de la metafísica en el instante mismo de abrirla, es necesario relevar otro hecho. Descartes no ha escrito Meditaciones metafísicas, sino —como lo vimos más lejos en detalle— Meditaciones de filosofía primera, "(...) tocantes a la filosofía primera". Lo que quiere decir que el término de metafísica debe su discreción a la preeminencia del de filosofía primera, que lo redobla, quizás lo reemplace. Significativa a este respecto parece la Carta... la cual puede servir de prefacio a la traducción francesa de los Principios de filosofía, de 1647. Aquí por la primera vez en una obra firmada, Descartes define de pleno derecho la metafísica, en una fórmula famosa: "(...) la verdadera filosofía, de la cual la primera parte es la metafísica, que contiene los principios del conocimiento, entre los cuales está la explicación de los principales atributos de Dios, de la inmaterialidad de nuestras almas, y de todas las nociones claras y simples que están en nosotros (...) Así toda la filosofía es como un árbol, del cual las raíces son la metafísica, el tronco es la física y las ramas que nacen de ese tronco son todas las otras ciencias, que se reducen a tres principales, a saber la medicina, la mecánica y la moral". Fórmula sin duda demasiado famosa, puesto que ella enmascara con una claridad totalmente escolar numerosas decisiones teóricas. No va de suyo que la metafísica constituya en efecto la raíz de la física, ni incluso de qué lo sea, si por otra parte se admite que ella corona todas las otras ciencias, como la más 'ligera' abstracta e hiperbólica de entre ellas. No va de suyo, tampoco, que ella debe justificarse en términos de utilidad, por intermedio de las ciencias derivadas que ella hace posibles: "(...) como no es de las raíces, ni del tronco de los árboles que se recogen los frutos, sino solamente de las extremidades de sus ramas, así la principal utilidad de la filosofía depende de aquellas de sus parte que se pueden aprender últimas". Pues la utilidad indirecta así reconocida a la metafísica no tendría sentido más que si la metafísica debía servir a lo que sea. Sobretudo, el reconocimiento, de apariencia sin reserva, de la metafísica disimula que ella no ejerce un autoridad plenaria —por un doble motivo. Ante todo, porque ella se inscribe en el campo más extenso de la "Filosofía: esa palabra significa el estudio de la sabiduría, y (...) por sabiduría no se entiende solamente la prudencia en los asuntos, sino un perfecto conocimiento de todas las cosas que el hombre puede saber, tanto para la conducta de su vida como para la conservación de su salud, y la invención de todas las artes". Después, porque en el campo filosófico metafísico mismo, metafísica puede cambiarse con otras denominaciones —por ejemplo, aunque sin azar, con filosofía primera, como en la Carta dedicada a los Principios; (...) esta aparente contradicción juega entre, de una parte, la geometría, y, de la otra, indiferentemente, la metafísica o la filosofía primera. Esta ambivalencia ambigua se confirma en el plano incluso de los Principios, que, a modo de metafísica, consagran su 'primera parte' a los únicos 'principios del conocimiento humano', sin mencionar explícitamente la menor metafísica. Nosotros no podemos en adelante esquivar una dificultad: si Descartes no le acuerda más que un rol de sustituto y de calificativo de la 'filosofía primera', ¿se puede admitir aun que él haya pensado la metafísica en su esencia más original, y que él haya constituido una figura particular? ¿No se debe suponer, por el contrario, que él no la ha abordado más que sesgadamente, por fortuna y táctica, más que por la necesidad

¹² Hapax: abreviatura de *hapax legomenon*, palabra griega, 'cosa dicha una vez'. *Lingüística*: palabra o expresión de la que no se conoce más que un ejemplo en un corpus.

del pensamiento – así como muchos otros? En una palabra, ¿no es necesario concluir que las dificultades terminológicas se deben a una esquivia conceptual por parte de Descartes, de toda constitución de la metafísica?”.

De ninguna manera, y por numerosos motivos: a) La ausencia de ocurrencias homogéneas y recurrentes del lema metafísico no prohíbe en nada una meditación de la esencia de la metafísica misma; si no, Aristóteles, que ignora perfectamente el neologismo que la tradición ha impuesto a la compilación de algunos de sus tratados, sería el primero en haber desertado de la cuestión de la metafísica, del mismo modo que Santo Tomás, que no emplea sino parsimoniosamente ese término. Incluso si Descartes lo hubiese totalmente omitido, sería posible sostener que semejante silencio ofrece aun un avatar del destino historial de la metafísica – destino hecho más de desapariciones que de reanudaciones. Quizá fuese necesario justamente reconocer que, en las hesitaciones y las incertidumbres de Descartes, se juega aun una figura de la metafísica –a medias trazada, a medias visible–, y se atestigua siempre la continuidad de un único destino de la metafísica. En una palabra, callando casi totalmente la metafísica, Descartes podría tomar una decisión sobre la esencia de la metafísica”.

Se reproduce a continuación una primera caracterización de los personajes que protagonizan el diálogo contenido en el texto de Descartes *Investigación de la verdad por la luz natural*. Dicha caracterización ha sido extraída de un fragmento de la Introducción de Luis Villoro al texto *Dos opúsculos* (p. 35).

*“Los personajes, como su nombre indica, más que individuos son encarnaciones de tipos humanos. **Poliandro**, el hombre que ha frecuentado el mundo y sus semejantes, horro de libro y ciencias, lleno de vital experiencia. Su mente no ha sido contaminada por los prejuicios de una cultura libresca; está en ‘estado natural’, de inocencia filosófica; por ello será capaz de descubrir por sí mismo su propia verdad con mucha mayor facilidad que el hombre docto. Éste está representado por **Epistemón**, cuyo nombre recuerda al preceptor de Pantagruel, en Rabelais. Epistemón, ‘el hombre de ciencia’, cargado de erudición y de ajena sabiduría, defensor de la Escuela y esclavo de la tradición, es el prototipo del hombre enajenado sin saberlo en una ciencia estéril que pesa sobre él como engorrosa herencia. Por fin, el orgulloso y libre **Eudoxio**, ‘el del recto juicio’, imagen ideal del nuevo filósofo. Es el espíritu liberado al fin de la sujeción a las opiniones recibidas y a los gastados prejuicios; él ha descubierto la vía de acceso a la libre razón y en su orgullo vibra aun la emoción del gran hallazgo. Entre los tres, se desarrolla un simbólico drama del espíritu: la lucha entre la nueva razón liberada y la antigua filosofía, representadas por Eudoxio y Epistemón, para ganar el favor del hombre común, verdadero actor de la historia humana: **Poliandro**.”*

Ante esta primera caracterización de los personajes del diálogo, es posible tener en cuenta otra. Sería la que propone Gilles Deleuze en *Diferencia y repetición*¹³.

“Cuando la filosofía afianza su comienzo sobre premisas implícitas o subjetivas, puede, pues, hacerse la inocente, puesto que nada esconde, salvo ciertamente, lo esencial, esto es, la forma del discurso. Opone entonces el ‘idiota’ al pedante, Eudoxio a Epistemón, la buena voluntad al entendimiento demasiado lleno, el hombre particular, provisto de sólo su entendimiento natural, al hombre pervertido por las generalidades de su tiempo”.

Al referirse Deleuze al problema del ‘comienzo’ de la filosofía, está mencionando la exigencia que la filosofía mantiene respecto de sí misma de resolver de manera forzosa ciertos problemas ineludibles y prioritarios. Esos problemas son a los que se refería Aristóteles en el libro B de la *Metafísica*, aludiendo de manera esencial a las cuestiones relativas a los ‘primeros principios’ de las ciencias, en un intento por

¹³ Deleuze, Gilles. *Diferencia y repetición*. Júcar. Madrid. 1988. (p. 222).

conseguir de esa manera distinguir rigurosamente la ‘sabiduría’ de las demás ciencias teóricas.

Tales problemas que han recibido el nombre genérico de ‘problema del comienzo’ son decisivos, desde cierto punto de vista, para la filosofía, puesto que la filosofía – por definición o por esencia– no puede ‘comenzar’ de cualquier manera o en cualquier dirección. Poder ‘comenzar’ requiere contar con ‘principios’ firmes, inmovibles, incuestionables, es decir, auténticos ‘primeros principios’, según el vocabulario usado desde Aristóteles por toda la posteridad de la filosofía hasta Hegel. Requiere, en otros términos, de ‘fundamentos’, de cimientos sólidos, en los cuales poder fundar, construir el edificio de la filosofía.

Una metáfora ilustrativa de lo que significaría este problema del ‘comienzo’ estaría dada por la que usa Descartes para hablar de la filosofía de la cual dice que no sería otra cosa que un ‘árbol’, del cual la ‘metafísica’ serían las raíces. Ahora bien, va de suyo que si la filosofía se representa por medio de dicha metáfora, implícitamente debería quedar en manos de la filosofía misma la tarea de encontrar suelos firmes para esas raíces.

Habría que tener en cuenta, antes de proseguir con la idea, que no es posible suponer que tales suelos firmes habrían sido pretendidos de la misma manera por los filósofos griegos antiguos que por pensadores como Descartes y otros, del Renacimiento y de la Modernidad. Es lo que se hace manifiesto en el gesto de Descartes en el texto de la *Investigación de la verdad por la luz natural*, mediante el cual contrapone el punto de vista de Epistemón y el de Eudoxio. Tal contraposición no hace sino mostrar, bajo distintos aspectos, que la ‘investigación de la verdad’ no puede ser llevada a cabo, según Descartes, a la manera de Epistemón porque de cualquier modo que se lo intente, dicha investigación no podría encontrar fundamentos sólidos, suelos propicios para dar con la ‘verdad’.

Del mismo Gilles Deleuze es posible leer lo siguiente¹⁴:

“El Idiota es el pensador privado por oposición al profesor público (el escolástico): el profesor remite sin cesar a unos conceptos aprendidos (el hombre-animal racional), mientras que el pensador privado forma un concepto con unas fuerzas innatas que todo el mundo posee por derecho por su cuenta (yo pienso). Nos encontramos aquí con un tipo de personaje muy extraño, que quiere pensar y que piensa por sí mismo, por la ‘luz natural’”.

Volviendo a la primera cita de Deleuze, es preciso, además de haber considerado brevemente el problema del ‘comienzo’, analizar la referencia al ‘idiota’, que, por cierto, no es una referencia de tono trivial, sino particularmente significativa.

Por una parte, distintos diccionarios, incluido el diccionario griego, acreditan que el término ‘idiota’ proviene del griego ἰδιότης (idiotéz), y que significa ‘ser un simple particular’; ‘vivir u obrar como un particular’; ‘llevar una vida privada’; ‘ser profano en tal o cual oficio’. Estas connotaciones serían las que habilitan a Deleuze a comprender que, en conjunto, los personajes del diálogo de Descartes son personajes filosóficos, así como, de modo particular, el personaje de Eudoxio sería una reencarnación del ‘idiota’.¹⁵

Refiriéndose a los personajes del texto de Descartes, *Investigación de la verdad por la luz natural*, dice Deleuze en las páginas 63 y 64:

“Nos encontramos aquí con un tipo de personaje muy extraño, que quiere pensar y que piensa por sí mismo, por la ‘luz natural’. El Idiota es personaje conceptual. Podemos precisar algo mejor la pregunta: ¿hay precursores del cogito? [La máxima de Descartes: Pienso, luego existo, se dice en latín Ego cogito, ergo ego sum] ¿De

¹⁴ Deleuze, Gilles. *¿Qué es la filosofía?* Anagrama. Barcelona 1993 (p. 63).

dónde viene el personaje del idiota, cómo ha surgido, acaso en una atmósfera cristiana, pero a modo de reacción en contra de la organización 'escolástica' del cristianismo, en contra de la organización autoritaria de la Iglesia? ¿Se encuentran ya rastros de este personaje en San Agustín (siglo IV después de Cristo)? ¿Es acaso Nicolás de Cusa (siglo XV) quien le confiere pleno valor de personaje conceptual, con lo que este filósofo estaría cerca del cogito, pero sin poder aún hacerlo cristalizar como concepto?"

Resulta claro, por los interrogantes que introduce Deleuze, que su interpretación de los personajes del diálogo –Eudoxio, Epistemón, Poliandro– supone el uso que hiciera de ellos Nicolás de Cusa en el siglo XV. Dicho de otro modo, estos personajes no son, según Deleuze, personajes dramáticos sino filosóficos y habrían contado con el antecedente de la obra escrita por Nicolás de Cusa, con el título *El idiota*.

En una nota de pie de página, Deleuze asocia el 'Idiota' con 'lo profano', 'lo privado', 'lo particular', en oposición al 'técnico' y al 'sabio'.

Ahora bien, para comprender estos significados es necesario tener en cuenta que el término 'profano' remite a dos acepciones: por una parte, significa lo opuesto a lo sagrado o religioso; por otra, designa a la persona que no tiene iniciación o formación en determinado oficio. Parece indudable que el papel de Eudoxio es el de representar –en el seno de ese oficio que es la filosofía– un punto de vista 'profano', es decir, ese punto de vista que consiste en no ser 'instruido' o 'iniciado' en el oficio de la filosofía. Una referencia de ese punto de vista sería lo que dice Descartes en la página 57 de la *Investigación de la verdad por la luz natural*:

"Eso me permite esperar que estaréis satisfechos de encontrar aquí un camino más fácil y que las verdades que diré no dejarán de ser bien recibidas, aunque no las haya tomado de Aristóteles ni de Platón, y correrán por el mundo como la moneda, la cual no tiene menos valor cuando sale de la bolsa de un labriego que cuando viene del erario".

Si la autoridad de Aristóteles y Platón puede dejar de ser decisiva, si, además, la 'investigación de la verdad' ha de realizarse por la 'pura luz natural', es decir, 'sin recurrir al auxilio de la religión ni de la filosofía' –tal como lo expresa Descartes en el subtítulo de este escrito–, si, por último, los conceptos han dejado de tener el valor que la definición aristotélica les otorgaba –tal como lo sugiere Descartes en la segunda parte del diálogo al rechazar la definición 'el hombre es un animal racional'–, sería lícito suponer que de lo que se trata es de pensar de modo 'profano', sirviéndose exclusivamente de la facultad de la razón que al ser innata, es decir, idéntica en todos –por mediocre que sea el ingenio de cada cual–, garantiza que el valor de las verdades conquistadas por cada uno sea también idéntico para todos.

Pero, claro está, servirse exclusivamente de la propia razón en la investigación de la verdad implica que las demás vías han debido quedar excluidas –la religión, la filosofía y sus conceptos–, lo cual significa que las verdades que esas otras vías habían hecho posibles ya no son representativas, han dejado de poder representar y todo lo que queda es poner de manifiesto su extinción. Es la tarea que toma en sus manos Eudoxio, tarea que, como se dijo, sólo se puede cumplir adoptando el punto de vista 'profano', es decir, el de aquel que no se deja ya representar por esas otras vías. Se ampara para ello en la figura del 'Idiota'.

¹⁵ Op. Cit.

c. Guía de lectura

En primer término, la lectura del texto de Descartes *Investigación de la verdad por la luz natural* requiere tener en cuenta las dos partes que es posible distinguir en él. En la primera, luego de la presentación de los personajes de Eudoxio, Poliandro y Epistemón, y de la entrada en escena de las primeras cuestiones, la tarea que lleva adelante Eudoxio es la de mostrarle a Poliandro que las verdades de los sentidos no nos pueden ofrecer certeza alguna. Pero luego de esto se extraen las consecuencias mediante las cuales Poliandro cierra esta primera parte.

La segunda parte se abre con la pregunta *‘más vos, el que de todo duda y de sí mismo no puede dudar, ¿qué sois?’* En el tratamiento de esta cuestión se torna ineludible la crítica a Aristóteles, a la vez que al valor de los conceptos y la definiciones tal como los había formulado el filósofo griego. Este contexto es el que justifica la intervención de Epistemón en el debate, puesto que es quien realiza la defensa de los puntos de vista de Aristóteles. Al rebatir los argumentos de Epistemón, se ponen en vigor los puntos de vista de Descartes de mayor relieve.

Actividades ‘A’

1. En la página 66, dice Descartes:

“(...) me dejéis conversar un poco con Poliandro, para que pueda primero derribar todo el conocimiento que haya adquirido hasta ahora. Pues que no es suficiente para satisfacerle, sólo malo podrá ser; lo tengo por cosa mas edificada cuyos cimientos no están seguros. No conozco mejor medio para remediarlo que echarla por tierra toda entera y construir otra nueva; pues no quiero contarme entre esos pequeños artesanos que sólo se ocupan de restaurar viejas obras, por sentirse incapaces de emprenderlas nuevas. Empero, Poliandro, mientras trabajamos en esta demolición, podremos a la vez ahondar los cimientos que han de servir a nuestro propósito y preparar los materiales mejores y más sólidos para llenarlos. Así será, si os place considerar conmigo cuáles de todas las verdades que sepan los hombres son las más ciertas y fáciles de conocer”.

La actividad consistirá en vincular lo dicho en este fragmento con lo que se ha analizado anteriormente en torno al problema del ‘comienzo’.

Actividades ‘B’

2. Poliandro dice en el párrafo final de la primera parte lo siguiente:

“Estoy, pues, dispuesto, según me persuadís, a figurarme las dificultades más fuertes que me sea posible y a emplear mi atención en dudar si no habré soñado toda mi vida y si todas las ideas que creía que sólo podrían entrar en mi espíritu por la puerta de los sentidos, no se habrán formado de por sí, como se forman otras semejantes cada vez que duermo y sé que mis ojos están bien cerrados, tapados mis oídos y que, en suma, ninguno de mis sentidos contribuye a su formación. Por consiguiente, estaré incierto no sólo de si estáis en el mundo, de si existe una tierra y un sol, mas también de si tengo ojos y oídos, de si tengo un cuerpo, e incluso de si os hablo y me habláis; en suma, de todo”.¹⁶

En la guía de lectura se había señalado que en el final de la primera parte de la *Investigación de la verdad por la luz natural* se incluían las consecuencias de haber puesto en duda los conocimientos que provinieran de los sentidos. En el final del

¹⁶ Descartes, René. *Investigación de la verdad por la luz natural*. UNAM. México. 1972. (p.69).

párrafo transcrito están enunciadas, entre otras, las siguientes consecuencias, a saber: en primer término, que la vida es sueño; enlazada con ésta, en segundo término, la de dudar obligatoriamente acerca de la suposición de que las ideas que sin excepción se habrían formado sólo en base a los sentidos, no podrían haberse formado por sí mismas, como las que se constituyen en los sueños.

La actividad consistirá en decir por qué las consecuencias subsiguientes —‘estaré incierto no sólo de si estáis en el mundo, de si existe una tierra y un sol, mas también de si tengo ojos y oídos, de si tengo un cuerpo, e incluso de si os hablo y me habláis, en suma de todo’ — se desprenden lógicamente de las dos primeras ya señaladas.

1.3. La ‘metafísica’ en Hegel. Estructura de la evolución. Unidad del pensamiento, unidad de la filosofía. Diversidad y contradicción en la historia de la filosofía

a. La información que se reproduce a continuación ha sido extraída de la Introducción de René Serreau a su texto *Hegel y el hegelianismo*¹⁷.

Biografía

Georg Wilhelm Friedrich Hegel nació en Suttgart el 27 de agosto de 1770; su padre era un funcionario de Finanzas. Realizó sus primeros estudios en el liceo de su ciudad natal; después entró, en 1778, en el Seminario protestante de Tubinga, donde tuvo como condiscípulos y amigos al poeta Hölderlin y a Schelling, de quien sería, en un comienzo, discípulo. Aunque fue admitido a los grados de magíster en filosofía, y ‘candidato’ en teología, renunció a hacerse pastor y ocupó empleos de preceptor en Berna durante siete años, de 1793 a 1796, después en Francfort de 1797 a 1800. Dedicó su tiempo libre a completar su cultura en todos los dominios y a escribir diversos opúsculos, entre ellos una Vida de Jesús, que sólo fueron publicados después de su muerte.

Al morir su padre, en 1799, la herencia que recibe le permite abandonar su función de preceptor, para consagrarse enteramente a sus trabajos personales. Se dirige a Jena, donde Schelling enseñaba desde 1796, y publica su primera obra, Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling, en julio de 1798; al mes siguiente sostiene su tesis de ‘habilitación’, De orbis planetarum, concebida conforme con el espíritu de la ‘física especulativa’, a la sazón de moda. Pudo comenzar así su primer curso como Privat-Dozent en octubre de 1801, siendo nombrado –en 1805– profesor ‘extraordinario’, es decir, no titular, con una remuneración muy módica.

En sus cursos, que modifica todos los años, Hegel afina cada vez mejor su doctrina personal, y se aleja poco a poco de Schelling. La ruptura se hace definitiva cuando aparece su primera gran obra, la Fenomenología del espíritu, que termina en octubre de 1806, durante la batalla de Jena. Las perturbaciones causadas por la guerra le quitan toda esperanza de ser designado titular en su Universidad, en la que, por lo demás, le pagaban muy poco; por lo que, casi sin recursos, renuncia a su cátedra y acepta el cargo de jefe de redacción de la Gaceta de Bamberg, que ocupó desde marzo de 1807 a noviembre de 1808. En ese momento, su amigo Niethammer, entonces inspector general de enseñanza de Baviera, lo hace nombrar director y profesor de propedéutica filosófica en el Liceo de Nuremberg. Ejerció estas funciones desde 1808 hasta 1816. Durante su estada en Nuremberg se casó –en 1811– con la hija de un ‘patricio’ de la ciudad, con la que tuvo dos hijos, y allí publicó su obra más importante, la Ciencia de la lógica (1812-1816). La notoriedad que le valió este libro le aseguró un nombramiento de Profesor Titular en la

¹⁷ Serreau, René. *Hegel y el hegelianismo*. EUDEBA. Bs. As. Segunda edición 1968. (pp. 6 y 7).

Universidad. Lo obtuvo, primero, en 1816 en Heidelberg, donde completó su sistema al resumirlo en la Enciclopedia de las ciencias filosóficas (1817). Finalmente, es nombrado en la Universidad de Berlín para ocupar la cátedra que la muerte de Fichte había dejado vacante durante cuatro años. Comienza sus cursos en octubre de 1818 y ejerce hasta su muerte, desplegando una considerable actividad no sólo como profesor –dicta diez horas de cursos semanales–, sino también como encargado de múltiples tareas, presidiendo mesas examinadoras, pronunciando discursos, redactando informes oficiales e, incluso, ocupando durante un año el rectorado. Sólo se da descanso en las vacaciones, durante las cuales emprende, a veces, largos viajes, el último de ellos, en 1827, a París.

Hegel se encuentra entonces en el apogeo de su carrera. Tiene más de cien oyentes en sus cursos, y reúne muchos discípulos, algunos de los cuales son hombres de edad madura ya célebres. Protegido por el ministro Altenstein y el director de enseñanza superior Schulze, puede regentear durante cierto tiempo las cátedras de filosofía de las facultades prusianas. Pero está lejos de haber desempeñado el papel de ‘filósofo del Estado’ que, tan a menudo, se le ha atribuido. Si bien era protegido por la burocracia prusiana, nacida de las reformas de Stein, era muy sospechoso en la Corte, y los viejos conservadores no se habían mostrado más satisfechos que los liberales, por su Filosofía del Derecho, la última gran obra, que publicó en 1821. La Iglesia luterana, después de 1827, lo juzga peligroso, y la Academia de Berlín le cierra sus puertas.

Hegel fue una de las últimas víctimas de la epidemia de cólera que hizo estragos durante el verano y el otoño de 1831. Murió en pocas horas, cuatro días después de haber reanudado sus cursos, el 14 de noviembre de 1831. Los únicos autorizados para pronunciar discursos ante su tumba fueron el rector Marheineke –pastor y profesor de teología– y su amigo Förster”.

b. La información que se transcribe a continuación ha sido extractada del Prólogo de Eloy Terrón a la traducción por él realizada de la *Introducción a la historia de la filosofía*, para la editorial Aguilar (Bs. As., 1973).

“(…) la filosofía de Hegel es la última gran filosofía especulativa. En ella finalizan y se articulan todos los movimientos del pensamiento del pasado. La filosofía de Hegel contiene todos los momentos del desarrollo del pensamiento –en su dimensión histórica–, pero superados y unificados. En cierto modo, ha dado la licencia definitiva a todas las formas de subjetivismo, a todas las concepciones abstractas que toman su origen en la conciencia de sí y pretenden presentarse como filosofía. Es tan verdad todo eso, que al releer hoy a Hegel se tiene la impresión de que la mayor parte de las corrientes más destacadas de la filosofía de un siglo acá se encuentran en él, pero a título de elementos, simplemente como momentos de un movimiento de pensamiento que los envuelve y sobrepasa. Por el contrario, al leer a los filósofos de hoy, y al confrontarlos con Hegel, se tiene el sentimiento de una marcha retardada, truncada, de un movimiento que rehúsa la conclusión, pero que en Hegel tiene su lugar propio, su verdadero status especulativo. En realidad, parece que la mayor parte de los filósofos posteriores a Hegel han tomado de la totalidad orgánica de su filosofía una afirmación particular, la han separado de la totalidad en la que era una simple parte y, después de inflarla hasta el infinito, la presentan como un sistema completo; pero ya Hegel previno esto, no precisamente refiriéndose al futuro sino al pasado: un sistema completo de filosofía no es la labor de un hombre, sino de toda la humanidad; fue éste un verdadero descubrimiento, aunque Hegel no hubiera sido bastante consecuente con él. Hegel llegó a la conclusión de que cada filosofía del pasado había visto un elemento, una categoría, un simple aspecto de la verdadera filosofía; y que cada filosofía era verdadera en aquello que tenía de relativa, pero falsa en cuanto que pretendía presentarse como absoluta; y Hegel afirmaba que su filosofía abarcaba a todas las anteriores como momentos de un desenvolvimiento total”.

c. Guía de lectura

Dice Hegel que el texto de la *Introducción* está destinado a la Historia de la Filosofía. A fin de agilizar la lectura del mismo se podría decir que para la comprensión de semejante afirmación nada mejor que tomar en consideración de Hegel:

“¿Cuál es el fin de todas estas particularidades? No es posible que se agoten en su fin particular. Es necesario que haya un fin último en la base de este enorme sacrificio de contenido espiritual”.¹⁸

En la *Introducción a la Historia de la Filosofía*, lo que procura Hegel es, luego de combatir las concepciones de la historia, y de la historia de la filosofía en particular, superar el punto de vista de la representación.

Sólo la razón puede aportar los puntos de vista apropiados para la comprensión de que la historia de la filosofía y la filosofía misma ‘*coinciden*’.

Actividades “A”

Dice Hegel (29): *“Lo verdadero es la esencia de la cosa, lo universal. Pero, al ser el pensamiento lo universal, es así objetivo; no puede tan pronto ser así como tan pronto ser de otra manera, es invariable”*. ¿Qué quiere significar Hegel con la expresión ‘invariable’?

Luego agrega Hegel (32): *“(…) en tiempo de Sócrates y Platón, en una época de decadencia de la vida griega, en la que Platón pone de relieve la diferencia entre **doxa** y **episteme**”*. Explicar cuál sería el motivo de Hegel en su crítica a la distinción platónica entre doxa y episteme.

Dice Hegel (29): *“Por eso surge ahora la contradicción, esto es, que el pensamiento debe tener una historia”*. ¿Por qué la ‘historia’ estaría en contradicción con el ‘pensamiento’?

Actividades “B”

Dice Hegel en la página 34: *“Nosotros queremos explicarnos esta multiplicidad, este contraste, hacémoslo comprensible”*. ¿En qué consiste para Hegel hacer comprensible esa multiplicidad de contrastes?

En la misma página Hegel observa: *“En la filosofía es donde lo particular, es decir, la actividad particular del filósofo, se esfuma y solamente permanece el campo del puro pensar”*. ¿Qué razones da Hegel para poder afirmar esa particularidad de la filosofía?

¹⁸ Hegel. *La razón en la historia*. (p. 36).

NÚCLEO II: PROBLEMÁTICAS GNOSEOLÓGICAS

Responsable: Manuel Navarro

Introducción

En este Núcleo se introducen problemáticas que han sido definidas como "gnoseológicas". Sin embargo, la óptica desde la que serán abordadas, pone fuertemente en contacto los problemas del conocer y del ser, siendo los problemas del ser los que se tratan específicamente en el Núcleo I, Problemáticas Metafísicas.

En lo que sigue se encontrará una guía para el trabajo del estudiante, que está expuesta en: (a) una breve introducción al autor, y (b) a la obra que fue seleccionada para la bibliografía básica del núcleo; (c) guías de lectura y actividades que cumplen la función de favorecer tu trabajo y aprendizaje. Las actividades son de dos tipos: Actividades "A" y Actividades "B". Bajo las primeras incluimos a aquellas de tipo lineal respecto del texto elegido, es decir, aquellas que generalmente consisten en una serie de preguntas-guía; mientras que las Actividades "B", persiguen el objetivo de iniciar al estudiante en ejercicios de reflexión filosófica, intentando promover la capacidad propia de reflexión y crítica.

Respecto de la selección de textos y autores, se trata de una amplia gama que se inicia con las *Reglas para la dirección del espíritu*, del filósofo francés René Descartes (1596-1650).

Seguidamente, se inserta un texto de David Hume (1711-1776), el *Tratado de la naturaleza humana*, escrito de juventud en el se anuncian ya, no obstante, los puntos de vista de la madurez de este pensador.

En tercer lugar, se ha seleccionado un texto del filósofo alemán Immanuel Kant (1724-1804), cuyo título es *Prolegómenos a toda Metafísica futura que pueda presentarse como ciencia*.

Culminando los textos previstos, se ha incluido el escrito de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), pensador de origen alemán, titulado *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.

2.1. El racionalismo de Descartes. Los argumentos de la duda, el escepticismo y la vía cartesiana. Ciencias y artes. Papel del conocimiento matemático. Fundamentos del método: intuición y deducción. Necesidad del método

a. Comenzaremos este punto introduciendo algunos comentarios acerca del MÉTODO, siguiendo el "Estudio Preliminar" de Risieri Frondizi (Pto. 4, pp. 32-39) al *Discurso del método* de Descartes, R. Ed. Alianza, 1997.

*"El problema del método... era una de las cuestiones capitales en los comienzos de la Edad Moderna. Ninguno de los grandes pensadores dejó de preocuparse por encontrar un nuevo camino que condujera al descubrimiento de la verdad. Hubo que esperar, sin embargo, hasta principios del siglo XVII para que las dos más grandes contribuciones a la metodología científica y filosófica vieran la luz. Francis Bacon publica en 1620 su *Novum Organum*; el *Discurso del método* aparece en 1637. Ambos filósofos insistieron, una y otra vez, en la importancia que tiene el método para el descubrimiento de la verdad, y coincidieron en señalar que la escasez de conocimientos auténticos logrados por la humanidad en tantos siglos de búsqueda se debía, principalmente, a la falta de un método seguro. Señala Bacon que los descubrimientos alcanzados se deben más bien al azar, y que «la causa y raíz única de casi todos los males de la ciencia es ésta: que mientras admiramos y*

ensalzamos sin razón las fuerzas de la mente humana, no le procuramos los auxilios apropiados», esto es, un método adecuado y fecundo. Y sostiene que sería insensato y contradictorio esperar que lo que nunca se ha hecho hasta ahora pueda hacerse, si no es por métodos que aún no se han probado. «Ni la mano desnuda ni el entendimiento abandonado a sí mismo pueden mucho; la cosa se lleva a cabo con instrumentos y auxilios de los que precisa tanto la inteligencia como la mano; y del mismo modo que los instrumentos de la mano impulsan o guían los movimientos de ésta, así los de la mente inspiran el intelecto y le previenen».

La actitud de Descartes en favor del método no es menos entusiasta que la de Bacon. Es tan grande la fe que ambos han depositado en el método que llegan a restar toda importancia al talento y la capacidad racional. Escribe Descartes en el Discurso que «no basta, ciertamente, tener buen entendimiento: lo principal es aplicarlo bien...; los que caminan lentamente pueden llegar mucho más lejos, si van siempre por el camino recto, que los que corren pero se apartan de él» 43. A su vez, en las Reglas para la dirección del espíritu indica Descartes que «el método es necesario para la investigación de la verdad» y que es «mucho más satisfactorio no pensar jamás en buscar la verdad que buscarla sin método; pues es segurísimo que esos estudios desordenados y esas meditaciones oscuras enturbian la luz natural y ciegan el ingenio».

Las dos obras citadas son las que Descartes dedicó al problema del método. Escribió primero las Reglas para la dirección del espíritu, obra que no llegó a ver la luz sino en 1701, es decir, medio siglo después de la muerte de su autor. El Discurso, como dijimos, se publicó en 1637. Si bien la naturaleza del método expuesto en ambas obras es la misma, en las Reglas se encuentra un estudio más detallado de la cuestión. Por haber redactado el Discurso con posterioridad a las Reglas, puede el autor ofrecernos en él una síntesis del método en cuatro concisas reglas, que podemos tomar como estructura fundamental para la exposición de la metodología cartesiana. Tomaremos en cuenta las Reglas todas las veces que esta obra arroje alguna nueva luz sobre el problema que se estudia".

b. El método cartesiano

"Establece Descartes, en primer término, la evidencia como criterio de verdad. Nos dice que no debemos aceptar como verdadera cosa alguna si no sabemos con evidencia que lo es. ¿En qué consiste la evidencia? La evidencia se define por sus dos caracteres esenciales: la claridad y la distinción. Como vimos, Descartes entiende por «claro» aquello presente y manifiesto a un espíritu atento, y por «distinto» aquello que es preciso y diferente de todo lo demás. O, dicho en otros términos, una idea es clara cuando está separada y no se la confunde con las demás ideas, y es distinta cuando sus partes están separadas entre sí, esto es, la idea tiene claridad interior. Como vimos, una idea puede ser clara sin ser distinta, mas no puede ser distinta sin ser, al mismo tiempo, clara. Lo opuesto a una idea clara es una idea oscura, y lo contrario de una idea distinta es una idea confusa.

La evidencia es, pues, el criterio de verdad. Caracteriza al conocimiento científico y se opone a la probabilidad y a la verosimilitud. Por eso rechaza Descartes los conocimientos probables o tan sólo verosímiles. El acto del entendimiento por el cual se alcanza un conocimiento evidente es la intuición, que estudiaremos más adelante.

Habrá que evitar dos vicios fundamentales en la búsqueda de la verdad: tomar por verdadero lo que no lo es, y negarse a aceptar la verdad de lo que es evidente. Llama Descartes a lo primero «precipitación» y a lo segundo «prevención». La precipitación consiste en tomar por verdadera una idea que es confusa, no distinta. La prevención, por el contrario, consistirá en negarse a aceptar una idea a pesar de ser clara y distinta.

La primera regla del Discurso se divide, pues, en dos partes: en la primera se establece que la evidencia es el criterio de verdad; en la segunda se enumeran los requisitos necesarios para alcanzar la evidencia. De ella podrían derivarse tres preceptos: 1) no juzgar antes de que el juicio se nos aparezca como evidente; 2) no juzgar a base de ideas preconcebidas; 3) no juzgar más allá de lo que se nos aparece como claro y distinto. Este último precepto encierra la esencia de lo que Descartes llama «circunspección» en el prefacio a Los principios de la filosofía.

En sentido estricto, el método propiamente dicho comienza con la segunda regla del Discurso, que dice así: «Dividir cada una de las dificultades que examinare en tantas partes como fuere posible y en cuantas requiriese su mejor solución». Lo que llama aquí «dificultades» las denominará en las Reglas «cuestiones» (quaestiones), que definirá como «todo aquello en que se encuentra la verdad o la falsedad». La división de las dificultades tendrá un límite, y ese límite estará representado por lo que llama en las Reglas «naturalezas simples». La división tiene como finalidad alcanzar tales «naturalezas simples», que son los elementos indivisibles que constituyen el último término del conocimiento, más allá del cual no podemos ir. Las naturalezas simples representan, también, el último término del análisis y el primero de la síntesis. Son captadas por intuición.

La intuición es, para Descartes, una captación simple e inmediata del espíritu, tan fácil y distinta que no deja lugar a dudas. Cada cual puede intuir «que existe, que piensa, que el triángulo está determinado por tres líneas solamente, la esfera por una sola superficie y otras cosas semejantes». No debe confundirse la intuición ni con la percepción sensible, ni con el juicio. La intuición es más simple y más cierta que la deducción; nos da certeza absoluta.

Una vez que se han alcanzado las naturalezas simples por medio de la intuición, comienza a actuar la deducción, que «es la operación por la cual se infiere una cosa de otra». No hay más actos del entendimiento por medio de los cuales podemos llegar al conocimiento de las cosas, sin temor alguno de errar, que la intuición y la deducción. La deducción no necesita, como la intuición, de una evidencia presente, sino que se la pide prestada a la memoria. Si bien no es tan segura como la intuición -pues ésta aprehende en forma simple, directa e inmediata-, la deducción ofrece gran seguridad siempre que se parta de principios ciertos y se imprima al pensamiento un movimiento continuo y no interrumpido. De ese modo, agrega Descartes, «conocemos que el último eslabón de una cadena está en conexión con el primero, aunque no podamos contemplar con un mismo golpe de vista todos los eslabones intermedios, de los que depende aquella conexión, con tal de que los hayamos recorrido sucesivamente y nos acordemos de que, desde el primero hasta el último, cada uno está unido a su inmediato» «>. La deducción implica, pues, una sucesión de intuiciones. Ella nos permite pasar de la evidencia de una verdad a la evidencia de una nueva verdad, puesto que las relaciones de las verdades representadas por las naturalezas simples son también naturalezas simples y, por lo tanto, captables por intuición.

Una vez que la división de las dificultades –en tantas partes como fuere posible– nos permite alcanzar las naturalezas simples, que captamos por intuición, se aplicará la tercera regla del Discurso, que nos aconseja conducir ordenadamente los pensamientos, «comenzando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ir ascendiendo poco a poco, como por grados, hasta el conocimiento de los más compuestos». Este ascenso deductivo nos permitirá llevar a las dificultades, que son complejas, la misma seguridad que tenemos al captar, por intuición, los elementos o naturalezas simples, como en el ejemplo de la cadena que citamos anteriormente.

Mas para tener seguridad sobre la totalidad hay que tenerla sobre cada uno de los eslabones o etapas, pues una sola falla pone en peligro la fortaleza o validez de la

cadena. Por eso nos aconseja -como última regla del Discurso que debemos «hacer en todo enumeraciones tan complejas y revisiones tan generales que estemos seguros de no omitir nada».

El propósito de esta regla es ponerse a cubierto de los errores provenientes de la debilidad de la memoria. Para que no pueda filtrarse ningún error es necesario que el examen del tránsito de una verdad a otra se haga por «un movimiento continuo y no interrumpido del pensamiento», pues si la enumeración no es completa y se pasa por alto un error, se pone en peligro la trabazón de los razonamientos y, por lo tanto, la certeza de la conclusión.

Nos cuenta Descartes que el método seguido por los geómetras fue el que le inspiró. Estos parten de las cosas más sencillas y fáciles de conocer para elevarse, por medio de «largas cadenas de trabadas razones», hasta llegar a las cuestiones más difíciles y complejas. De todas las ciencias, según Descartes, tan sólo la matemática logra alcanzar demostraciones ciertas y evidentes; bueno será, entonces, que tomemos a esta ciencia como modelo.

En resumen, si se deja de lado la evidencia como criterio de verdad, el método cartesiano consiste en los siguientes pasos: 1) dividir las dificultades hasta alcanzar los elementos o naturalezas simples, que se aprehenden por intuición; 2) ascender por deducción de los elementos simples al conocimiento de lo complejo, y 3) examinar con todo cuidado la cadena deductiva para estar seguro de que no se ha omitido nada ni se ha cometido ningún error".

C. Guía de Lectura

Las siguientes preguntas servirán de guía en la lectura detenida de las *Reglas* seleccionadas de R. Descartes:

¿Cuál es el fin de las “Reglas”? (Regla Nº 1)

¿Cuál será el punto de partida que busca Descartes? ¿Qué características debe poseer?

¿En qué ciencia encuentra el modelo?

¿Cuál es su opinión respecto del resto de los conocimientos de la humanidad?

¿Por qué critica la experiencia y privilegia la deducción?

¿Cómo será el punto de partida de su filosofía? ¿Qué lugar ocupan en ella la “intuición” y la “deducción”?

¿En qué consiste el proceso de “reducir gradualmente las proposiciones intrincadas y oscuras a otras más simples”?

Actividades "A"

Podríamos decir, por una parte, que la búsqueda de Descartes tiene por único objetivo encontrar la certeza. Pero eso, implica eliminar todo conocimiento meramente probable, o que tenga carácter conjetural, o que sea dudoso. Que un conocimiento sea de estas características (probable, conjetural, dudoso), puede tener orígenes diversos, todos ellos censurables para Descartes: la experiencia, lo pensado por otros y la costumbre, son, así, los que determinan esas características.

Por otra parte, sabemos que Descartes tiene por sentada la afirmación (p. 102; **Regla IV**) de que “**el método es necesario para la investigación de la verdad**”, lo

cual no quiere decir otra cosa sino examinar cada paso dado en ese camino que es toda “investigación”; dicho de otra manera, sin intervención efectiva y cierta de la razón, en cada paso, no hay “investigación de la verdad”: hay que pasar –en cada paso– por la razón, tiene que haber lugar para la razón, en todos los pasos.

El conjunto de textos que transcribimos está signado por esa preocupación de forma manifiesta: rechazar lo conjetural, dudoso, probable, tenga el origen que tenga, en la medida en que todo ello no haya sido asistido por la razón.

La explicación de la Regla Primera (p. 91) comienza así: *“Es costumbre de los hombres, siempre que descubren alguna semejanza entre dos cosas, atribuir a ambas, aun en aquello en que son diversas, lo que de una de ellas hallaron ser verdad”*.

Dice Descartes en la página 97 (Reglas para la dirección del espíritu. Regla II): *“(…): porque sólo ellas (la aritmética y la geometría) versan acerca de un objeto tan puro y simple que no hace falta admitir absolutamente nada que la experiencia haya hecho incierto, sino que consisten totalmente en un conjunto de consecuencias que son deducidas por razonamiento”*.

Dice Descartes en la página 97, 98, 99 (Reglas para la dirección del espíritu. Regla III): *“Se deben leer los libros de los antiguos, porque es un inmenso beneficio poder utilizar el trabajo de tantos hombres, ya para conocer lo bueno que en otro tiempo ha sido descubierto, ya también para saberlo que queda ulteriormente por descubrir en todas las ciencias. Sin embargo, (...). Más aunque (...). Pero aún en el caso (...)”*.

En la página 99 de las Reglas, se dice: *“Se nos advierte, además, que no debemos mezclar jamás absolutamente ninguna conjetura en nuestros juicios sobre la verdad de las cosas”*.

Las referencias iniciales, más las preguntas (que intentan subrayar una clase y otra clase de prejuicios), serían suficientes para comprender en qué consisten unos prejuicios y otros: por una parte, en los originados en la precipitación –si bien ahí interviene nuestra razón–, ella se equivoca por omisión de alguno de los pasos del razonamiento metódico (por ello es preciso usar la razón según las reglas que prescribe el método). Por otra parte, en los originados en la autoridad –dado que en ese caso nuestra razón está enteramente ausente–, los prejuicios surgen por la fianza o respeto que se pone en juego ante toda autoridad, lo cual nos conduce a omitir enteramente nuestro juicio crítico.

Actividades "B"

Bajo la premisa cartesiana de que sin intervención de la razón no hay garantías para la “investigación de la verdad”, analizar los textos propuestos y explicar bajo qué formas –en cada caso–, la razón es llevada al error. Es decir, en qué sentido la razón puede ser equivocada por la lectura de **“los libros de los antiguos”** (pp. 97-98). Por otro lado, la razón, ¿está presente o no (y por qué?) cuando **“hemos aprendido, no ciencias, sino historia”** (p. 99). Además, ¿por qué la razón no puede **“admitir absolutamente nada que la experiencia haya hecho incierto”**? (p. 97). Por último, ¿por qué la verdad no admite mezcla alguna con la conjetura? (p. 99).

2.2. El empirismo de Hume. Ciencia del Hombre. Fundamentación de las demás ciencias. Experiencia y observación

a. Se introduce a continuación un punto del ESTUDIO PRELIMINAR de Félix Duque al *Tratado de la naturaleza Humana* de David Hume (Ed. Tecnos, 1992).

"En 1734, un joven escocés, devorador de literatura clásica, frustrado aprendiz de comerciante, y resueltamente decidido a desobedecer la consigna familiar de dedicarse a la abogacía, pasaba a Francia, en un gesto que tenía mucho de peregrinación y reto. En efecto, el retiro escogido es la Fleche, locus cartesiano por excelencia. Es allí donde se elabora el Tratado de la naturaleza humana, obra en la que se proponía nada menos que «un sistema completo de las ciencias edificado sobre un fundamento casi enteramente nuevo, y el único sobre el que las ciencias pueden basarse con seguridad. La obra apareció sin nombre de autor y, seguramente, no por timidez, sino por arrogancia. Se tenía la pretensión de que valiera por sí misma, sin que el nombre de su creador influyera en nada (extraña pretensión, en un novel). El desengaño no pudo ser más cruel. No sólo no se vendía la obra, sino que ni siquiera provocaba murmullos entre los fanáticos. Su destino parecía ser la más completa indiferencia. El odio del autor, ansioso de fama literaria, contra su propia producción, fue creciendo en intensidad hasta alcanzar el clímax al final de su vida, en 1776. Tanto en la Autobiografía como en la Advertencia que precede a la última compilación que Hume hizo de sus obras filosóficas (que, naturalmente, no incluía el Tratado), David Hume confiesa, por primera vez en público, su paternidad, pero sólo para renegar de su producción, de «esa obra juvenil, que nunca reconoció su autor... A partir de ahora, el autor desea que los trabajos siguientes puedan ser considerados los únicos que contienen su concepciones y principios filosóficos».

Felizmente, los deseos de Hume no se han cumplido en absoluto. Para criticarla o enaltecerla, la obra básica a que se han dirigido los estudiosos de la filosofía humeística ha sido el Tratado. Sin embargo, cabe preguntarse por las razones que motivaron el repudio. La primera es, sin duda, de orden literario. El Tratado es un libro realmente mal escrito. Lejos de la clásica serenidad del filósofo, encontramos súbitos y cambiantes estados de ánimo, que pasan de la arrogancia extrema al más extremo de los pesimismo. El yo del autor irrumpe casi a cada página, impidiéndonos seguir la progresión de las argumentaciones, o, al menos, dificultando su comprensión. La falta de coherencia, las contradicciones, incluso, son reconocidas a veces hasta por el propio autor 5. Esta negligencia, este cúmulo de doctrinas difícilmente conciliables entre sí, han llevado a Delby-Bigge a afirmar que «sus páginas, especialmente las del Tratado, están tan llenas de contenido; dice tantas cosas diferentes de tantas maneras diferentes y en conexiones diferentes, y con tanta indiferencia hacia lo que ha dicho antes, que es muy difícil decir con certeza si enseñó, o no enseñó, ésta o aquella doctrina en particular. Aplica los mismos principios a tal variedad de temas, que no es sorprendente que en sus afirmaciones puedan encontrarse muchas inconsistencias verbales, y algunas reales. En lugar de ser prudente, está deseando decir la misma cosa de distintas formas, y, a la vez, es a menudo negligente y muestra indiferencia hacia sus propias palabras y formulaciones. Esto hace que sea fácil encontrar en Hume todas las filosofías, o bien, oponiendo una afirmación contra otra, ninguna filosofía en absoluto», El Tratado es un verdadero acertijo, del que es difícil, si posible, encontrar la fórmula mágica que entregue el sentido último del sistema. Algunas palabras diremos sobre ello más adelante. Ahora es interesante señalar que, si muy pocos entendieron el significado de las abstrusas fórmulas de la filosofía humeana, algunos sí captaron en seguida sus implicaciones en el campo de la religión y la moral. El «murmullo entre los fanáticos» iría creciendo progresivamente hasta convertirse en un clamor bien audible. En 1756 se llegó a pedir la excomuniación para Hume. Hablamos de ello en la nota 29 de la Autobiografía. Pero quizá sea adecuado reseñar aquí el texto íntegro de la moción:

«La asamblea general, juzgando su deber el hacer cuanto esté en su mano por prevenir el crecimiento y progreso de la infidelidad, y considerando que, aunque los escritos contra la fe han comenzado a publicarse durante los últimos años en esta nación, hasta ahora ha testificado contra ellos solamente en general, desea llamar

la atención sobre una persona que se firma David Hume, Esq., y que ha llegado a tal grado de temeridad que ha confesado públicamente ser autor de libros que contienen los ataques más rudos y francos contra el glorioso Evangelio de Cristo, así como principios evidentemente subversivos incluso de la religión natural y los fundamentos de la moralidad, si es que no establece un directo ateísmo. Por todo ello, la asamblea pide a las personas que a continuación se nombran, que formen un comité para investigar en los escritos de dicho autor, y que pidan a éste se presente ante ellas, preparando además el expediente para ser elevado a la próxima asamblea general».

*La moción no prosperó, pero revela bien claramente el clima de hostilidad con que Hume se encontró a lo largo de su vida por parte de estamentos religiosos y académicos (sus dos intentos por ocupar cargos docentes fueron fallidos; vid. notas 17 y 25 de la Autobiografía). Sin embargo, Hume no temía estos ataques. Puede decirse que incluso los buscaba abiertamente. Pero el rencor contra el Tratado se fue plasmando progresivamente según el filósofo advertía que, a pesar de las refundiciones que había hecho de la obra (las dos Enquiries y el ensayo *On the Passions*), los críticos se cebaban en la obra juvenil. La indignación subió de punto cuando, no ya clérigos y moralistas, sino un pensador de peso, Thomas Reid, centró sus críticas contra Hume valiéndose del Tratado, en la *Inquiry into the Human Mind* (1764). Pero aún tuvo más importancia la entrada en escena de James Beattie, mediocre seguidor de Reid, con el *Essay on the Nature and Immutability of Truth in opposition to Sophistry and Scepticism* (1770). El título es bien significativo. Y más lo fue el éxito espectacular que alcanzó. El libro fue rápidamente traducido al alemán. Y es irónico constatar que Kant conoció las doctrinas propias del Tratado a través de esta traducción. Fue Kant quizá el único que, leyendo entre líneas, supo extraer de las críticas (burdas, por lo general) de Beattie el sentido de la filosofía humeana –que conocía también por la traducción (1755) de la *Enquiry*–, aunque no pudo dejar de ver en Hume al escéptico radical, cargo que el filósofo ha venido soportando hasta nuestros días. Dado, pues, que las críticas se centraban en el Tratado, no es extraño que esta obra fuera repudiada, ni tampoco lo es que la Advertencia citada fuera acompañada de una nota al editor, en la que Hume decía de su repudio: «Es una cumplida respuesta al Dr. Reid y a ese tipo necio y fanático de Beattie».*

b. *“En nuestros días, es evidente que la vieja polémica: Tratado o Enquiries, apenas tiene sentido. Es claro que el estudioso de Hume tiene que leer las tres obras (más los Diálogos sobre la religión natural). También lo es que quien desee estar informado, en general, de su filosofía podrá dirigirse con provecho a la Investigación sobre el entendimiento.*

Pero, quien desee ver cómo se filosofa in vĩa, cómo se lucha con los problemas, cómo se vence y cómo, en fin, en otras ocasiones no queda sino retirarse derrotado, quien desee todo ello, decimos, debe dirigirse al Tratado. Son precisamente los defectos de exposición y tono afectivo antes señalados, los que hacen que la lectura resulte casi apasionante. Estamos ante el «laboratorio» de Hume: ninguna dificultad, fracaso o incoherencia se ocultan a nuestra vista. Si es cierto que filosofar es plantear problemas, no aportar soluciones, entonces el Tratado resulta una obra maestra y su intrínseca dificultad debe constituir más un acicate que una excusa para dirigirnos a sus escritos más, diríamos, exotéricos. Ya no se trata de la fama literaria que Hume quería ganar sino del puesto que debe ocupar su pensamiento en la historia de la filosofía. Y ese puesto, a mi entender, es muy elevado y se debe fundamentalmente a la denostada obra juvenil”.

C. Guía de lectura

En la Introducción al *Tratado de la naturaleza humana*, Hume destaca la tendencia existente ‘en el mundo de la filosofía y las ciencias’ de que todo nuevo ‘sistema’, al celebrar sus descubrimientos, deplora, al mismo tiempo, a los sistemas precedentes.

Es de destacar en la observación de Hume el papel que tiene la noción de ‘sistema’, dada la insistencia con que aparece su mención. En particular, habría que tener en cuenta que el concepto de ‘sistema’ aparece vinculado más o menos regularmente con las objeciones de Hume a los sistemas filosóficos y también científicos, respecto de su carencia de ‘fundamentos’.

Unas de las ideas que gobiernan el desarrollo del *Tratado* es la de que la ‘naturaleza humana’ es la referencia ineludible de todas las ciencias, sin excepción. A su vez, la razón de ser de esta idea es la de que las ciencias en general dependen de la ‘ciencia del HOMBRE, pues están bajo la comprensión de los hombres y son juzgados según las capacidades y facultades de estos’¹⁹. Los ‘cambios y progresos’ científicos dependen del conocimiento que se tenga de las ‘facultades superiores’, de hasta dónde es posible disponer de ellas y de hasta dónde habría que estar dispuestos respecto de ellas.

Siendo evidente la dependencia de ciencias como las matemáticas, la filosofía natural y la religión natural, de la ‘ciencia del hombre’, cuanto lo será en las demás: lógica, moral, crítica de artes y letras, y política.

La explicación de los ‘principios de la naturaleza humana’ permitiría la constitución de ‘un sistema completo de las ciencias’, fundado sobre un cimiento sólido: la ‘experiencia y la observación’. Ahora bien, la ‘experiencia y la observación’ de la ‘naturaleza humana’ no puede realizarse en el vacío; de allí que Hume formule una observación reiterada incluso hasta el final:

*“En esta ciencia, por consiguiente, debemos espigar nuestros experimentos a partir de una observación cuidadosa de la vida humana, tomándolos tal como aparecen en el curso normal de la vida diaria y según el trato mutuo de los hombres en sociedad, en sus ocupaciones y placeres”.*²⁰

Actividades "A"

En la página 77 de la Introducción al *Tratado de la naturaleza humana*, dice Hume:

“Cualquier hombre juicioso e ilustrado percibe fácilmente el poco fundamento que tienen incluso sistemas que han obtenido el mayor crédito y que han pretendido poseer en el más alto grado una argumentación exacta y profunda. Principios asumidos confiadamente, consecuencias defectuosamente deducidas de esos principios, falta de coherencia en las partes y de evidencia en el todo: esto es lo que se encuentra por doquier en los sistemas de los filósofos más eminentes; esto es, también, lo que parece haber arrastrado al descrédito a la filosofía misma”.

Comparar lo que dice Hume con lo que dice Eudoxio en la página 66 de la *Investigación de la verdad por la luz natural*, enfocando la comparación en la cuestión del ‘fundamento’. ¿En dónde pretende uno y otro encontrar ese ‘fundamento’?

En la página 79, dice Hume:

¹⁹ David Hume. *Tratado de la naturaleza humana*. (P. 79).

²⁰ David Hume. *Op. cit.* (p. 85).

“Es imposible predecir qué cambios y progresos podríamos hacer en las ciencias si no conociéramos por entero la extensión y fuerzas del entendimiento humano y si no pudiéramos explicar la naturaleza de las ideas que empleamos, así como la de las operaciones que realizamos al argumentar. Y es sobre todo en la religión natural donde cabe esperar progresos, ya que esta disciplina no se contenta con instruirnos sobre la naturaleza de las facultades superiores, sino que lleva mucho más lejos sus concepciones: a la disposición de éstas para con nosotros, y a nuestros deberes para con ellas; de manera que no somos tan sólo seres que razonamos, sino también uno de los objetos sobre los que razonamos”.

Respecto de este párrafo, especialmente significativo, habría que tener en cuenta, por una parte, que cuando Hume dice *‘esta disciplina’* se refiere a la *‘ciencia del hombre’* y, por otra parte, que dicha ciencia es la *‘que lleva mucho más lejos sus concepciones’* puesto que nos enseña no sólo acerca de *‘la naturaleza de las facultades superiores’*, sino especialmente respecto de la *‘disposición de ellas para con nosotros’* y a la vez acerca de *‘nuestros deberes para con ellas’*.

Un breve análisis: la *‘ciencia del hombre’* es la *‘que lleva más lejos sus concepciones’* puesto que –como lo dice en la página 81– dicha *‘ciencia del hombre’* es la que está llamada a ser, según Hume, *‘la única fundamentación sólida de las demás’* (ciencias). Se podría agregar que por llevar *‘más lejos sus concepciones’*, la *‘ciencia del hombre’* es, precisamente, la ciencia más radical, esa en la que se enraízan (o fundamentan) las otras ciencias.

A su vez, y por la misma razón de llevar *‘más lejos sus concepciones’*, la *‘ciencia del hombre’* es la que nos instruye no únicamente respecto de *‘la naturaleza de las facultades superiores’*, sino en relación a dos aspectos superlativos: nos ilustra tanto acerca de hasta dónde esas facultades están a disposición de nosotros cuanto acerca de cuáles son nuestras obligaciones respecto de ellas.

Contestar, entonces: ¿Por qué dice Hume que *“(…) no somos tan sólo seres que razonamos, sino también uno de los objetos sobre los que razonamos?”* (página 80).

Actividades "B"

¿Dónde encuentra Hume “la única fundamentación sólida” de las ciencias y de la misma ciencia humana? Justificar la respuesta. (p. 81)

¿Por qué dice luego Hume: “no podemos ir más allá de la experiencia”? (pp. 84 y 85)

2.3. Kant. La posibilidad de la metafísica como ciencia. Razón constructiva. Exigencias de la razón: la metafísica debe ser ciencia

a. A continuación se encontrarán datos generales sobre la vida y obra de Kant, que permitirán ubicar el texto que se analizará en este punto. Los datos han sido tomados de *Historia de la Filosofía*²¹:

Vida y escritos

Immanuel Kant nació en Königsberg, Prusia Oriental, en 1724. Fue educado en un colegio conforme a principios ético-religiosos de extrema rigidez, e inscrito luego en la Facultad de Filosofía de su ciudad natal, donde se dedicó a los estudios de

²¹ Lamanna, P. *Historia de la Filosofía*. Hachette. (T. III, Cap. X, pp. 375-7).

filosofía, formándose en el método y en los principios racionalistas de Wolff, y a los de la física y de la matemática, con particular interés por la doctrina de Newton. Entre los años **1746** y **1755** se ocupó de enseñanza privada. En este último año publicó la *Historia natural y teoría general del cielo* (sobre la formación del sistema solar y de los otros sistemas de cuerpos celestes), y al año siguiente, con el carácter de docente libre, inició su enseñanza en la Universidad de Königsberg.

Entre **1762** y 1766 predominó netamente en él el interés especulativo sobre el interés por las investigaciones científicas en torno a la naturaleza, dominantes hasta ese momento. Y se acentuó además en su espíritu la exigencia de una revisión de los principios del racionalismo leibniz-wolffiano, bajo el estímulo del estudio de los empiristas ingleses –Bacon, Locke, Hume– y de las obras de Rousseau, especialmente del *Emilio* (**1762**). Esta nueva orientación que tomó el pensamiento kantiano, se expone en varios escritos publicados por esos años, entre los cuales el más significativo es el titulado *Los sueños de un visionario*, ilustrados con *Los sueños de la metafísica* (1766) y en el que manifiesta expresamente su absoluta desconfianza en la metafísica, satirizando sus métodos inconcluyentes y sus vanas pretensiones de llegar a un conocimiento de lo suprasensible, y uniendo en una misma condenación tanto los sueños de los metafísicos como los de un visionario sueco –Swedemborg– que atraía entonces la atención de muchas gentes.

En **1770** ocupó como titular la cátedra de lógica y metafísica en la Universidad de Königsberg, e inauguró su enseñanza con la disertación *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et Principus*. Esta disertación señala un cambio en el pensamiento de Kant; cierra con ella el período precrítico durante el cual, como él mismo escribe, se encontraba sumergido en un "sueño dogmático" del que despertó por obra de Hume, preanunciando la nueva dirección crítica que dará a la filosofía con las obras subsiguientes. Después de un decenio de silencio fecundo, sigue en **1781** la publicación de su primera obra maestra, la *Crítica de la Razón Pura* (sobre el problema del conocimiento). Dos años después, en **1783**, publica los *Prolegómenos a toda Metafísica futura que pueda presentarse como ciencia* (en la que retoma y trata el problema del conocimiento bajo una nueva forma); en **1785** da a luz la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres* (sobre los caracteres esenciales de la moralidad); en **1787** aparece la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura* (con la reelaboración de algunos puntos esenciales de la primera edición). En **1788** sale la *Crítica de la Razón Práctica* (en la que vuelve a tomar el problema moral y lo resuelve totalmente a la luz de los principios generales del criticismo), y en **1790** se publica la tercera obra maestra, la *Crítica del Juicio* (sobre la finalidad en la naturaleza y sobre la finalidad estética).

En 1793 sale su *Religión en los límites de la razón* (en la que ofrece una interpretación racionalista de los puntos fundamentales de la doctrina cristiana). La publicación de esta obra tuvo consecuencias dolorosas que turbaron la tranquila monotonía de su vida de profesor y de estudioso y amargaron su vejez. La censura condenó este escrito.

En 1794 recibe una orden del gabinete del rey Federico Guillermo II de Prusia, por la que se le advierte que no debe ocuparse más, ni en la enseñanza ni en sus escritos, de asuntos religiosos con criterios diferentes de los establecidos por la tradición cristiana. Kant declara que en lo sucesivo se abstendrá de discutir sobre temas de religión. Dos años después, en **1796**, abandona la enseñanza por razones de edad y de salud.

En 1797 publica la *Metafísica de las costumbres* en dos partes: *Primeros principios metafísicos de la doctrina del derecho* y *Primeros principios metafísicos de la doctrina de la virtud*; en **1798** publica sus lecciones de Antropología. Muere el 28 de febrero de **1804**.

b. Se incluye a continuación un fragmento del prólogo del traductor, Julián Besteiro, de los *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia*.

“El genio austero de Kant, para el cual el aplauso de la multitud debe avergonzar tanto al filósofo como envanece al charlatán, sintió también alguna vez la nostalgia de la popularidad.

Ya, inmediatamente después de la aparición de la Crítica de la razón pura, tenía su autor el presentimiento de que, esa obra fundamental de su vida, había de lograr solamente acceso a un número muy limitado de espíritus, y, en una carta dirigida a su admirador, el Profesor de Königsberg, Schultz, se queja del tormento que le produce no ser entendido casi por nadie.

La realidad superó, sin embargo, las previsiones del gran filósofo.

El mismo Moisés Mendelssohn, tan admirado por Kant, había dejado de leer la Crítica por imposibilidad de entenderla; el Profesor Schultz decía, en 1784, que la oscuridad e incomprendibilidad de la obra es de tal naturaleza que, en general, se la ‘mira como un libro sellado que nadie puede abrir’, y que ‘para la mayor parte del público sabio es tanto como si estuviese escrita en jeroglíficos’.

Los críticos callaban ante el temor de arriesgarse en un trabajo que suponía tantos esfuerzos por la prolijidad del libro, por sus dimensiones y por la dificultad de los pensamientos en él contenidos.

Se le ‘honró, durante algún tiempo, con el silencio’, dice con amargura su mismo autor, y cuando, en 1782, apareció la primera crítica en el Göttinger Anzeigen von gelehrten Sachen, este juicio, que produjo gran impresión en el mundo culto y pareció al mismo Hamann ‘fundamental, justo y decoroso’, provocó en Kant la indignación que el lector puede apreciar en la primera de las cartas insertas en el apéndice de este volumen.

Todo esto explica el hecho de que, desde poco después de la publicación de la Crítica de la razón pura, acariciase Kant el proyecto de popularizar su contenido por medio de un trabajo más breve.

En efecto, ya en una carta que dirigió a Marcos Herz, y que debe considerarse como posterior al 11 de mayo de 1781, hablaba de un plan que tenía en el pensamiento ‘según el cual también podía adquirir popularidad la Metafísica’. De la existencia de este plan se conservan varios testimonios, especialmente en la correspondencia de Hamann con Herder y con el editor Hartknoch.

Si constituyen o no los Prolegómenos la realización de este proyecto, es una cuestión muy debatida”.

c. Guía de lectura

Se podría sugerir, como primera consideración, la de que en los *Prolegómenos* la cuestión que inicia la serie es aquella que sostiene, desde el punto de vista de Kant, que la metafísica ha pasado a ser una mera *posibilidad*, razón por la cual todo lo que ha sido tenido como metafísica en el pasado debe ser desechado como no existente.

Se señalan a continuación aquellos momentos subsiguientes al indicado en el párrafo anterior:

la metafísica, o es una ciencia, o no es una ciencia;

se constata que a diferencia de las demás ciencias, la metafísica se muestra impotente para salir del círculo en el que gira siempre en la misma dirección;

pero si reconoce la condición de no ser ciencia, no se ve por qué motivo puede ocupar el entendimiento humano tras esperanzas nunca realizadas;

por su misma condición constructiva, la razón humana destruye eso que acaba de erigir;

sería por eso que, a pesar del prestigio de que goza, la metafísica es interrogada acerca no sólo de su posibilidad, sino cómo sería posible;

ante las exigencias formuladas en los *Prolegómenos*, la metafísica –que nunca puede estar ausente, dado que responde los intereses de la razón humana– tendría como opciones la de, por una parte, satisfacer tales exigencias o, por otra, hacer posible una metafísica según un plan enteramente nuevo;

Hume habría sido el primero en orientar la refutación de la metafísica hacia el terreno en el cual podía demandársele que diera las pruebas de que, por ejemplo, la conexión de causa y efecto pudiese pensarse *a priori* y en base a conceptos puros, es decir, sin tener como fuente la experiencia; en otros términos, la refutación de Hume de la metafísica habría consistido en mostrar que la noción de causalidad es hija ilegítima, ‘bastarda’, de la unión de la fantasía y la experiencia;

al no ser posible que tales nociones guarden la condición de ser *a priori* y puras, la metafísica es imposible;

las críticas a las conclusiones de Hume acerca de la metafísica habrían equivocado el sentido del punto de vista de Hume: no se habría tratado de examinar si el uso de la nociones como causalidad y otras era legítimo o no, sino, por el contrario, el de cerciorarse si era legítimo suponer que el origen de tales nociones no fuese sino el maridaje de la imaginación con la experiencia;

la noción de enlace de causa y efecto no es la única noción que se concibe a priori por el entendimiento, sino que la metafísica en su totalidad no estaría sino constituida por esta clase de nociones, a diferencia de lo que había supuesto Hume, que se limitó a problematizar una única noción, la de causa.

Actividades "A"

¿Cuál es el sentido de la pregunta sobre la posibilidad de la metafísica en el Prólogo de los “Prolegómenos”?

¿Puede el hombre librarse de la pregunta metafísica? Justificar la respuesta.

¿Habría algún paralelo con lo planteado por Hume y Descartes? ¿Por qué?

¿Cuál es la postura que nos muestra Kant de Hume fundamentalmente a partir del problema de la ley de causa-efecto?

¿Por qué Kant no se conforma con una mera apelación al sentido común?

¿En qué lugar, diferente de la experiencia, ubica Kant el origen de tales nociones?

¿Cuál es el lugar de la “crítica” como condición de posibilidad para toda metafísica futura?

¿En dónde caeríamos indefectiblemente si no pudiésemos establecer esta “nueva ciencia” (teoría crítica del conocimiento)?

Actividades "B"

Las menciones de los filósofos de la época clásica y del siglo XVIII que encontramos en el “prólogo” a los **Prolegómenos** se caracterizan por la especial

valoración que hay en ellas de la investigación realizada por David Hume en el **Tratado de la naturaleza humana**.

En una de esas menciones (pp. 14 y 15), habiendo Kant destacado el error en que incurrieron los críticos de Hume –tanto al haber defendido lo que nunca éste había atacado, cuando al haber dado por descontado lo que Hume consideraba no firme–, Kant concluye diciendo: **“era cuestión solamente del origen de este concepto, no de lo indispensable que puede resultar en el uso; si se hubiera averiguado aquello, se habría resuelto por sí misma la cuestión de las condiciones de su uso y de la extensión en la cual tal concepto puede ser válido”**.

Podríamos decir que el error de los críticos señalado por Kant, referido a la posición de Hume en relación con el origen de los “conceptos” –en la terminología de Hume habría que decir “ideas”–, consistió en haber entendido la posición humeana como si ella implicase la necesaria eliminación de los “conceptos” (“ideas”) del conocimiento de la naturaleza, en tanto que lo que esa posición entendía era, no violentar el uso de los “conceptos” (“ideas”), prohibiéndolos, sino averiguar simplemente el verdadero origen de los “conceptos” (“ideas”).

Consigna

En el contexto de las observaciones relativas a Hume y a Kant, analizar si el error de los críticos de Hume destacado por Kant (Reid, Oswald, Beattie, Priestley), se originó en no haber advertido el “giro” (“inversión”) que tiene lugar en el ***Tratado de la naturaleza humana***.

2.4. Hegel. El “contenido” de la filosofía. Diferencia entre filosofía y ciencias empíricas. Crítica a la filosofía ‘crítica’ de Kant. Relación entre el sistema hegeliano y la historia de la filosofía. El camino de la filosofía

a. Al igual que en el caso anterior, se introducen algunos datos biográficos y otros relativos a la obra de GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, siguiendo la *Historia de la Filosofía*²².

Vida y escritos

Hegel nació en Stuttgart, en 1770. Encaminado en los estudios teológicos en el seminario de Tubinga, donde tuvo por compañero a Schelling, se doctoró en filosofía, pasando después a desempeñarse como preceptor en Berna y en Francfort. Primeramente, dirige su interés a cuestiones religiosas y políticas, inspirándose en el iluminismo y en el criticismo, y simpatizando con Rousseau y con la Revolución francesa. Después se traslada a Jena (1801), donde Schelling había sucedido ya a Fichte en la cátedra universitaria; se muestra partidario del sistema de Schelling (es digno de señalar su escrito de Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling), con quien publica la Revista crítica de la filosofía. En 1805 es designado profesor suplente de filosofía en Jena, junto a Schelling.

Pero las divergencias que ya se habían perfilado entre su pensamiento y el de Schelling adquieren su expresión más explícita en la primera obra sistemática hegeliana, Fenomenología del Espíritu (1807), que marca la ruptura definitiva con Schelling. La invasión napoleónica lo priva de la cátedra en Jena. Fundador y director de un diario político en Bamberg, fue después, de 1808 a 1816, reorganizador y director del gimnasio de Nuremberg. Fruto de su actividad

²² Op. Cit. (T. IV, Cap. I, pp.56-7).

especulativa de este período es la *Lógica* (dividida en tres partes, cuyas dos primeras "La teoría del ser" y "La teoría de la esencia", fueron publicadas en 1812 y la tercera, "La teoría del concepto", en 1816). Es nombrado profesor en Heidelberg en 1816, y allí escribe la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (que comprende la lógica, la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu, verdadero compendio de su sistema), publicada en 1817 (seguirán otras ediciones en 1827 y 1830). En 1817 es llamado finalmente por la Universidad de Berlín, donde su obra de maestro se desplegó hasta su muerte (que se produjo a raíz del cólera en 1831), con el más clamoroso éxito y con extraordinario concurso de discípulos y admiradores (no obstante estar completamente desprovisto de toda virtud oratoria). Allí llevó a término su *Filosofía del derecho* (1820).

Mientras tanto, sus ideas políticas habían cambiado radicalmente; los entusiasmos revolucionarios de la juventud se habían esfumado. En 1816 se declaró a favor de las tendencias autocráticas de la monarquía, en la lucha que contra ella habían emprendido los Estados provinciales de Wuttemberg, que reclamaban sus antiguas autonomías; Hegel proclama la necesidad de un Estado unitario de tipo francés contra la antigua constitución feudal.

A su muerte, sus discípulos publicaron, basándose en apuntes tomados de sus lecciones, la *Filosofía de la religión*, la *Filosofía del arte*, la *Filosofía de la Historia* y la *Historia de la filosofía*.

b. Se reproduce, a continuación, un fragmento de la Introducción de Valls Plana a la traducción de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*²³.

La Enciclopedia en la vida y obra de Hegel

La Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio, Heidelberg, 1817 (...), es una de las cuatro grandes obras que Hegel publicó en vida, escritas y corregidas de su propia mano. Las otras tres, con su título completo, son:

Fenomenología del espíritu. Jena, 1807.

Ciencia de la lógica. Nuremberg, 1812-16.

Líneas básicas de la Filosofía del Derecho. Berlín, 1821.

(...) Una vez incorporado a esta Universidad, Hegel se encontró ante la necesidad de dotar a sus alumnos de un manual que les sirviera de hilo conductor de las clases. Escribió entonces rápidamente y publicó la primera edición de la Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio. Esta obra puede verse, por tanto, como el primer fruto del regreso definitivo de Hegel a la enseñanza universitaria. El libro es una exposición global y a la vez abreviada de todo el sistema filosófico; un compendio o manual escolar en el que están muy presentes sus preocupaciones didácticas. La estancia de Hegel en Heidelberg duró dos años escasos (1817-18), porque en seguida aceptó trasladarse a la Universidad de Berlín, donde pronto había de alcanzar la cumbre de su fama (1818-31)".

c. Guía de Lectura

¿Cuáles son para Hegel (§ 1) las "desventajas" de la filosofía y cuáles sus "ventajas"?

En el § 6, distinguir entre las nociones de "realidad efectiva" (Wirklichkeit) y "experiencia" (fenómeno – Realität). ¿Cuál es el "contenido" de la filosofía?

²³ G. W. F. Hegel. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Alianza Editorial. Madrid. 1999.

A partir de la referencia de Hegel a un pasaje del prefacio a su obra *Filosofía del derecho* en el § 6 contestar:

- a. Apelando a su creatividad: ¿Qué consecuencias sacaría de esta identificación?
 - b. ¿Cuáles son las objeciones que le hacen a Hegel, y que él describe?
 - c. ¿Qué lugar ocupa la existencia humana concreta y cotidiana en este esquema?
4. En el § 7 Hegel habla del “reflexionar”: ¿Cuál es el lugar que le asigna en la filosofía? ¿Cuál es la diferencia entre la filosofía y las ciencias empíricas considerando el instrumento propio de la filosofía?
 5. En el § 9 Hegel completa la diferencia entre filosofía y ciencias empíricas: ¿Cuál es la forma propia y universal de la filosofía que marca la diferencia?
 6. En el § 10 Hegel emprende un minucioso ataque contra la filosofía crítica de Kant: ¿cuál es el eje de este ataque?
 7. ¿De qué modo entiende Hegel en los § 13 – 15 la relación de las distintas filosofías que se han dado en la historia y su propio sistema filosófico caracterizado como unidad y totalidad?
 8. ¿Cuál es el camino que recorre la filosofía (§ 17)? Tenga en cuenta la diferencia entre la filosofía como la entiende Hegel y las diversas filosofías y ciencias empíricas.
 9. Según lo dicho por Hegel en el último párrafo: ¿hasta dónde llega su pretensión de conocimiento? Por último, a título de reflexión final: ¿qué consecuencias piensa Usted se derivan de tales afirmaciones?

Actividades "A"

De la “Introducción” a la **Enciclopedia** de Hegel tomaremos el tema del “comienzo de la filosofía” (párrafos 1 y 17; páginas 99 y 119): queremos que nos sirva para retomar rasgos y problemáticas que fueron destacados en la exposición de Descartes. Su tratamiento nos pondrá, por tanto, en contacto con esas determinaciones que en el pensamiento de Hegel reaparecen, sólo que de un modo conjugado. Dichas determinaciones ya las hemos considerado: son las relativas a los presupuestos de todo pensar filosófico que se ponen en juego cuando ese pensar intenta dar cuenta de cuál sería su comienzo –“de derecho” y no solamente “de hecho”-.

Repitamos lo que hemos comentado en las referencias anteriores: en Descartes el presupuesto es el paso obligado por el “yo pienso” de la razón (sería un presupuesto subjetivo). La filosofía hunde sus raíces en la “intuición” racional del sujeto que dice “yo pienso”.

Actividades "B"

En la medida en que Hegel concibe el “comienzo” bajo la forma del “círculo”, una tarea necesaria sería la de comprender por qué ***“el comienzo sólo se refiere al sujeto en tanto éste quiere decidirse a filosofar”*** (p.119).

A la cuestión anterior deberíamos agregarle otra más: cómo se resuelve la “dificultad” que proviene de ***“establecer un comienzo, ya que un comienzo en cuanto inmediato, hace una suposición o, más bien, es él mismo un supuesto”*** (p.100), planteada en el párrafo 1, a la luz de lo dicho en el párrafo 17 (p.119): ***“(…) aquí hay que tomar al pensamiento como objeto del pensar. Sólo que eso es***

precisamente el acto libre del pensar: ponerse en la posición que es para sí y, por tanto, él mismo se engendra y da su objeto".

NÚCLEO III: PROBLEMAS DE FILOSOFÍA PRÁCTICA: ÉTICA Y POLÍTICA

Lic. Diana María López

PROGRAMA

INTRODUCCIÓN

Ética y moral.

Ética y política.

La filosofía política y la índole de lo político.

3.1. *Polis: Ethos* y política

Teoría y phronesis.

Teoría y praxis. Exactitud y probabilidad

La política como doctrina de la vida buena y justa.

3.2. *La ruptura con la tradición*

T. Hobbes y el nuevo sujeto de la política.

I. Kant y la legitimación teleológica de la sociedad política.

. Las preguntas kantianas.

. El formalismo (¿?) de Kant.

. Ética, política e historia ¿Qué puedo esperar?

G.W.F. Hegel. Razón e historia.

. El lugar de la filosofía.

. Lo clásico y lo moderno. La confluencia de los dos modelos.

. Individuo y Estado.

. De la *polis* al Estado moderno.

3.3. Las condiciones de una cultura democrática en el debate contemporáneo

. Habermas y Rorty. Variaciones sobre el Iluminismo.

INTRODUCCIÓN

La mayoría de los enunciados que hacemos en la vida diaria son informes de algún tipo de hecho o supuesto hecho: “Hay cinco personas aquí”, “el agua hierve a 100° C”, “ $4 \times 4 = 16$ ”, “ella es eficiente”; éstos son de especies completamente diversas. Unos son particulares, otros generales; unos versan sobre estados que suceden, otros sobre estados disposicionales; unos sobre entidades observables, otros sólo pueden ser inferidos de lo que es observado; unos son empíricos, otros no. Pero todos ellos tienen por objeto ser enunciados de un tipo u otro.

Pero ahora llegamos a enunciados que parecen, al menos, ser de tipo muy diferente. Si decimos “la bomba atómica puede matar a millones de personas”, estamos haciendo un enunciado de un hecho empírico; pero cuando decimos “el uso de la bomba atómica debería ser prohibido”, estamos haciendo un enunciado, no sobre lo que es, sino sobre lo que debe ser. Si decimos “esa pintura está hecha al óleo”, estamos haciendo un enunciado de hecho sobre la pintura; pero si decimos “esa pintura es *buen*”, estamos haciendo un juicio de valor sobre la pintura. Es fácil ver como podríamos contrastar la verdad o falsedad del primer enunciado, pero ¿cómo haríamos para averiguar si es verdadero el segundo enunciado de cada par? Hay diferencias similares entre “esto ha durado tres meses” y “esto ha durado demasiado”, entre “ella tiene el pelo negro” y “ella es magnífica”. ¿Qué hemos de decir sobre el significado de la segunda oración de cada par?

No todas las proposiciones que adscriben valor a algo son proposiciones éticas, aunque son de las éticas –en relación con la política– de las que nos ocuparemos en este módulo. Los dos campos de la *teoría del valor* que han llegado a ocupar un lugar en la filosofía son la *ética* y la *estética*. En ética nos ocupamos de cuestiones sobre **lo bueno y lo malo, lo recto y lo incorrecto, el deber, la obligación y la responsabilidad moral**. En estética, tratamos sobre el valor estético (expresado a veces por “esa pintura es buena” y otras por “esa pintura es bella”, y también de conceptos como la expresión estética, la naturaleza y función del juicio crítico, el simbolismo artístico, el significado, la verdad y la experiencias estéticos. Pero muchos pronunciamientos valorativos como “esa política es adecuada económicamente”, “él es capaz” y “vale la pena leer ese libro”, parecen caer fuera de ambos de estos ámbitos.

Incluso las oraciones que contienen la palabra “bueno”, que es la palabra central en ética, no expresan en la mayoría de los casos juicios morales. “Espero que hoy tengamos buen tiempo”, “él es buen nadador”, en estos y otros innumerables ejemplos usamos la palabra “bueno” sin entrar en absoluto en la esfera de la moralidad. En general, “esto es un buen X”, usualmente significa que X satisface, en un grado mayor que la mayoría de los X, los criterios (cualesquiera que sean) de X (sea el X un jugador de tenis, una manzana, un escritorio, una carretera o un colegio). Los criterios difieren de caso a caso, pero el significado de “bueno” no.

Pero la palabra “bueno” también es usada en discusiones morales, y es aquí donde surgen los problemas. Usamos “bueno” al describir el *carácter* de alguien: “Es un buen hombre”. También decimos que los *motivos* o *intenciones* de una persona son buenos o malos. También hablamos de las *consecuencias* de las acciones de una persona como buenas o malas. Más importante es que hablamos de los ideales, metas y fines de una persona como buenos o malos: “Es bueno que el pretenda eso”. Por otro lado, hablamos de lo que hace, sus actos, como *rectos* o *incorrectos*: “El actuó rectamente al devolver el dinero, aunque sus intenciones no hayan sido buenas”.

Las principales palabras que usamos en ética son: “bueno”, “malo”, “recto” e “incorrecto”. Respecto al significado de estos términos no ha tenido fin la

controversia. 1) El campo de investigación que considera el significado (e interrelaciones de significado) de las palabras éticas se llama *metaética*. 2) La otra principal división de la ética, que ha sido predominante desde los tiempos de Sócrates, Platón y Aristóteles, es la *ética normativa*, el intento de descubrir tesis aceptables y defendibles racionalmente acerca de qué tipos de cosas son buenas (valiosas de pretender) y qué tipo de actos son rectos y por qué (se pueden mencionar aquí también las cuestiones relacionadas con las condiciones de loabilidad y censurabilidad moral, y de responsabilidad moral). Sintéticamente, podemos afirmar entonces que a esta última corresponden dos cuestiones centrales: “¿qué es bueno?” y “¿qué conducta es recta?”

Ética y moral

Desde el punto de vista etimológico, “moral” viene de “*mores*” y “ética” de “*ethos*”, las palabras latina y griega para “costumbre” y “hábito”; la palabra latina se asocia a las reglas del comportamiento, mientras que la griega deriva de hábitat, como nuestros “hábitos”. Sin embargo, ambos términos cobran diversos sentidos según los autores.

Habermas, en su defensa de la prioridad de las cuestiones relativas a la justicia, distingue entre una forma de razonamiento que llama *moral*, esto es, lo justo o correcto para *todos*, y un razonamiento que designa como *ético*, que tendría que ocuparse de lo bueno o lo que es mejor para un individuo o un grupo *particular*. Desde esta perspectiva, las cuestiones ético-políticas tendrían que ver con lo que constituya la vida buena “para nosotros”, a partir de la manera en que nos vemos a nosotros mismos y como queremos ser. Como tales, estas cuestiones tienen un arraigo hermenéutico en experiencias compartidas y en situaciones de una forma de vida particular. Como distinción analítica parece útil, ya que pone de relieve *aspectos* diferentes del razonamiento práctico. Sin embargo, T. Mc Carthy, en su obra *Ideales e Ilusiones*²⁴, cuestiona la tendencia de Habermas a tratar esta distinción entre aspectos de la razón práctica como *tipos separados e independientes*. Lo cual lo lleva a sostener que las cuestiones que se refieren a la justicia política, implicadas como lo están en las maneras en que las normas afectan la satisfacción de nuestras necesidades e intereses, la distribución de oportunidades y temas semejantes, no pueden ser separados finalmente de concepciones de lo bueno. Al punto que, en las sociedades democráticas y pluralistas, las cuestiones relativas a lo que es bueno para tal o cual grupo no pueden desvincularse tampoco de nuestras ideas de lo que es justo para todos. Lo que se quiere mantener aquí es la idea de una interdependencia dialéctica entre estos aspectos, más que una jerarquización de los mismos en ninguna dirección. La consecuencia de esta interdependencia es que los debates acerca de lo moralmente correcto tendrán que depender en parte de discusiones sobre lo bueno y, teniendo en cuenta que en sociedades pluralistas estas ideas sobre lo bueno tienden a ser diferentes entre sus miembros, resulta difícil e infrecuente, aunque no imposible, llegar a un consenso entre los ciudadanos.

Esta distinción entre “ética” y “moral”, se remonta a las críticas de Hegel a la ética de Kant, y a la fuerte diferenciación entre “moralidad” y “eticidad”. En este contexto se entiende por “moral” la tematización de la *moralidad*, y por “ética” la tematización del *ethos* o *eticidad*. Se trata de una diferencia que, sin embargo, no entraña necesariamente oposición sino que distingue, a la vez que asocia, dos aspectos complementarios de “lo moral” operantes en el mundo de la vida. “Moralidad” alude a la forma incondicionada del deber, de la obligación, o al orden de los *principios* y de las *normas morales* con pretensiones de validez universal. La

voz griega “*ethos*” puede significar tanto costumbre o convención, como carácter o virtud. El “*ethos*” se puede describir como un conjunto de creencias, actitudes e ideales que configuran un modo de ser, o la “personalidad cultural básica de un grupo humano”. Por eso la ética alude, en este sentido, a una concepción de la vida buena, a un modelo de la vida virtuosa y a los *valores de una comunidad* encarnados en sus prácticas e instituciones, los cuales deben ser respetados como opciones que definen una identidad o un *ethos* particular y valioso, pero no universalizable, porque tiene un carácter histórico-cultural.

En esta línea de pensamiento es que algunos autores contemporáneos han propuesto reservar el término “moral” para referirse a la **ética de la justicia** como reflexión sobre la *ley* o las *normas morales*, y sobre el *deber* en cuanto exigencia ideal de *rectitud* en el obrar y de *justicia* en las relaciones con los otros hombres. La moral o ética de la justicia busca los criterios y procedimientos para fundamentar morales y normas universalmente válidas, que puedan ser reconocidas como tales por todos, de tal manera que permitan regular la interacción en la sociedad, el igual tratamiento de todos los individuos, el respeto de la dignidad de la persona y de los grupos, y en general, los derechos humanos fundamentales (Esta es la dimensión de lo moral que ha sido especialmente puesta de relieve y estudiada por Kant y por las teorías éticas de orientación kantiana).

La ética de la justicia se diferencia de la **ética del bien** o de la “eticidad”. Este otro término se reserva para aludir ya sea a la idea sustantiva del *bien* y el orden de las *virtudes*, como al conjunto de las *habituales sociales* e *instituciones* que se consideran valiosas en cuanto encarnan o realizan el bien o los ideales de una comunidad (Este otro es el punto de vista en el cual se han centrado las teorías éticas de orientación aristotélica, hegeliana y hermenéutica). El sentido ético de la vida buena se busca a partir de los ejemplos y de las virtudes, valores y actitudes encarnados en aquellas *formas de vida* o modelos que consideramos más valiosos, y en el “*ethos*” de la propia comunidad. En tal sentido, la **ética del bien** hace referencia a una escala de valoraciones y a un ideal de vida concreto, histórico; a la forma de ser que se considera buena o la mejor para el hombre, conforme a la jerarquía de valores reconocidos en una sociedad y en una cultura. En la ética se revelan o se encuentran incluso ya dados los fines más elevados que orientan la existencia de los miembros de una comunidad en cuanto tales, y a través de los cuales el hombre alcanza su autorrealización, la plenitud humana o el bien supremo. Así entendida, la ética se vincula íntimamente, casi siempre, con la religión.

En síntesis, entonces, y conforme a esta terminología: “ética” es la **ética del bien**, mientras que “moral” es la **ética de la justicia**. Transcribimos a continuación un texto de Paul Ricoeur, “Moral, ética y política”²⁵ en la que se plantea esta diferencia:

“¿Será razonable el proponer a la reflexión una relación de tres términos –moral, ética y política– en lugar de la clásica relación binaria de moral y política o, equivalentemente, ética y política? La distinción entre ética y moral no se justifica solamente en el plano personal sino también igualmente en el orden institucional y especialmente en el de las instituciones políticas... Necesitamos una palabra para referirnos al curso o el camino íntegro de una vida humana, desde su esfuerzo más elemental para preservarse en el ser hasta la plenitud de su cumplimiento en lo que podría llamarse, según distintas concepciones, apetito, satisfacción, alegría, felicidad o beatitud. Por mi parte, yo he tomado de Aristóteles la expresión “deseo de la vida buena” para designar este nivel profundo de la vida ética. Al hablar de

²⁴ McCarthy, T. *Ideales e Ilusiones*, Madrid, Tecnos, 1992.

deseo no se pone en escena un imperativo, sino algo “optativo”... Pero necesitamos además otro término para designar la relación de lo permitido y lo prohibido por la ley o la norma. Con la ley o la norma se ponen de relieve los dos caracteres, de universalidad y de coactividad que se resumen con el término: “obligación”. Yo propongo por lo tanto reservar el término **ética** para el tema del bien y el término **moral** para el orden de la obligación”.

Finalmente, haremos referencia a una clase de distinción diferente de los términos “ética” y “moral”. Según ésta, se comprende a la “moral” como algo que pertenece al mundo vital, de lo vivido, o de la vida diaria, y que está compuesto de valoraciones, actitudes, normas y costumbres que orientan o regulan el obrar humano. Y se comprende a la “ética”, en cambio, como la ciencia o disciplina filosófica que desarrolla el análisis del lenguaje moral y ha elaborado diferentes teorías y maneras de justificar o de fundamentar las pretensiones de validez de los enunciados morales. Conforme a este uso del lenguaje, la *ética* puede considerarse entonces como una ciencia que pertenece al campo de la filosofía, como la metafísica o la epistemología, mientras que “lo moral” es en general el objeto de esta ciencia, es decir: lo que ella estudia.²⁶

Julio De Zan expresa, “...una primera tarea de la ética como disciplina filosófica es la de delimitar su propio campo preguntándose cuáles son las características definitorias de la moral”. Y así dice:

“1) Lo moral tiene que ver, en primer lugar, con las elecciones libres entre alternativas posibles. “Moral” e “inmoral” son calificaciones que solamente pueden merecer los actos humanos (y sus producciones) en cuanto voluntarios o decidibles y, por lo tanto, imputables a la responsabilidad del sujeto. Lo moral no es por lo tanto un ámbito de propiedades naturales, ni de entidades metafísicas (como los valores en sí), y el discurso moral no es un discurso teórico acerca de *lo que es o no es*, sino un discurso práctico acerca, de lo que *se debe hacer*.

2) El concepto de deber es central en este campo, pero decir que algo *se debe*... equivale a decir hay buenas razones que se pueden argumentar a favor de una determinada conducta como obligatoria (...)

3) En conexión con la característica anterior de lo moral, hay que decir entonces que el deber implica la conciencia de una auto-obligación, que el sujeto tiene que aceptar por sí mismo, porque se lo impone su propia conciencia moral y cuya validez es independiente del hecho de que, además esté respaldado o no en alguna autoridad o en alguna sanción, ya sea de carácter social o metasocial.

Esta propiedad es la que Kant definió con el concepto de autonomía de la voluntad moral (...)

4) El acuerdo o desacuerdo en el campo de lo moral no es una cuestión de preferencias subjetivas, sino que tiene que ver con el juicio acerca de la razonabilidad de una conducta o de una norma, y solamente puede fundamentarse mediante argumentos racionales cuya pretensión de validez haya sido expuesta a la crítica y puede ser públicamente reconocida (...)

5) Con respecto a lo que ordena una norma jurídica, o cualquier otra clase de normas aún puede preguntarse siempre si, además, es bueno, o si es /justo hacer

²⁵ Ricoeur, P.: “Morale, éthique et politique”, *Pouvoirs*, N° 65. Paris. 1993. (p. 6.), Cit. por Julio De Zan, “Los conceptos de ética y moral y la educación” en *Revista de Educación en Ciencias Sociales*, Vol. I. N° 1. 1999 (p. 53).

²⁶ Ver Ricardo Maliandi, *Ética: conceptos y problemas*. Biblos, 2ª edic. Buenos Aires. 1994. (pp. 43-44 y 49-51): “La ética (como disciplina filosófica) normativa es la búsqueda de los fundamentos de las normas y de las valoraciones, dicha búsqueda va indisolublemente asociada a la crítica, es decir, al permanente cuestionamiento de cada fundamentación... Tanto la fundamentación como la crítica son tareas filosóficas”.

eso. Esta pregunta, o esta duda ulterior no cabe ya, en cambio, con respecto a una norma moral. La moral aparece por lo tanto como una instancia última o final para la justificación de las conductas humanas, que no se subordina a ninguna otra instancia superior (...)

6) No obstante lo dicho en el punto 4), hay toda una dimensión profunda de la existencia que es éticamente relevante, pero que no es universalizable. A ella pertenecen los valores propios de una comunidad particular, o de una profesión, por ejemplo, las concretas formas de vida y los modos de obrar que se conectan con la identidad de las personas, de las culturas y de los diferentes grupos humanos. En el campo de lo moral se plantean dos clases de cuestiones de las que tendrá que ocuparse la ética filosófica: a) la cuestión de lo que es bueno para mí como persona y *para nosotros* como comunidad; b) la cuestión de lo que es correcto, o de lo que es justo en las relaciones con los otros, con los grupos humanos y culturas diferentes, etc. Las preguntas y las discusiones acerca del bien y de /la justicia son claramente cuestiones morales, pero aparecen como distintas y quizás tengan que ser tratadas de modos diferentes”.²⁷

Ética y política

La realidad política está constituida, ante todo, por la estructura y el funcionamiento del *poder*. Naturalmente, en vez de “Poder”, puede decirse “Estado” o “Gobierno”. Pero tales palabras presentan varios inconvenientes. En primer lugar, y en cuanto “ocupado” ya por los juristas, el término *Estado* marca una desviación del estudio hacia las categorías jurídicas, es decir, puramente formales, cuando justamente lo que importa es deslindar bien, desde el principio, la ciencia de la política de la Teoría (jurídica) del Estado y del Derecho político. En segundo lugar, el concepto de Estado es, semánticamente, un concepto estático que, como tal, se opone al dinamismo del funcionamiento real. Cuando lo que interesa a los estudios sobre la política son las fuerzas políticas reales.

Esto ha dado lugar a dos enfoques. Un enfoque que utiliza una metodología netamente normativo-jurídica, el del Derecho constitucional, y otro que hace uso de una metodología empírico-sociológica, por razones distintas: el de la Ciencia Política. Ambos enfoques han sufrido la crítica de que, al concentrarse en las exigencias metodológicas que ellos mismos plantean, acaban por escamotear, en último término, el verdadero objeto de conocimiento. Así, se dice del Derecho constitucional que, por el hecho de concentrarse en la cuestión de la personalidad jurídica del Estado, pierde de vista la realidad práctica de su objeto. La realidad política, en su peculiaridad y dinamismo, desaparece detrás de su producto, el ordenamiento jurídico-político que es estudiado en un terreno puramente normativo-formal. De la Ciencia Política, por el contrario, se dice que al concentrarse exclusivamente en la realidad fáctica de la acción política, pierde de vista aquel carácter normativo que le es consustancial y, en consecuencia, se queda en la consideración de los meros epifenómenos, lo cual se advierte al comprobar cómo la politología contemporánea ha sustituido el concepto de Estado por el de “Sistema Político”, dentro del cual el Estado no es más que uno de los elementos que se han de tener en cuenta.

Con respecto a la distinción entre “ética” y “política”, esclarecida a través del tratamiento de los autores propuestos para este núcleo, podemos adelantar que, mientras la “ética” se mueve en el terreno de la exigencia, la demanda, la inquietud moral, la “sed de justicia”, no de un orden dado; la “política”, en cambio, puede ser entendida como una realidad temáticamente descubierta y estudiada por la

²⁷ De Zan, J.: Op. Cit. (pp.50-52).

sociología y la ciencia políticas y eminentemente positiva que, a diferencia de la ética, está dada y constituida –si bien compleja y dinámicamente– por un juego de fuerzas: el del “poder” político y sus condicionamientos sociales. Mientras la primera tiene que ver más con la pretensión de un orden sometido a incesante auto-revisión desde lo que es puro “advenimiento” moral, la segunda se corresponde con la realidad fáctica de los procesos y luchas sociales. El carácter de la ineludible tensión que representa la “y” en la relación “ética y política”, es uno de los temas centrales que nos ocupará en este curso.

Por el momento, baste considerar como una posibilidad de relación entre ética y política aquella utópica visión de la democracia llamada por Aranguren *democracia como moral*. La democracia como moral no es “democracia establecida”, ni por ende primariamente “institución”, porque lo establecido es “*lo hecho ya*” y no lo moral, es decir, “*lo que está aún por hacer*” y es todavía “incumplida exigencia”. La democracia como moral no es nunca *érgon*, un producto acabado sino, constitutivamente, *enéргеia*. Así lo expresa el autor español:

“La democracia no es un **status** en el que pueda un pueblo cómodamente instalarse. Es una conquista ético-política de cada día, que sólo a través de una autocrítica siempre vigilante puede mantenerse. Es más una **aspiración** que una **posesión**. Es, como decía Kant de la moral en general, una **tarea infinita** en la que, si no se progresa, se retrocede, pues incluso lo ya ganado ha de re-conquistarse día tras día”²⁸.

La filosofía política y la índole de lo político

Toda *filosofía política* representa una perspectiva teórica necesariamente limitada, a partir de la cual contempla y analiza los fenómenos de índole político. Los conceptos y categorías de una filosofía política pueden compararse con una red que se arroja para apresar fenómenos políticos que luego son recogidos y distribuidos de un modo que ese pensador particular considera significativo y pertinente. Pero en todo el procedimiento el pensador ha elegido una determinada red que arroja en un sitio por él elegido. Para un filósofo como Thomas Hobbes, por ejemplo, que vivió la agitada vida política de la Inglaterra del siglo XVII, la tarea urgente del filósofo político consistía en definir las condiciones necesarias para un orden político estable. Al respecto, no fue una excepción entre sus contemporáneos, pero como era un pensador rigurosamente sistemático, los superó en mucho, en cuanto a la minuciosidad con que investigó las condiciones necesarias para la paz. En consecuencia, esta categoría de “paz” u “orden” pasó a ser, en su filosofía, un centro magnético que arrojó a su órbita únicamente los fenómenos que Hobbes consideró pertinentes para el problema del orden. Omitió, o señaló apenas, muchas cosas: la influencia de las clases sociales, los problemas de las relaciones exteriores, las cuestiones de administración gubernamental (en sentido estricto).

De tal modo, el uso de ciertas categorías políticas pone en juego un principio de “exclusividad especulativa”, mediante el cual se proponen para su examen algunos aspectos de los fenómenos políticos y algunos conceptos políticos, mientras que se deja languidecer a otros. Sin embargo, la selectividad no es sólo cuestión de elección ni de la idiosincrasia de un filósofo determinado. En el pensamiento de un autor influyen, en gran medida, los problemas que agitan a su sociedad. Si quiere lograr la atención de sus contemporáneos, debe encarar sus problemas y aceptar, para el debate, los términos que estas preocupaciones imponen.

²⁸ Citado por Muguerza, J. “Kant y el sueño de la razón” en Carlos Thiebaut (Ed.), *La herencia de la Ilustración*, Barcelona, Crítica, 1991. (p. 36).

En este sentido, casi todos los grandes enunciados de la filosofía política han sido propuestos en épocas de crisis, o sea, cuando los fenómenos políticos son integrados por las formas institucionales con menos eficacia que antes. El colapso institucional pone en libertad, por así decir, fenómenos que hacen que los comportamientos y acontecimientos políticos tomen un carácter algo aleatorio y destruyan los significados habituales que habían formado parte del antiguo mundo político. Desde la época en que el pensamiento griego quedó fascinado por las inestabilidades que afectan a la vida política, los filósofos políticos occidentales se han preocupado por el vacío que se produce cuando la red de las relaciones políticas se ha disuelto y los vínculos de lealtad se han cortado. Se hallan indicios de esta preocupación en las interminables exposiciones de escritores griegos y romanos acerca de los ciclos rítmicos que estaban destinadas a seguir las formas gubernamentales; en las sutiles distinciones establecidas por Maquiavelo entre las contingencias políticas que el hombre podía dominar y las que lo dejaban impotente; en el concepto, elaborado por el siglo XVII, de un “estado natural” como condición que carece de las relaciones establecidas y formas institucionales características de un sistema político en funcionamiento; y en el vigoroso intento de Hobbes por fundar una ciencia política que permitiera a los hombres crear, de una vez por todas, una comunidad perdurable capaz de soportar las vicisitudes de la política. Aunque la tarea de la filosofía política se complica sobremedida en un período de desintegración, las teorías de Platón, Maquiavelo y Hobbes, por ejemplo, evidencian una relación de “desafío y respuesta” entre el desorden del mundo y el papel del filósofo político como encargado de encuadrar ese desorden. La gama de posibilidades parece infinita, ya que según vemos, el filósofo político no se limita a criticar e interpretar; debe reconstruir un desarticulado mundo de significados y de sus expresiones institucionales concomitantes; en suma, modelar un cosmos político a partir de un caos político.

Al mismo tiempo, con importantes excepciones, la mayoría de los escritores políticos han aceptado, en alguna forma, el aforismo aristotélico de que los hombres que viven una vida en asociación desean, no sólo vivir, sino alcanzar una buena vida; es decir, que los hombres tienen aspiraciones que trascienden la satisfacción de ciertas necesidades elementales, casi biológicas, como la paz interna, la defensa contra enemigos externos y la protección de su vida y posesiones. A través de la historia de la filosofía política han existido opiniones diversas referentes a lo que debía ser incluido dentro de la índole de “lo político” con vistas a la realización de los propósitos y fines humanos. Lo cual lleva a otro aspecto general del objeto de estudio: ¿Qué clase de cosas resultan adecuadas para una sociedad *política*, y por qué motivo lo son?

Está presente en la creencia básica de los teóricos: el poder político se ocupa de los intereses generales compartidos por todos los integrantes de la comunidad (cabe señalar aquí que las palabras “público”, “común” y “general” tienen una prolongada tradición de uso que las ha hecho sinónimas de lo político); la autoridad política se diferencia de otras formas de autoridad en que habla en nombre de una sociedad considerada en sus características comunes; la pertenencia a una sociedad política simboliza una vida de experiencias comunes; y el orden presidido por la autoridad política debería extenderse a lo largo y a lo ancho de la sociedad en su conjunto. El gran problema que plantean éstos y otros temas provienen de que los objetos y actividades que tratan no están aislados. El integrante de la sociedad puede compartir algunos intereses con sus semejantes, pero otros intereses pueden ser de su propio interés o del interés del grupo al cual pertenece; de modo similar, la autoridad política no sólo es una entre varias autoridades de la sociedad, sino que, en ciertos aspectos, se encuentra compitiendo con ellas.

Desde cierto ángulo, las actividades políticas son una respuesta a cambios fundamentales que tienen lugar en la sociedad. Desde otro punto de vista, estas

actividades provocan conflicto porque representan líneas de acción que se cortan, mediante las cuales individuos y grupos tratan de estabilizar una situación de modo afín a sus aspiraciones y necesidades. De esta forma, la política es tanto una fuente de conflicto como un modo de actividad que busca resolver conflictos y promover ajustes.

Por el momento, y a los fines de nuestro trabajo, baste concluir aquí que la inserción de lo político en una situación de factores complejos, dinámicos y cambiantes que se entrecruzan, sugiere que la tarea de definirlo es continua.

3.1. *POLIS: ETHOS Y POLÍTICA*

“Sólo la acción es prerrogativa exclusiva del hombre;
ni una bestia ni un dios son capaces de ella, y sólo ésta depende
por entero de la constante presencia de los demás”.

H. ARENT: La condición humana.

La relación especial entre “acción” y “estar juntos” parece justificar plenamente la primitiva traducción del *zoon politikon* aristotélico por *animal socialis*, que ya se encuentra en Séneca, y que luego se convirtió en la traducción modelo a través de santo Tomás: *homo est naturaliter politicus, id est, socialis* (“el hombre es político por naturaleza, esto es, social”)²⁹. Más que cualquier elaborada teoría, esta sustitución de lo político por lo social revela hasta qué punto se había perdido el original concepto griego sobre la política. De ahí que resulte significativo, si bien no decisivo, que la palabra “social” sea de origen romano y que carezca de equivalente en el lenguaje o pensamiento griego. No obstante, el uso latino de la palabra *societas* también tuvo en un principio un claro, aunque limitado, significado político; indicaba una alianza entre el pueblo para un propósito concreto, como el de organizarse para gobernar. Sólo con el posterior concepto de una *societas generis humani* (“sociedad del género humano”), “social” comienza a adquirir el significado general de condición humana fundamental. No es que Platón o Aristóteles desconocieran –o se desinteresaran– el hecho de que el hombre no puede vivir al margen de la compañía de sus semejantes, sino que no incluían esta condición entre las específicas características humanas; por el contrario, era algo que la vida humana tenía en común con el animal y sólo por esta razón no podía ser fundamentalmente humana. La natural y meramente social compañía de la especie humana se consideraba como una limitación que se nos impone por las necesidades de la vida biológica, que es la misma para el animal humano que para las otras formas de existencia animal.

Según el pensamiento griego, la capacidad del hombre para la organización política no es sólo diferente, sino que se halla en directa oposición a la asociación natural cuyo centro es el hogar (*oikia*). El nacimiento de la ciudad-estado significó que el hombre recibía “además de su vida privada, una especie de segunda vida, su *bios politikos*. Ahora todo ciudadano pertenece a dos órdenes de existencia, y hay una tajante distinción entre lo que es suyo (*idion*) y lo que es comunal (*koinon*)”³⁰. De todas las actividades necesarias y presentes en las comunidades humanas, sólo dos se consideraron **políticas** y aptas para constituir lo que Aristóteles llamó *bios politicos*: la acción (*praxis*) y el discurso (*lexis*), de los que surge la esfera de los asuntos humanos.

²⁹ *Summa Theologica*, I. 96.4; II.II.109.3.

³⁰ Jaeger, W.: *Paideia* (1945), vol. III, p. 111.

Discurso y acción se consideraban coexistentes e iguales, del mismo rango y de la misma clase, lo que originalmente significó que no sólo la mayor parte de la acción política, hasta donde permanece al margen de la violencia, es realizada con palabras, sino algo más fundamental: que encontrar las palabras oportunas en el momento oportuno es acción. Sólo la pura violencia es muda, razón por la que nunca puede ser grande.

En la experiencia de la *polis*, que no sin justificación se ha llamado el más charlatán de todos los cuerpos políticos, ser político, vivir en una *polis*, significaba que todo se decía por medio de palabras, y no con la fuerza y la violencia. Para el modo de pensar griego, obligar a las personas por medio de la violencia, mandar en vez de persuadir, eran formas prepolíticas para tratar con la gente cuya existencia estaba al margen de la *polis*.

La definición aristotélica del hombre como *zoon politikon* no sólo no guardaba relación sino que se oponía a la asociación natural experimentada en la vida familiar; únicamente se la puede entender por completo si añadimos su segunda definición del hombre como *zoon logon ekhon* (“ser vivo capaz de discurso”). La traducción latina de esta expresión por *animal rationale* se basa en una mala interpretación no menos fundamental que la de “animal social”. Aristóteles no definía al hombre en general ni indicaba la más elevada aptitud humana, que para él no era el *logos* (es decir, el discurso o la razón) sino el *nous*, la capacidad de contemplación cuya principal característica es que su contenido no puede traducirse en discurso³¹. En sus dos definiciones más famosas, Aristóteles únicamente formuló la opinión corriente de la *polis* sobre el hombre y la forma de vida política y, según esta opinión, todo el que estaba fuera de la *polis* –esclavos y bárbaros– era *aneu logou*, desprovisto, claro está, no de la facultad de discurso sino de una forma de vida en la que el discurso y sólo éste tenía sentido, y donde la preocupación primera de los ciudadanos era hablar entre ellos.

La *polis*, propiamente hablando, no es, así, la ciudad-estado en su situación física; es la organización de la gente tal como surge de actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se entiende entre las personas que viven juntas para este propósito, sin importar dónde estén: “A cualquier parte que vayas, serás una *polis*”: estas famosas palabras no sólo se convirtieron en el guardián fiel de la colonización griega sino que expresaban la certeza de que la acción y el discurso crean un espacio entre los participantes que puede encontrar su propia ubicación en todo tiempo y en todo lugar. La raíz de la antigua estima por la política radica en la convicción de que el hombre *qua* hombre, aparece y se confirma a sí mismo en la esfera pública, espacio dentro del mundo que necesitan los hombres para aparecer y que, por ser tal, es más específicamente “el trabajo del hombre” que el trabajo de sus manos o la labor de su cuerpo.

3.1.1. Teoría y “phronesis”

Para Aristóteles, la política formaba un continuo con la Ética, la doctrina de la vida buena y justa. Como tal, ésta se refería a la esfera de la acción humana, a la *praxis*, y su intención era conseguir y mantener un orden de conducta virtuosa entre los ciudadanos de la *polis*. La intención práctica de la política (el cultivo de un carácter virtuoso en un orden político-moral que capacitara a los ciudadanos para llevar una vida buena y justa), así como la naturaleza de su objeto (las condiciones cambiantes y contingentes de esa vida) determinaban su *status* cognitivo. La política y la filosofía práctica, en general, no podían alcanzar el *status* de una ciencia rigurosa, de una *episteme*. Al haber de tener en cuenta lo contingente y lo

³¹ Ver *Ética a Nicómaco*, 1142 a 25 y 1178 a 6 sigs.

mudable, tenía que contentarse con establecer reglas aproximativas y frecuenciales. La facultad que pretendía cultivar con ello era la *phronesis*, clave del carácter virtuoso: una comprensión prudente de las situaciones cambiantes con vistas a lo que había de hacerse.

Las relaciones de la filosofía práctica con las otras dos ramas del conocimiento –el conocimiento teórico y el conocimiento productivo– era más bien distante. La *teoría* tenía por objeto las cosas que ocurren siempre o en la mayor parte de los casos, lo inmutable y eterno, esto es, lo divino. Era la que propiamente podía pretender ser conocimiento apodíctico, *episteme*, acerca del orden y la naturaleza del cosmos. Este conocimiento teórico (deseable por mor de sí mismo) sólo podía suministrar los presupuestos más generales del conocimiento práctico (deseado por mor de la acción), por ejemplo, estableciendo un cuadro general de la naturaleza humana, en tanto que compuesta de partes racionales y no racionales. Por lo demás, las dos esferas sólo convergían en los efectos de la sabiduría teórica sobre la vida del individuo. La actividad más alta, cuasi divina, abierta al hombre, era la de su parte superior, la del alma racional. Mediante la contemplación del cosmos, el alma del teórico era miméticamente puesta en concordancia con la armonía y proporción del orden cósmico. Pero, como Aristóteles expresaba, la vida puramente contemplativa era un ideal inalcanzable para la mayoría de los hombres, si no para todos. Además, la medida en la que podía ser realizado dependía de una adecuada ordenación de la *polis*. Por lo tanto, la vida adecuada para el hombre era una vida de acción virtuosa. Para lo cual uno no podía basarse en nada mejor que en el cultivo de un carácter virtuoso y, sobre todo, de un juicio prudente. La *teoría* y la *praxis* se referían, en último análisis, a diferentes esferas del ser.

Además, el conocimiento práctico no debía confundirse con el conocimiento productivo. Las esferas de la *praxis* y de la *poiesis*, de la acción político-moral y de la producción de artefactos útiles o bellos, no eran menos distintas. Mientras que el primer ámbito quedaba reservado a la prudencia práctica, el otro pertenecía propiamente a la habilidad artesanal o *techne*. La relación del conocimiento productivo (deseado por mor de la producción) con el conocimiento teórico se caracterizaba por una distancia parecida, ya que la teoría de ocupaba de un orden de realidad que ni podía ser objeto de producción ni de acción, sino sólo contemplado –el orden invariable y eterno, el orden divino del cosmos–. El conocimiento teórico no podía contribuir en nada directamente a la *techne* del artesano o del artista, que estaba basada en habilidades y en experiencias adquiridas. Al igual que la *phronesis*, la *techne* era una precondition de la vida de la *polis* en la que podía ser seguido el ideal contemplativo, pero –de nuevo al igual que la *phronesis*– ni se la podía derivar de la teoría ni ser justificada por ésta³².

Abordaremos a continuación los textos de Aristóteles en los cuales se desarrollan los conceptos presentados aquí.

3.1.2. Teoría y *praxis*

Exactitud y probabilidad

El concepto de *exactitud* tiene un lugar de privilegio en la filosofía platónica. Su frecuente conjunción con “verdad” (*alétheia*) y sus derivados indican, por un lado, uno de sus aspectos básicos: el de constituir el más alto grado de verdad. Por el otro, su relación intrínseca con la noción de medida y medición confiere al

³² En *Teoría y Praxis*, Madrid, Tecnos, 1990, (p. 50), nota 4, J. Habermas cita la obra de H. Arendt: *La condición humana* y la de G.H. Gadamer: *Verdad y Método*, señalando que ambos ponen de manifiesto la importancia de la distinción aristotélica entre *techne* y *praxis*.

concepto, a los ojos de Platón, un carácter *normativo*, toda vez que aquello que respondía a la exigencia de exactitud se convertía en el canon y metro invariable dentro de la permanente variabilidad de lo que deviene (*Polít.* 284 a-e y las notas 11-12). Este aspecto normativo venía a agregarse y era completamente dependiente de los dos anteriores señalados, el *metafísico-ontológico* (los entes ideales: principios, ideas y entidades matemáticas como única forma real de existencia) y el *epistemológico* (la exactitud como única forma real de conocimiento). De hecho, esta dependencia es inevitable desde el punto de vista lógico, ya que toda exactitud entendida como concepto absoluto supone una única realidad invariable y perfectamente conmensurable contra la cual contrastar (ahora diríamos “verificar”) nuestro conocimiento. La jerarquía de las ciencias que exponen tanto la *República* como el *Filebo* conduce necesariamente a la afirmación de que **solamente existe una única ciencia verdadera**, que es la que corresponde con **absoluta exactitud** al **modelo ontológico ideal**. Un texto de la *República* lo dice expresamente (VII 533 c-d):

“(…) únicamente el método dialéctico marcha por este camino, negando las hipótesis, hasta afirmar el principio mismo, y arrastra el ojo del alma desde el lodazal en que se halla sumergido y lo eleva utilizando como ayudantes y acompañantes a las otras artes (*téchnais*), a las cuales hemos llamado varias veces por costumbre **ciencias**, pero las que en realidad deberían tener otro nombre, más ilustre que ‘opinión’ pero más oscuro que ‘ciencia’”.

De este modo, las nociones de conocimiento exacto, de ideas y de principios últimos y de ciencia única y verdadera del ser están indisolublemente unidas. El postular la existencia de una norma basada en última instancia en una proporción o medida absolutamente precisa obliga a postular conjunta o previamente los otros dos aspectos de la filosofía platónica:

- la existencia independiente de ideas y entidades matemáticas y
- el conocimiento de las mismas y de sus relaciones universales como criterio único de conocimiento exacto.

Al establecer una distinción tajante entre principios del movimiento y entidades matemáticas, por un lado, y entre causas necesarias y contingentes, por el otro, que en cada caso corresponden a entidades invariables e inmóviles (los astros y, de un modo peculiar, los fenómenos físicos sublunares entre los cuales están las especies animales) o, por último, móviles y sólo posibles (las acciones de los hombres: “*tá praká*”), Aristóteles establece las bases para una concepción no absoluta sino *relativa* de exactitud. De modo general, expresa esta convicción en *Metafísica*, II 3, 995 a 15-16:

“(…) no se puede exigir una deducción de exactitud matemática en todos los campos sino solamente en aquellos que no tienen materia (y que, por lo tanto, no están sujetos a cambios)”.

Este análisis se corresponde plenamente, tanto por el sentido como por la intención, con la afirmación de *Ética a Nicómaco* I 1 (en adelante *EN*) sobre el método de la filosofía práctica:

“(…) pues no se debe buscar de la misma manera la exactitud (*tó kribés*) en todas las argumentaciones como en todos los objetos producidos artesanalmente. La bondad y la justicia, que es el objeto de reflexión de la (ciencia) política, admiten tantas diferencias y variaciones, que podría creer que existen sólo por convención y no por naturaleza (...). Por lo tanto uno debe darse por contento al argumentar sobre estos temas y a partir de tales premisas con señalar la verdad de modo aproximado y por medio de un bosquejo (*typos*), y se debe extraer a partir de estas premisas conclusiones válidas sólo en la mayoría de los casos (pero no para todos ellos: *hos epi tó poly*). Es necesario recibir cada punto de la exposición del mismo

modo: es, en efecto, un signo de cultura (*pepaideuménou*) el exigir de cada género sólo aquella exactitud (*tákribés*) que la naturaleza del asunto permite.

Pues parece tan absurdo el pedir a un matemático un discurso persuasivo como el exigir a un orador una demostración necesaria”. (1094 b 12-27)

Lo que aquí está en juego es la diferencia profunda entre las dos maneras de adquirir el conocimiento propugnadas por Platón y por Aristóteles. Contrastación de la cual resulta este desajuste entre el modelo abstracto, propuesto como norma, y el nivel de los hechos que pretende explicar y a los que se debe aplicar, tornándose insalvable la brecha cuando se trata de caracterizar y evaluar las acciones habituales de los hombres. Tal el trasfondo polémico de las observaciones críticas de Aristóteles sobre la exactitud. No se trata, en efecto, solamente de señalar que la exigencia es completamente desproporcionada con el *tipo de hechos* a que está destinada, sino además de oponer a la *forma única de conocimiento* que dicha exigencia reconoce como válida –i.e. la analítica-geométrica– todas las otras, en especial la que proviene de la propia acción. Es justamente esto último lo que Aristóteles pretende al exaltar la capacidad de juicio de todo ser humano, antes que la del *experto*. Veamos cómo se presenta esto en *EN I,1, 1094b27-1095 a* :

“Cada uno juzga bien aquello que conoce: de estas cosas es cada uno un buen juez. En un determinado campo de conocimiento tiene, por lo tanto, capacidad de juzgar aquél que ha recibido una educación y un entrenamiento adecuado a este campo: cuando se trata, en cambio de juzgar no sobre un determinado campo sino **en todo caso que se presente** (el destacado es nuestro), quien podrá hacerlo es aquél que tiene esa formación y capacidad general que da la cultura (*paideía*)”.

ACTIVIDADES

Considere lo siguiente:

¿Se está refiriendo Aristóteles a un conocimiento “pre-científico” en el cual nos movemos antes de entrar en los diversos ámbitos del conocimiento crítico y desde el cual se encontraría ya condicionado nuestro accionar en el terreno de la *praxis*?

¿Podría considerarse que estamos ante una noción relativa de “exactitud” en el sentido de que no contamos en el contexto siempre cambiante de la acción, con un parámetro idéntico, el mismo para todos, a fin de juzgar con precisión meridiana nuestros actos?

Consulte acerca del término “*paideia*” antes de continuar.

Contraste el texto anterior con el siguiente y elabore conclusiones.

“(…) Puesto que el presente tratado no tiene por finalidad el conocimiento teórico como las otras ciencias –en efecto, no investigamos qué es la virtud únicamente para saberlo, sino para ser nosotros mismos hombres virtuosos, pues si no, no tendría ninguna finalidad ulterior con respecto a la acción– debemos prestar atención a las cuestiones envueltas en la acción, esto es de qué modo llevarlas a cabo (...) Pongámonos previamente de acuerdo en el punto ya mencionado, que todo argumento sobre las acciones no necesita ser exactamente probado, sino que requiere ser más bien típico (*typoi*: i.e. valer en general y sin cualificaciones para determinadas situaciones con relación al aspecto relevante de las mismas). Como hemos dicho al principio, los razonamientos exigidos deben ser adecuados a la materia en cuestión. En el ámbito de las acciones y de las necesidades pragmáticas no hay nada fijo, (...) Puesto que en general esta afirmación vale para todos los razonamientos en cuestiones prácticas, el argumento referido a cada caso particular carece aún más de precisión: ...el mismo agente debe observar lo que

conviene en cada oportunidad, como también es el caso en la medicina y en la navegación” (EN II 2, 1103b26-1104 a 10).

¿Propone Aristóteles una renuncia a toda prescripción general de la ética y una reducción de cada situación particular al cálculo impuesto por las circunstancias (relativismo absoluto), o más bien está señalando que la acción moral no es más que un caso particular de la *praxis* pero que, por su especificidad, no sólo sería inapropiado sino directamente absurdo establecer una prescripción universal que pudiera aplicarse deductivamente a toda instancia individual?

Dice en EN III 5, 1112 a 21-b9 (Cf. EE II 10 1226 a 20-b9):

“(…) Deliberamos sobre aquellos hechos que están en nuestro poder y que son realizables, pues esto sólo nos resta. (...) Cada uno de los hombres delibera sobre aquello que él puede realizar por sí mismo. Tampoco hay deliberación cuando se trata de las ciencias exactas del mismo modo que no deliberamos sobre las letras, pues no tenemos dudas de cómo deben escribirse. En cambio deliberamos sobre aquellas cosas **que se producen por nuestra causa, pero no siempre de la misma manera** (el destacado es nuestro) (...) [En conclusión] deliberamos con respecto a aquello que tiene lugar de un mismo modo en la mayoría de los casos, en los cuales no es evidente qué consecuencias se sigue de ellos y en los que no hay una completa determinación”.

La impugnación de la exactitud absoluta como único criterio para juzgar la validez del conocimiento y de la acción equivalía a rechazar el edificio jerárquico de las ciencias que Platón había propuesto en la *República* y el *Filebo*, pero la incorporación de la noción de “deliberación” para el terreno de la acción moral trae consigo el abandono definitivo del *criterio de cientificidad* como único parámetro de juicio.

La razón práctica (*phrónesis*) se ocupa, así, de un tipo de entidades contingentes, las acciones, cuyo principio está en el ser humano y que, por tanto, carece de *necesidad*, por lo que no pueden ser objeto de un tipo de conocimiento teórico similar al matemático. En este contexto, la *deliberación* pasa a un primer plano frente a aquello que puede ser “de un modo o de otro” (contingente y no necesario), aunque no meramente por azar. Aquí cobra relevancia el contexto desde el que se delibera y la formación del ciudadano, las cuales son fundamentales a la hora de establecer el carácter objetivo de la norma conforme a la cual actúa la *virtud*.

Precisamente, y dado que esta última consiste en la posesión de una capacidad obtenida mediante educación para refrenar la atracción por el placer y contrarrestar la repulsión por el dolor en la realización de distintas especies de acciones, tal ejercicio de la virtud como hábito de elegir la conducta *mesurada* exigida por la norma social, supone de hecho también la familiarización con dicha norma por parte del agente.

“(…) parece propio del hombre prudente –dice en EN VI 5, 1140 a 24- b20– el poder discutir apropiadamente sobre lo que es bueno y conveniente para él no en un sentido parcial, como por ejemplo para su salud o su fortaleza física, sino en su conjunto para **vivir bien** (...) En consecuencia en sentido //amplio aquél que delibera antes de actuar es también prudente (...) Tiene /ser pues una capacidad racional, munida de un conocimiento verdadero (no entendiéndolo por tal el de lo que es eternamente ni el de una ciencia demostrativa) pero referido sólo a la acción, de determinar lo que es bueno y malo /para el ser humano (...) Por eso pensamos que Pericles y los que son como él son prudentes, porque son capaces de comprender no solamente **lo que es bueno para ellos** sino también **para cualquier ser humano**”.

No es fácil contentarse con el compromiso entre el intelecto y el carácter modelado por las costumbres que nos propone Aristóteles. En efecto, la audacia socrática de pretender imponer un criterio autosuficiente y puramente racional como fundamento de la norma socialmente válida ha sido la consigna de toda ética reformista y crítica que ha intentado cuestionar y romper la costra de las convenciones. La reacción

aristotélica de dar lugar a la consideración de la autoridad de lo **socialmente fáctico** como punto de partida inevitable, al rol de lo irracional como determinante en la formación del fenómeno moral, pasó a ser paradigmática para todas las tendencias que se opusieron al radicalismo intelectualista. A Kant se opuso Hegel, con su *Filosofía del espíritu objetivo*, que no fue más que una renovación de la ciencia práctica aristotélica. En la segunda mitad del presente siglo, frente a la renovación kantiana liderada por John Rawls y Jürgen Habermas, se yergue en nuestros días el neoaristotelismo de raigambre hermenéutica, el comunitarismo y el neo-pragmatismo de procedencia analítica.

3.1.3. La política como doctrina de la vida buena y justa

Aristóteles, en efecto, es el primero que, siguiendo sin duda el camino abierto por Platón y la sofística, pero distinguiéndose claramente de éstos, elabora de un modo completo y como un dominio cerrado en sí mismo, una *teoría de la sociedad*. Esta teoría adopta la forma de una racionalidad práctica, esto es, de un análisis de la estructura racional de la acción, de la *praxis*.

Ésta se da en la sociedad antigua, exclusivamente, como acción en el marco de la polis, cuyo fin está en sí misma y, en este sentido, como despliegue de un carácter sustancial, de un *éthos*. De ahí que la *ética* constituya la primera forma de teoría social, que se prolonga y complementa en la *política*. Ambas están en el pensamiento de Aristóteles indisolublemente unidas y forman los dos momentos de una misma unidad, que podemos denominar el ámbito de la acción social. Lo profundo de la visión aristotélica se revela justamente en el hecho de que, en una sociedad cuya unidad y funcionalidad sistemática se ocultaba tras una impenetrable apariencia de *práxeis* fragmentadas e indiferenciadas de sus agentes, haya percibido por detrás de éstas su interpretación sistemática, que para él tomaba la forma de un ordenamiento teleológico último de la comunidad social en su conjunto. Justamente porque su punto de partida decisivo fue el momento de la totalidad, presente para él en la forma de un orden teleológico del conjunto de la sociedad, se explica el carácter tan particular de la ética y de los libros sistemáticos de la *Política* que, avanzando a través de las manifestaciones particulares, enormemente conflictivas y contradictorias de la vida social, económica y política de la sociedad antigua, mantienen un rumbo fijo y una clara orientación hacia el fin último: la felicidad.

ACTIVIDADES

Analice el primer párrafo del Libro I 1 de la *Política*, a fin de responder a los siguientes interrogantes: ¿Qué es una “ciudad”? ¿En vista a qué se constituye?

En el mismo Libro I 2, Aristóteles expresa “(...) la ciudad es por naturaleza anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte”, y en Libro III, 9: “El fin de la ciudad es, pues, el vivir bien,...La ciudad es la comunidad de familias y en una vida perfecta y suficiente, y ésta es, a nuestro juicio, la vida feliz y buena”. ¿Qué le sugieren estas afirmaciones: ¿La ciudad es por y para el ciudadano, o el ciudadano por y para la ciudad? ¿Cuál es la relación que puede inferirse aquí, entre el individuo y el estado?

¿Cómo define al “ciudadano” al final del Libro III, 1?

3.2. LA RUPTURA CON LA TRADICIÓN

De camino hacia una nueva concepción de la vida práctica y su teoría

3.2.1. T. Hobbes y el nuevo sujeto de la política.

Aristóteles sistematiza la diferenciación entre *conocimientos prácticos* y *conocimientos únicamente intelectivos*. Siempre se trata de un contenido objetivo central, el que exige la diferenciación: los conocimientos teóricos se buscan por sí mismos, por la simple intelección; los prácticos, en cambio, por causa del actuar justo. El ámbito de la *praxis*, es decir, de la vida activa, es el ámbito de la deliberación y de la elección consciente “*pues ser objeto del actuar y ser objeto de la elección es uno y el mismo*” (*Metafísica*, E, I, 1025b). Los objetos de las ciencias teóricas (Matemática, Ciencia de la naturaleza y Teología) no se nos dan en esta forma. Ellos tienen su ser *sin* la acción de los hombres. Las ciencias de las acciones de los hombres encuentran el principio de esta acción no en el objeto al cual se dirige la acción sino **en el que actúa**. Por el contrario, la ciencia teórica se ocupa de objetos que tienen y llevan en sí mismos el principio de su movimiento (*Metafísica*, K, 7, 1064 a). Aquí es posible un conocimiento “puramente teórico” pues el científico trata de entender puramente *lo que es*. Modificar los objetos del conocimiento científico es algo para lo cual él no está capacitado ni algo que habrá de desear.

Del todo diferente es el propósito cognoscitivo en el ámbito de las cosas humanas. Según vimos, Aristóteles insiste en que la reflexión tiene lugar aquí solamente a consecuencia y bajo el aspecto de *querer influir sobre el propio comportamiento humano* (la “deliberación” cumple la función de ayudarnos a decidir frente a diversas alternativas). Aquí no se trata simplemente de comprender –en el sentido de la *teoría*, en tanto “contemplación de lo siempre idéntico a sí mismo” y, por ende, libre de juicio valorativo– sino de la comprensión que está en situación de servir a la *conducción de la vida*. El “*fin aquí no es conocimiento puro, sino acción*” (*Ética Nicomaquea*, I 1, 1095 a 5-6; 2, 1103 b 27). En otras palabras, nunca hacemos teoría del Estado por causa de la teoría misma. Recordemos aquella expresión de *EE* I 5, 1216 11-25: “(...) no es lo más importante en el caso de la virtud tener el conocimiento de lo que ella es en sí misma sino conocer cómo se origina. No queremos, en efecto, saber qué es la valentía sino ser valientes, del mismo modo que preferimos estar saludables y en buena disposición física a conocer en qué consiste esta disposición”.

De este modo, la causa más importante del *divorcio del campo de la praxis del campo del conocimiento teórico* es para Aristóteles **el carácter no-necesario de sus objetos**. En el ámbito de la teoría no hay ninguna probabilidad ni tampoco casualidad, allí reina una rigurosa *necesidad* (las cosas son así y no de otro modo). De esta manera acontece en el campo de la praxis, en donde *el principio se encuentra en el actor*. Aquí la realidad –la vida comunitaria, las instituciones políticas– puede ser racional, pero no necesita serlo. El comportamiento humano, el obrar, el campo de la política, no están determinados. Cada acción, a la que podamos hacerle elogio o reproche, es la realización de *una* posibilidad.Cuál entre las diversas posibilidades es aquella que se escoge, depende de la selección responsable y consciente del acto, pero esta selección no tiene lugar sobre la base de leyes necesarias. Aquello a lo que puede tenderse en el campo de la praxis es el conocimiento de *probabilidades* que determinan el decurso de las acciones. Las premisas y las conclusiones de la política expresan verdades generales, pero no necesarias.

Aristóteles legó a la historia de la ciencia la concepción de que la dignidad de las “ciencias” prácticas es *menor* que la de las ciencias teóricas. En contraposición a las últimas, las ciencias “prácticas” no se ejercen por sí y para sí mismas, sino que están orientadas a la práctica de la *conducción de la vida*. Pero lo que se ejerce por

sí y para sí, meramente con el fin del conocimiento, se considera en grado más alto como “ciencia” que lo que es recomendable por su utilidad (Ver: *Metafísica*, A, 2, 982 a). En este menosprecio –aunque no desprecio– de la *praxis* se encuentra un punto de partida que sólo fue necesario radicalizar, para:

eliminar a la política del ámbito de las posibilidades científicas del conocimiento o

–ésta es la otra posibilidad seguida por la modernidad– para hacer el ensayo de construir este ámbito sobre la base de la imagen y modelo de las ciencias teóricas.

Veamos cómo se configura la primera alternativa.

- a. El resumen más conciso, por cierto, de la moderna concepción, su más enérgica contraposición al carácter no-apodíctico de la filosofía práctica tradicional, lo constituye quizá la segunda de las “*Reglas para la dirección del espíritu*” de **R. DESCARTES**. Según esta regla: “(...) debemos ocuparnos únicamente de aquellos objetos que nuestro espíritu parece poder conocer de un modo cierto e indudable”. “Toda ciencia es un conocimiento cierto y evidente”. Esta frase, que suena como redundante, tiene intención polémica. Con él han de rechazarse como “a-científicas” todas las formas del saber que no reposan en un “*conocimiento cierto y evidente*”. Pues Descartes continúa: “De acuerdo con la regla precedente rechazamos todos los conocimientos **meramente probables** y establecemos que no se debe creer sino en los perfectamente conocidos y respecto de los cuales **no se puede dudar**” (*Regla II, 2*)

La tradición filosófica de la *praxis* no ha correspondido a una tal exigencia de exactitud y en eso coincide Descartes plenamente con Aristóteles. Por qué sus objetos no permiten la exactitud de las ciencias teóricas había sido expuesto por Aristóteles al comienzo de la *Ética Nicomaquea*, cuando se refería a que la exactitud del geómetra es una exactitud diferente a la del político, al punto de que sería inadecuado pedir a este último la exactitud del matemático, así como resultaría necio aceptar del matemático pruebas dialécticas, es decir, pruebas de probabilidad.

Descartes ya no reconoce esta diferenciación. No es saber lo que no se puede conocer de manera “clara y distinta”. Solamente la Aritmética y la Geometría, entre las ciencias tradicionales, satisfacen esta exigencia. Con ellas ha de medirse, por tanto, lo que es en general el *saber* (en la *Regla IV, 9*, expresa: “(...) puesto que la palabra ‘matemática’ significa lo mismo que ‘saber’”. Pero, ¿qué acontece entonces con todo otro tipo de conocimiento que no reúna estas características? ¿Qué sucede con ciertos objetos –que por no ser evidentes– admiten solamente conocimientos que por regla general sólo son probablemente válidos? La respuesta de Descartes no deja lugar a duda: “Rechazamos, de acuerdo con la regla precedente, todos los conocimientos meramente probables y establecemos que no se debe creer sino en los perfectamente conocidos y respecto de los cuales no se puede dudar” (*Regla, II 2*). “Si observamos fielmente esta regla, encontraremos muy pocas cuyo estudio podamos emprender” (II, 3).

- b. Según esta otra perspectiva, la filosofía moral y política podrían ganar científicamente mediante su reducción a una ciencia natural –que desde ahora operará como modelo de “cientificidad”. La “filosofía política” se torna ahora “ciencia política” de la mano de la “*civil philosophy*” de **Thomas HOBBS**, a quien ahora dedicamos nuestra atención. Hobbes ha sido el único entre los fundadores de la filosofía moderna que ha dado no solamente un programa sino una real elaboración de una filosofía política que se coloca bajo las exigencias del moderno concepto de ciencia.

En Hobbes puede percibirse con la mayor claridad en qué descansa la disidencia con la tradición propia de este concepto de la ciencia: *en la supresión de la praxis*

del campo de la reflexión científica o de la formulación de los problemas prácticos – concretamente en la formulación de la pregunta por un “orden social justo” de la manera que permita un tratamiento unívoco, es decir, absolutamente exacto. Lo especial que hizo época de la filosofía política de Hobbes radica en la combinación de **un ideal teórico de conocimiento con presupuestos “poiéticos”** (El Estado como “obra”, “creación”, “artificio”). Los problemas de la filosofía política no se refieren ya a la vida justa, a la praxis (como sucediera con Aristóteles), sino a una “obra”, una “producción”; es en su núcleo “poiética”, para usar la vieja terminología.

El *ideal teórico de conocimiento* se pone de manifiesto en su interés por conocer las relaciones de las acciones humanas con la misma exactitud con la que antes de él se habían conocido las relaciones de dimensión de las figuras geométricas. Esta es la ambición de Hobbes. Una ambición que determinó su obra en una medida no menor que las “*confusas circunstancias de la época*”.

ACTIVIDADES

Cómo define a la “filosofía” en *Leviatán*, Capítulo 46?

En este mismo capítulo, cuestiona anteriores nociones de filosofía: ¿Cuáles son los argumentos que utiliza para abandonar aquella que parte de la “experiencia”? ¿A qué autor clásico se refiere?

Analice esta afirmación: “(...) nada es producido por el correcto razonamiento, sino verdades generales, eternas e inmutables”. Establezca las semejanzas que considere relevantes con el pensamiento de R. Descartes conforme lo ha trabajado en el Núcleo de “Problemas del Conocimiento”.

¿Qué criterios de autoridad se cuestionan? ¿En qué se funda para afirmar: “(...) creo que difícilmente habrá algo que repugne más al gobierno que mucho de lo que Aristóteles ha dicho en su Política; ni nada que denote mayor ignorancia, que gran parte de su Ética”.

Podríamos, en este orden, preguntarnos: ¿qué es lo nuevo que trae consigo este racionalismo en conexión con la historia de la filosofía política?, y ¿cuál es el rechazo de la tradición que este racionalismo implica?

El problema inmediato de Hobbes no es cómo *debe* vivir el hombre sino **bajo qué condiciones “puede” vivir tal como él “quiere” vivir**. De esta motivación de su filosofar, que no es genuinamente moral sino emocional, resultan exigencias de deber que en Hobbes no adquieren carácter simplemente moral, sino también carácter *jurídico* y *coercitivo*. Pero esto es secundario frente a la fascinación producida por la expectativa fundada filosófica y gnoseológicamente de poder *establecer* un estado que hace posible la vida deseada por todos. Este estado, este *status* artificial es el **Leviatán**. Para la garantía de este estado no importa tanto *cómo viven los hombres*, su praxis, y menos aún *cómo deben vivir*, sino que todo depende de la correcta construcción, de la manera exacta de construir este *artificial* *body*. Si por causa de perturbaciones internas llegare a disolverse un Estado, el defecto no descansaría en los hombres en tanto *materia* del Estado, sino en tanto los *hacedores*, los *constructores* del mismo.

El problema no es un problema de la *praxis*, de la justa y correcta conducción de la vida (al modo aristotélico), sino del *producir*, de la *poiética*. A la frase tan frecuentemente citada “*scientia propter potentiam*” (la ciencia sirve solamente al poder), sigue una frase no menos significativa y en nuestra opinión mucho más esclarecedora: “*La teoría sirve solamente a la construcción*” (Hobbes: *De Corpore* I, cap. 1, & 6).

En síntesis, Hobbes traza la línea final debajo de la filosofía práctica tradicional cuando excluye a la “*prhonesis*” (*prudencia*) de este ámbito. Concepto clave por otra parte de la filosofía práctica aristotélica y escolástica, al punto que la “virtud” es obra del “*phroninos*” (del hombre político por naturaleza) y además su más bella obra. La sustitución de una *filosofía política práctica* dirigida a un obrar correcto y justo por una *filosofía “poiética” política* dirigida a construir y crear de modo justo, cobra, en fin, su plena claridad cuando se le pregunta a Hobbes por las propiedades que deben distinguir al hombre de Estado. En vano se buscarán en él los problemas del espejo de príncipes, el Leviatán nada sabe sobre los deberes del soberano, solamente se habla de sus derechos que resultan del contrato de dominación. Lo que se exige para la organización y mantenimiento (*making and maintaining*) de un *Commonwealth* es “*skill*” (“habilidad”), concepto tomado del mundo de la producción no de la moral.

Según Norberto Bobbio:

“La doctrina iusnaturalista del Estado –que encuentra en Hobbes uno de sus principales inspiradores–, no es solamente una **teoría racional del Estado** sino también una **teoría del Estado racional**.

Esto quiere decir que desemboca en una teoría de la racionalidad del Estado en cuanto construye el Estado como ente de razón por excelencia, en el que solamente el hombre realiza plenamente su naturaleza de ser racional, si es verdad que para el hombre en cuanto criatura divina “*extra ecclesiam nulla salus*”, es igualmente verdad que para el hombre en cuanto ser natural y racional no hay salvación *extra republicam* (fuera de la república)³³.

La construcción de una *ética racional*, separada definitivamente de la teología y capaz por sí misma de garantizar la universalidad de los principios de la conducta humana; de una *doctrina jurídica*, según la cual las leyes civiles no son otra cosa que las mismas leyes naturales, dotadas por el poder coactivo para obligar a los hombres a coexistir en un marco de racionalidad; de una *teoría política* que eleva al Estado no solamente a sede de la vida racional, sino, en definitiva, a la única salida para poner fin a la guerra de “todos contra todos” y garantizar la seguridad del ciudadano, se configura como producto de secularización de la autoridad y, en general, de la vida civil; resultado del progreso científico que revoluciona las nociones y matrices del pensamiento y como respuesta a un hecho extremadamente humano, las *pasiones*, consideradas más tarde por Spinoza: “(...) no como vicios sino como propiedades de la naturaleza humana de la misma manera que a la naturaleza de la atmósfera le corresponden el calor, el frío, la tempestad, el rayo y cosas semejantes”³⁴.

Esta filosofía se coloca en las antípodas de la filosofía práctica en sentido clásico, no sólo por su método que intenta reducir el derecho, la moral y la política, por primera vez en la historia de la reflexión, sobre la conducta humana a *ciencia demostrativa*; no sólo por su teoría del poder, la cual legitima la laicización del Estado y la primacía de la *ley* sobre la costumbre, sino, y fundamentalmente, por su concepción de la razón entendida como instrumento al servicio del *cálculo* para justificar el Estado civil absoluto sobre la base del *pacto*. En este sentido, Hobbes representa una nueva doctrina jurídica, una original teoría del poder pero, principalmente, la expresión de un movimiento filosófico, científico, religioso y político, cuyos objetivos fundacionales orientaron el pensamiento y la acción en la

³³ Bobbio, N.: *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 129.

³⁴ Con Locke y Kant, los “intereses” tomarán el lugar de las pasiones como clave de la vida social, pero la antítesis “interés individual-interés social”, jamás eliminará del todo la antítesis “pasión-razón”.

línea de la sustitución de la virtud por el bienestar, de la justicia por la paz, de la felicidad por la libertad.

ACTIVIDADES

¿En qué sentido “los hombres son iguales”? ¿Por qué en una guerra así nada es injusto? (*Leviatán*, Capítulo 13).

¿Cuáles son los argumentos que aduce Hobbes en el Capítulo 14 para justificar la creación del *hombre artificial*? ¿Qué es el pacto? ¿Cuándo se invalida?

Establezca las diferencias entre la concepción del Estado en Hobbes (*Leviatán*, Capítulo 15) y en Aristóteles (*Política*, Libros IV(VII) y VIII(VI)), contemplando especialmente la situación de los ciudadanos entre sí, y de los ciudadanos con el Estado.

3.2.2. E. Kant y la legitimación teleológica de la sociedad política

Las preguntas kantianas

A la pregunta: “¿Qué puedo saber?”, Kant dedicará la más famosa de sus obras, la *Crítica de la Razón Pura*, de 1781. En dicho texto, trata de responder a su pregunta diseñando lo que podríamos llamar la *estructura del sujeto cognoscente*, un sujeto cuya sensibilidad se halla configurada espacio-temporalmente y cuyo entendimiento funciona ajustándose a principios como el *principio de causalidad*.

Cualquier suceso que nosotros conozcamos –ya sea que se trate de un fenómeno atmosférico, como una tormenta, o de un fenómeno humano, como una discusión entre dos personas– se dará en el espacio y en el tiempo y podrá ser concebido como el efecto de una causa, causa que a veces conocemos y a veces no, pero que se supone que podríamos conocer si poseyéramos la suficiente información acerca de las circunstancias en que dicho fenómeno se produjo. Al plantear así las cosas, Kant se revelaba ampliamente deudor de la ciencia de su tiempo, cuyo paradigma vendría ejemplificado por la mecánica newtoniana. Dentro de dicho paradigma, el conocimiento exhaustivo de las circunstancias en las que se produce un fenómeno dado no sólo habría de permitirnos explicarlo causalmente una vez acontecido, sino asimismo predecirlo antes de que acontezca.

Ahora bien, Kant consideraba que cuando la razón, la razón teórica, pretendía ir más allá de lo autorizado por la estructura del sujeto del conocimiento científico –el caso, por ejemplo, de lo que en la historia de la filosofía solemos entender por “metafísica”–, se veía inmersa en dificultades insalvables. Dentro del mundo natural, tal y como lo conocemos de acuerdo con los patrones epistémicos de la ciencia, rige sin excepción el principio de causalidad, pero no hay modo, en cambio, de probar que el mundo natural en su conjunto tenga una causa, como tampoco hay modo de probar que no la tenga (Kant se declara agnóstico en lo relativo a la posibilidad de demostrar por esa vía la existencia o inexistencia de Dios) Y de entre esas dificultades o “antinomias” de la razón, hay una que nos interesa especialmente.

Aun con las salvedades de rigor a tenor de lo expuesto hasta aquí, pues el mundo humano es un mundo de “intenciones” y no sólo de “causas”, cuando nosotros describimos las acciones de nuestros semejantes no es del todo ilegítimo que lo hagamos en términos causales, explicándonos causalmente su conducta en virtud de los conocimientos naturales –por ejemplo, su carácter o su temperamento– o sociales –por ejemplo, su educación o el sector social del que proviene– que les

llevan a comportarse de tal o cual manera. Así es como decimos, por ejemplo, que “*Las circunstancias, naturales o sociales, obligaron a X a actuar como lo hizo*”. Así es como hablamos de X “en tercera persona”. ¿Pero, podríamos hacer otro tanto cuando cada uno de nosotros habla en nombre propio, esto es, se refiere a sí mismo “en primera persona”? Bien miradas las cosas, hablar así sería sólo una excusa para eludir *nuestra responsabilidad moral*, la responsabilidad que a todos nos alcanza por nuestros propios actos. Cuando diga “No pude actuar de otra manera” o “Las circunstancias me obligaron a actuar como lo hice”, estaría sencillamente dimitiendo de mi condición de persona, capaz en consecuencia de actuar libremente, para pasar a concebirme como una cosa más, sometida como el resto de las cosas a la forzosa ley de la causalidad. O, con otras palabras, estaría renunciando a la humana carga de ser *dueño de mis actos*.

Volviendo a Kant, su conocida “solución” de la *antinomía de la causalidad y de la libertad* no es, en rigor, ninguna solución, sino la valiente aceptación por su parte de la antinomia misma. Nosotros, como hombres, somos en parte seres naturales y sociales, sometidos por ende a la causalidad de un tipo u otro. Pero no somos sólo eso sino así mismo *seres racionales* y, por lo tanto, libres. O, dando ahora un paso más, la *libertad* de la que no podemos exonerarnos en tanto que hombres nos lleva más allá de lo que somos, más allá del reino del *ser*, para enfrentarnos con el del *deber* y, por tanto, a tener que dar respuesta a la pregunta “¿Qué debo hacer?”. Para la cual ya no basta con la ciencia. La ciencia, tanto natural como social, puede suministrar al hombre indicaciones útiles sobre *las condiciones en las que tiene que elegir* un curso de acción u otro. Pero no decidir por él. La decisión es suya y sólo suya. E incluso si decidiera *no* elegir entre una acción y su contraria, prefiriendo dejarse llevar por los acontecimientos, habría *elegido ya* dejarse llevar por los acontecimientos, esto es, habría ya *decidido*.

Podemos entrar, por consiguiente, en la segunda pregunta kantiana: “¿Qué debo hacer?”, que ocupó a Kant en una serie de obras: la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, la *Crítica de la razón práctica*, la *Metafísica de las costumbres* misma –cuya elaboración discurre entre los años 1785 y 1797 (la más importante de ellas, la nueva *Crítica*, apareció en 1788).

La pregunta “¿Qué debo hacer?” nos introduce en el orden de la *moralidad*. De hecho, se trata de un orden reservado a los seres humanos. Los animales, por carecer de *voluntad racional*, no pueden acceder a él. Pero tampoco un ser supuestamente superior al hombre, como Dios, necesitaría hacerse la pregunta “¿Qué debo hacer?” Su voluntad sería una voluntad que querría directamente el bien sin necesidad de verse movida a ello por ningún deber. La voluntad del hombre, en cambio, no es una *voluntad santa* ni podría aspirar a serlo. A lo sumo, podemos aspirar a que nuestra voluntad sea una *voluntad justa*. Más como nuestra inclinación a la justicia, en caso de haberla, podría verse contrarrestada por una inclinación no menos fuerte a la injusticia, necesitamos que la ley moral se presente a nuestra conciencia bajo la forma de un *deber*. O, como diría Kant, bajo la forma de un *imperativo*, es decir, de un “mandato”.

Por descontado, no todo imperativo es un imperativo moral. El imperativo “Si quieres conseguir tal cosa, debes hacer tal y tal cosa”, no es un imperativo moral. Obrar prudentemente no es todavía obrar moralmente. Un imperativo moral es un mandato que ordena lo que ordena sin tener en cuenta ninguna otra finalidad ulterior a conseguir con nuestra acción, como la evitación de un castigo o el logro de una recompensa.

Para expresarlo con Kant, un imperativo moral es un *imperativo categórico*. Esto es, diría, lo que se debe hacer y punto. Eso está relativamente claro, pero lo cierto es que un imperativo categórico no habla por sí mismo. ¿Quién nos dice *qué* es lo que se debe hacer? Los códigos morales, al igual que los códigos jurídicos, están llenos

de máximas de conducta que, de manera terminante –es decir, categórica y no hipotéticamente-, nos indican lo que se debe o no se debe hacer. Pero se trata de máximas socio-históricamente condicionadas y a menudo contradictorias entre sí. Un imperativo categórico no ha de ser confundido con tales *máximas de conducta*, las cuales son “heterónomas”, es decir, procedentes de una voluntad que no es mi voluntad. Y de ahí que tal sólo una máxima de conducta sea capaz de obligarme moralmente si yo “la hago mía”, lo que presupondrá ya el ejercicio de mi *autonomía moral*. Y es que, además de categórico, un imperativo moral digno de dicho nombre tiene que ser autónomo, donde la autonomía moral entraña que sólo *yo* puedo dictarme a mi mismo mi propia *ley moral*.

Hasta aquí va siendo el momento de que pongamos un ejemplo de qué entiende Kant por un “imperativo categórico”, ejemplo que extraemos de la formulación que el mismo nos ofrece en la *Crítica de la razón práctica*:

“Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal”.

Lo cual significa que sólo obramos moralmente cuando podemos querer que el principio de nuestro querer se convierta en ley válida para todos.

La **aspiración a la universalidad** de toda ley moral que en la fórmula precedente se recoge había sido ya tenida en cuenta por Kant en una anterior versión del imperativo categórico -ofrecida esta vez en la *Fundamentación de metafísica de las costumbres*, IV, 421, que dice: “*Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal*”, versión ésta del imperativo kantiano que en la literatura ética de nuestros días recibe el nombre de imperativo o *principio de universalización*. Pero la formulación de la *Crítica de la razón práctica* incorpora y sintetiza otras versiones del imperativo kantiano, recogiendo otro ingrediente de la ley moral que sabemos no menos importante, como es la **exigencia de la autonomía** – y rezará ahora como sigue:

“No hacer ninguna acción por otra máxima que ésta, a saber, que pueda ser la tal máxima una ley universal y, por tanto, que la voluntad, por su máxima, pueda considerarse así misma al mismo tiempo como universalmente legisladora”, versión que, al hacer radicar la legislación universal en la autónoma voluntad, bien podría recibir la denominación de imperativo o *principio de autodeterminación*.

Lo que el *imperativo categórico* así entendido nos vendría a decir, en su sustancia, es que ninguna máxima de conducta podría ser elevada a la condición de ley moral si no admite ser universalizada, de suerte que no valga solamente para el sujeto que la propugna sino para cualesquiera otros sujetos que se hallen en análoga situación.

ACTIVIDADES

Establezca cuál de estas afirmaciones responde al principio de universalización. ¿Por qué?

“Sólo mi propia vida es digna de respeto”.

“Se debe siempre respetar la vida ajena”.

“Se debe respetar la vida ajena salvo cuando se trate de un extranjero peligroso”.

El “formalismo” (¿?) de Kant.

Para lo que nos interesa, la concepción kantiana de la moral ha sido objeto de la acusación de “formalismo”. La moral kantiana, se dice, es formalista porque no nos propone la realización de ningún **bien**, porque se desentiende de las **consecuencias** de nuestros actos; y en cuanto se trata de una *ética deontológica* o del “deber”, no

deja lugar dentro de ella para la *felicidad*, lo que la sitúa en desventaja respecto de las llamadas *éticas teleológicas* o de “fines”, desde la ética aristotélica al utilitarismo. Quizá no esté de más preguntarnos en qué medida es “formalista” la ética de Kant.

Es obvio que la ética kantiana no es una ética del “bien”, pero esto ocurre porque se sitúa por encima del nivel en que las éticas del bien se desenvuelven. Lo que sea el “bien” para cada cual se halla incorporado en sus máximas de conducta, y el principio de universalización tiene por cometido el de proveernos de un “criterio” para la “evaluación moral” de dichas máximas. De acuerdo con tal criterio, por ejemplo, el bien del egoísta instalado en el solipsismo y sus máximas de conducta, merecerían una valoración moral inferior a la del bien y las máximas de conducta del altruista, puesto que su capacidad de universalización es por definición menor.

ACTIVIDADES

Comente el siguiente texto de Victoria Camps:

“La idea de bien pierde todo su magnetismo cuando empieza a entenderse como deber, que no es un ideal a realizar, sino una prescripción que se supone legitimada. Lo que moral normativa pone de manifiesto es una confianza infundada en la razón. Kant, que vio y expuso mejor que nadie las antinomias de la razón práctica, no supo imaginar otra vía que la del imperativo (y, además, categórico) para lograr la adhesión de una voluntad que no quiere necesariamente (según la necesidad natural) la representación de lo bueno. Puesto que la moral no puede derivarse del gusto o de la conveniencia, el “sentido del deber” se convierte en la motivación genuina (la única y la última) de la acción moral (...) Del mismo modo que el escepticismo se refuta por la lógica, los deberes abstractos, premisas que definen las condiciones de posibilidad de la moral misma, se imponen con la necesidad lógica, de ahí su fuerza constrictiva”³⁵.

Por otro lado, la ética kantiana tampoco es una ética de las “consecuencias”, ni mucho menos una ética de los “resultados” o del “éxito”. Y es que, a decir verdad, el valor moral de nuestras máximas no se ha de medir por nada de eso, puesto que dicho valor quedaría entonces reducido a un “valor puramente instrumental”. Nuestras máximas sólo valdrían para nosotros, sólo deberíamos ponerlas en práctica “si” de ello se siguieran tales y tales consecuencias, lo que es tanto como decir que únicamente cabe valorarlas en razón de ese rendimiento, esto es, en razón de su instrumentalidad. Por el contrario, el valor moral de nuestras máximas depende exclusivamente para Kant de la “recta intención” con que las asumamos, y de aquí que sostuviera que lo único verdaderamente bueno en este mundo es “una buena voluntad”.

ACTIVIDADES

Analice esta expresión de la Fundamentación de la metafísica de las costumbres, IV, 394: “La buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice, no es buena por su adecuación para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto; es buena sólo por el querer, es decir, es buena en sí misma”.

Y vamos con la última objeción de entre las antes enumeradas. Contra lo que se le critica de ordinario, la ética kantiana del deber no se olvidó de la *felicidad*, así como tampoco de los “fines” de las acciones humanas. Y es así como, en un pasaje de la *Metafísica de las costumbres*, Kant se interroga expresamente acerca de cuáles

³⁵ Camps, V.: *Ética, retórica y política*, Madrid, Alianza, 1990, pp. 44-45.

de aquello “fines” habrían de ser tomados por “deberes”, a lo que se responde: *“La propia perfección y la felicidad ajena”*, advirtiéndonos a continuación contra el peligro de invertir los términos y tomar por deberes “la perfección ajena y la propia felicidad”. Ahora bien, la “perfección ajena” es asunto de cada quién y nadie tiene autoridad para dictar a otro lo que haya de entender por “perfección” (sólo tenemos la obligación de procurar la *nuestra*). Y en cuanto a la “felicidad”, también tenemos la obligación de procurar **la de los demás** (pero sería ocioso, en cambio, prescribirnos a nosotros mismos la búsqueda de la propia felicidad, pues ésa es una tendencia natural del ser humano y todo el mundo la busca sin necesidad de que nadie se lo prescriba). Por ello Kant no se molestó en formular ningún imperativo eudemonístico, ningún imperativo que nos diga “Sé feliz”, sino más bien el que nos dice **“Sé digno de ser feliz”** (algo que sólo se consigue para Kant a través del cumplimiento de nuestro deber). Y ni siquiera es cosa de pensar que el deber haya de ser cumplido con “para” ser feliz (con la finalidad de ser feliz), pues ello querría decir que no tenemos obligación de cumplirlo cuando su cumplimiento nos acarree infelicidad.

En efecto, el imperativo moral no es el que nos exige buscar la felicidad, sino que nos exige **obrar de tal modo que seamos dignos de ser felices**. En todo caso, la felicidad se os dará por añadidura, viene a decirnos, pues ésa es ya una consecuencia que no depende de la voluntad buena. No obstante, en un mundo donde sólo hubiera deberes y no se diera valor ninguno a la benevolencia –es Kant quien lo reconoce– “(...) le faltaría al hombre un gran ornato moral, esto es, el amor de los hombres que, en sí mismo, aun sin tener en cuenta las ventajas (de la felicidad), es necesario para representar al mundo como un todo moral bello (eine schönes moralisches Ganzes) en su perfección”.

Ética, política e historia ¿Qué puedo esperar?

Las preguntas anteriores conducen a la tercera pregunta de Kant “¿Qué me es dado esperar?”, atendida por él –además de en la ya citada *Crítica de la razón práctica*– en sus escritos de *filosofía de la religión* y de *filosofía de la historia* aparecidos a lo largo de los últimos quince años de su vida (murió, como se sabe, en 1804). Antes de seguir adelante, hay que puntualizar que la respuesta de Kant a esta pregunta no añade un solo trazo al diseño de la *estructura del sujeto moral* que se desprende de la ética kantiana. Es decir, la ética kantiana seguiría siendo la que es tanto como si hubiera algo como si no hubiera nada que esperar.

Ello no obstante, Kant creía sinceramente que el esfuerzo moral del hombre merecía no haber sido en vano y le parecía intolerable la idea de que la injusticia pudiera prevalecer sobre la justicia. Pero esto, descansa “(...) en la condición de que cada uno haga lo que debe, es decir de que todas las acciones de seres racionales sucedan como si procedieran de una suprema voluntad que comprendiera en sí o bajo sí todas las voluntades privadas”. Ni la naturaleza de las cosas ni la causalidad nos hablan del vínculo entre las acciones morales y la felicidad. La ley moral es otra cosa y, además, “(...) obliga a cada uno, en el uso que haga de su libertad, aunque otros no se comporten de acuerdo con esa ley”.

Kant no distingue entre el “debo” singular y el “debemos” plural. La empresa moral es, por esencia, colectiva, social. Al imperativo moral lo asume y lo resuelve el individuo, pero lo hace sometiendo su máxima subjetiva a la prueba de la universalidad: **debo hacer lo que debiéramos hacer todos**, lo que cada uno quisiera ver convertido en ley universal. No hay excepciones para la moral. Así, no tiene razón de ser la distinción entre una moral “pública” y una moral “privada” con razonamientos diversos: una moral regulada por la conciencia de cada cual, y otra por un supuesto interés colectivo. No tiene sentido, porque, desde la perspectiva de la razón, mi interés y el de cada uno, la voluntad particular y la voluntad general,

han de coincidir. Sólo aquello que vale para todos, ha de valer para mí también, **sólo es moralmente prescriptible lo que puede ser dicho públicamente.**

Dice al respecto, Agnes Heller:

“(...) en el sistema kantiano, la moral ha de vincularse inexcusablemente, con todos, ha de ser comprensible para todos; para acceder a la moral no se necesita ni inclinaciones ni una sabiduría fuera de lo común”³⁶.

Kant gustaba de hablar de un “reino de los fines” en el que, como su nombre indica, los hombres se tuvieran recíprocamente los unos a los otros por fines en sí mismos. Caracterizaba a dicho reino, un tanto rousseauianamente, como la “asociación de los ´seres racionales´” bajo las “leyes comunitarias” que ellos hubieran acordado darse, pero no está ni mucho menos claro que tal reino fuese un reino de este mundo. En el mejor de los casos, si “intramundamente” concebido, *no pasaría de ser un “ideal”* según el propio Kant, quien se mostraba plenamente consciente de que ninguna sociedad hasta entonces conocida permitía hacerse la ilusión de que los hombres estuviesen siendo tratados en su interior como fines más bien que como medios.

En este sentido, bajo la idea de un reino de los fines, Kant entendía ante todo una **comunidad moral**, pero no dejaba de interesarse por las posibles condiciones que la hubieran de convertir en una **comunidad política** real. Y mirando a su alrededor –es decir, a la vista de las concretas circunstancias sociohistóricas en que hubo de gestar su pensamiento–, Kant expresó su preferencia por lo que llamaría una “**constitución civil republicana**”, denominación que no entraña exactamente una opción por lo que hoy entendemos como “republicanismo” (Kant fue siempre más leal y respetuoso para con la monarquía prusiana de lo que ésta lo fue para con él), sino la opción por un Estado de Derecho que, en su tiempo, no podía ser otro que el Estado liberal de Derecho. Lo que sucede es que, al invocar semejante *constitución civil republicana*, Kant insertaba su propia opción en una tradición que se remonta a las virtudes republicanas de la antigua Roma y asumía éstas con un radicalismo que recuerda en ocasiones al mejor Rousseau, además de con un sentido moral que lo sitúa muy por encima del liberalismo político.

Una prueba de lo que decimos la tenemos en su toma de posición ante la perspectiva de alcanzar aquella constitución civil republicana –la única para él, que podría aceptar “un hombre libre”– mediante una revolución política, cuando no fuera posible arribar a ella a través de una evolución pacífica. En su filosofía del derecho, Kant no llegó a aprobar nunca la revolución como método, y hasta llegó a expresarle alguna vez su total desaprobación. Aunque, a riesgo de contradecirse con lo anterior, escribía a propósito de la Revolución francesa: “(...) esta revolución (...) encuentra en el ánimo de todos los espectadores (...) una participación de su deseo, rayana en el entusiasmo, cuya manifestación (...) no puede reconocer otra causa que una disposición moral del género humano”.

En esa *disposición moral del género humano* veía Kant, en definitiva, el indicio de un “progreso hacia mejor” en el curso de la historia. Un progreso que llevase no sólo a perfeccionar las formas de asociación comunitaria, las constituciones civiles de los ciudadanos de un país dado, sino también las relaciones entre los diversos países o naciones, para lo que llegó Kant a proponer la constitución de una “**comunidad de naciones**” encargada de salvaguardar, según reclama el título de su opúsculo de 1795: *La paz perpetua*.

³⁶ Heller, A.: *Crítica de la Ilustración*, Barcelona, Península, 1984 (pp. 36-37).

ACTIVIDADES

En dicha obra, en el Apéndice “Acerca del desacuerdo que existe entre la moral y la política con respecto a la paz perpetua”, Kant distingue en relación con el problema moral de la conducción del Estado: la `técnica política` de la `sabiduría política`: a) Caracterice a cada una de ellas, b) Analice la siguiente afirmación: “Procurad ante todo acercaros al ideal de la razón práctica y a su justicia; el fin que os propongáis –la paz perpetua- se os vendrá a las manos”.

Cuáles son los argumentos que formula en el Apéndice II para reconocer en el derecho público la condición de posibilidad de la “*armonía entre la política y la moral*” y, por ende, como camino que nos permita “(...) ir acercándonos con la mayor celeridad al fin apetecido, ya que el movimiento del progreso ha de ser, en el porvenir, más rápido y eficaz que en el pasado”.

Finalmente, ese “*progreso hacia mejor*” es un tema típicamente *ilustrado*.

¿Qué fue, o qué quiso ser, la Ilustración? Probablemente nadie supo encarar esta cuestión mejor que Kant lo hizo en su texto de 1784 precisamente titulado “**¿Qué es la ilustración?**” Donde la caracteriza de la siguiente manera:

“La Ilustración es la liberación del hombre de su culpable minoría de edad. La **minoría de edad** significa la incapacidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Y esa incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y de valor para servirse por uno mismo de ella sin la tutela ajena”.

La Ilustración fue, ante todo, un acto de confianza en sí misma de la *razón humana*. Así se constituyó en uno de esos momentos estelares de la historia de la humanidad en los que ésta se atreve a acariciar el sueño de la *emancipación*, la emancipación, por lo pronto, de los prejuicios y de las supersticiones que atenazaban a la razón. El sueño ilustrado de la emancipación, el sueño de la liberación de la humanidad erigido en promesa por la Ilustración, fue pues, el *sueño de la razón*.

ACTIVIDADES

Analice la siguiente expresión del texto kantiano: “(...) Mediante una revolución acaso se logre derrocar el despotismo personal y acabar con la opresión económica o política, pero nunca se consigue la verdadera reforma de la manera de pensar; sino que nuevos prejuicios en lugar de los antiguos, servirán de riendas para conducir al gran tropel”.

¿Qué se entiende aquí por libertad? ¿Cómo se compatibiliza con la pertenencia del individuo a un cuerpo social y político? Establezca relaciones con lo considerado por Kant en el “Quinto Principio” de Idea de una historia universal en sentido cosmopolita. Elabore conclusiones.

Analice las consideraciones de Kant cuando expresa: “Si ahora nos preguntamos: ¿es que vivimos en una época `ilustrada`? La respuesta será: no, pero sí en una época de `ilustración`”.

El espíritu maligno que había inquietado a Descartes, inquietud que aplicó con su apelación al Ser Infinito, también tentó literalmente a Kant pero en otro terreno. Descartes tiene miedo que su pensamiento evidente, que sus ideas claras y distintas con las que trata de entender al mundo, pudieran ser un engañoso espejismo. En Kant, este miedo no está pero nace otro: ¿Quién nos asegura que la humanidad, aunque efectivamente destinada a progresar, podrá cumplir con su destino?

Por un lado, sostiene una visión crudamente realista de la condición humana: lo que caracteriza al hombre, por ejemplo, es su sociabilidad, pero se trata de una “sociabilidad insociable”, que es a lo que se debe que la historia casi nunca de un paso sin *conflicto*, sino a través de conflicto e incluso gracias al conflicto (es como si la Providencia, apunta Kant, se complaciese en producir la “concordia” valiéndose para ello de nuevas “discordias”, en lo que se ha querido ver un preludio de la idea hegeliana de la “astucia de la Razón”). Es innegable que hay un parentesco pero convendría no ignorar sus diferencias.

A diferencia de Hegel, y sobre todo de Marx, Kant nunca dijo que la Historia, por astuta que sea la Razón que la guía, obedeciese a otras leyes que las que –más o menos azarosa y, por lo tanto, imprevisiblemente– le vaya dando el hombre con su acción. En la idea de un “progreso moral” nos encontramos con una noción de progreso que para nada implica un último término. La lucha por lo que demos en soñar como un mundo mejor no tendrá presumiblemente fin –ni la *utopía* tendrá nunca *lugar* si es que ha de hacer honor a su etimología–, puesto que siempre nos será dado imaginar *un mundo mejor* que el que nos haya tocado en suerte vivir. Y la historia, en consecuencia, no es que reste *inconclusa*, sino que moralmente hemos de concebirla como *inconcluyente*, puesto que el “esfuerzo moral”, un esfuerzo incesante, no cuenta con ninguna garantía de alcanzar una meta que sea *la* definitiva. Queda, en síntesis, indefinidamente “abierta”.

3.2.3. G. W. F. Hegel. Razón e historia

El lugar de la filosofía

El sistema de Hegel está necesariamente asociado con una filosofía política definida y con un orden político y social también definido. La dialéctica entre la sociedad civil y el Estado no es incidental; sus principios operan ya en la estructura conceptual de todo su sistema. Por otra parte, sus conceptos básicos no son más que la culminación de toda la tradición del pensamiento occidental. Sólo resultan comprensibles si se interpretan dentro de esta tradición.

La filosofía nunca había dejado de reclamar el derecho de orientar los esfuerzos de los hombres hacia un dominio racional de la naturaleza y de la sociedad. El cumplimiento de esta tarea estaba ligado de modo creciente con el establecimiento de leyes y conceptos de conocimiento universalmente válidos. El dominio racional de la naturaleza y de la sociedad presupone un conocimiento de la verdad, y la verdad es universal, en contraste con la apariencia multiforme de las cosas o con su forma inmediata percibida por los individuos. Este principio estaba ya presente en los primeros intentos de la epistemología griega: la verdad es universal y necesaria y, por tanto, contradice la experiencia común del cambio y del accidente (pensemos en los diálogos platónicos con los sofistas, pero también en la concepción de ciencia (*episteme*) de Aristóteles, para el cual, “no hay ciencia de lo contingente e individual”).

La concepción de que la verdad es contraria a los hechos de la experiencia ordinaria e independiente de los individuos contingentes, ha prevalecido durante toda la época histórica en que la vida social del hombre ha sido una vida de antagonismos entre individuos y grupos en conflicto. *Lo universal* ha sido hipostasiado como una reacción filosófica frente al hecho histórico de que, en la sociedad, sólo prevalecen los intereses individuales, mientras que el interés común se afirma sólo “a espaldas del individuo”. El contraste entre lo universal y lo individual tomó una forma más intensa cuando, en la modernidad, surgieron las consignas de la libertad general y la idea de que un *orden social apropiado* sólo podría alcanzarse a través

del conocimiento (Hobbes) y de la actividad de individuos emancipados y autónomos (Kant).

La cuestión es: ¿Ofrece la estructura individual del razonamiento (la subjetividad) leyes y conceptos generales que puedan constituir normas universales de racionalidad? ¿Es posible construir un orden racional universal sobre la autonomía del individuo? Al exponer una respuesta afirmativa a estas preguntas, la epistemología del **idealismo alemán** apuntaba hacia un principio unificador que fuese capaz de preservar los ideales básicos de la sociedad configurada por *individuos* con intereses diversos, sin convertirse en víctima de sus antagonismos. Los *empiristas británicos* habían demostrado que ni un solo concepto o ley de la razón podía reclamar universalidad; que la unidad de la razón es sólo la unidad de la *costumbre* o del *hábito*, que se pliega a los hechos pero que nunca los gobierna. Según los idealistas alemanes, este ataque amenaza todos los esfuerzos por imponer un orden a las formas de vida existentes. En otras palabras, si el hombre no logra crear la unidad y la universalidad por medio de su razón autónoma y aún en contradicción (y a pesar de) con los hechos, se verá obligado a someter, no sólo su existencia intelectual sino también la material, a los ciegos procesos y presiones que representa el orden de vida empírico predominante. Por consiguiente, el problema no era sólo *filosófico* sino también: concernía al destino histórico de la humanidad.

Los idealistas alemanes reconocían las manifestaciones históricas concretas del problema; esto se hace evidente en el hecho de que todos relacionarán la *razón teórica* con la *práctica*. Hay una transición necesaria del análisis kantiano de la conciencia trascendental a la exigencia de una “*comunidad*” (del “yo” al “nosotros”) y de la idea hegeliana de la *razón* a la designación del Estado como la unión del interés común y el individual y, por ende, como la realización de la razón.

A diferencia de Kant, Hegel consideraba que las diferencias entre “subjetividad” y “objetividad”, “pensamiento” y “existencia”, no constituían un problema primordialmente epistemológico. Una y otra vez subraya que la relación entre *sujeto* y *objeto*, su oposición, denota un conflicto concreto en la existencia, y que su solución, la unión de los opuestos, ***concieme tanto a la práctica como a la teoría***. Más tarde, describió la forma histórica del conflicto con la “***alineación***” del espíritu, entendiendo por tal que, *el mundo de objetos, originalmente producto del trabajo y del conocimiento del hombre, se hace independiente de él y llega a ser gobernado por fuerzas incontroladas en las que el hombre ya no se reconoce; al mismo tiempo, el pensamiento se hace ajeno a la realidad y la verdad se convierte en un ideal impotente (inoperante) que sólo opera a nivel del pensamiento, mientras que el mundo real queda tranquilamente fuera del alcance de su influencia. A menos que el hombre logre reunir las distintas partes de su mundo y poner a la naturaleza y a la sociedad al alcance de su razón, estará para siempre condenado a la frustración*. La tarea de la filosofía es demostrar el principio capaz de restaurar la unidad y la totalidad perdidas. Hegel establece este principio en el concepto de *razón*.

La historia había alcanzado un estadio en el cual las posibilidades de realizar la libertad humana estaban a la mano. Sin embargo, la libertad presupone la realidad de la razón. *El hombre sólo podrá ser libre y desarrollar todas sus potencialidades en el caso de que su mundo esté enteramente dominado por una voluntad racional y por el conocimiento*. La filosofía alcanza su fin cuando ha formulado su posición ante un mundo en el cual la razón está realizada.

Lo clásico y lo moderno. La confluencia de los modelos

Individuo y Estado

Se puede decir que Hegel se aparta de la modernidad en la medida en que ésta piensa al individuo como átomo aislado de la comunidad. Esto no significa que niegue a los individuos el derecho de participar en los asuntos políticos, en los negocios de la *polis*, ni que la moderna subjetividad libre deba ser relegada a una posición secundaria y subalterna.

La especificidad de su filosofía política consiste precisamente en comprender el movimiento que hace que el individuo sea miembro de una comunidad. El individuo es así, por un lado, agente del proceso de institución de lo político, y por otro, producto de esa misma comunidad.

En *Principios de la filosofía del derecho*, cuando trata del “espíritu objetivo” (expresión con que designa Hegel todas las manifestaciones sociales, todas las instituciones humanas, como las leyes, las costumbres, los diferentes vínculos entre unas personas y otras, –como la familia o las formas de gobierno– y sus diferentes figuras: el “derecho” (*das abstrakte Recht*), la “moralidad” (*Moralität*) y la “eticidad” (*Sittlichkeit*), podemos observar que el individuo es, en diferentes niveles de configuración, **persona** (individuo portador de derechos)³⁷, **sujeto** (individuo que se autodetermina libremente en su subjetividad)³⁸ y **miembro de una comunidad** (miembro de la familia, sociedad y el Estado)³⁹, donde la posición del **ciudadano** es la de ser el resultado propiamente político de este proceso, o sea que el ciudadano es la figura en la que se perfeccionan y realizan todas las anteriores, de manera que se concretan en él. Eso significa que la ausencia de cualquiera de esos momentos terminará por comprometer su propio producto, resultando una ciudadanía incompleta.

Por lo tanto, la representación política (con su actividad, sus contradicciones y sus alcances), tiene como función asegurar que ese pasaje del *individuo* al *ciudadano* pueda realizarse a través de instancias sociales capaces de afirmar la libertad de todos. Las relaciones sociales se desenvuelven según enfrentamientos y contradicciones que tienden a romper sus propios marcos. Al tener conciencia de que ninguna armonía preestablecida rige los destinos de la sociedad, Hegel observa que ésta necesita del Estado para controlarla y conservarla. Abandonada a sus propios conflictos, la sociedad moderna se autodestruye.

Eso resulta en una tentativa de organizar y articular las diferentes dimensiones de lo social, de manera que sus conflictos no degeneren en una supresión de los derechos civiles y de las libertades políticas. Hegel consideraba esencial esa articulación, pues sólo ella sería capaz de mediar los enfrentamientos sociales a través de los estamentos, las corporaciones, la administración pública y finalmente el Estado. Si no fuese así, la humanidad marcharía hacia una atomización total de lo social, hacia una masificación de los individuos y una disgregación de la comunidad propia.

³⁷ El *derecho* o derecho abstracto considera las formas puramente exteriores de la convivencia, las relaciones jurídicas en tanto se limitan a los derechos y deberes de la persona en tanto “persona jurídica”. Se subdivide en “propiedad”, “contrato” e “injusticia”.

³⁸ La *moralidad* se ocupa de la vida moral en su aspecto interior, como conciencia moral. Puede decirse que este es el punto de vista (tal como Hegel lo ve) en que se coloca la moral kantiana. Dentro de este campo se consideran el propósito y la culpa, la intención y el bienestar, el bien y la conciencia moral.

³⁹ La *eticidad*, resuelve la tensión entre la pura exterioridad del derecho y la pura interioridad de la ley oral, ambos momentos abstractos. Entre la voluntad particular y la universal hay una tensión, que al individuo se le aparece como obligación, como *deber ser*; la esfera de la eticidad es la identidad de ambos. Sus divisiones son: familia, sociedad civil y Estado.

Louis Dumont señaló con propiedad que en la filosofía hegeliana se hace presente la conjunción de dos principios: el *holista* (basado en la jerarquía y en los valores) y el *individualista*, y esta conjunción estructura la sociedad y el Estado, procurando resaltar la presencia de **formas comunitarias clásicas** y **formas sociales modernas**⁴⁰. Esto confiere a la filosofía política de Hegel la especificidad de situarse en la confluencia de dos mundos –el clásico y el moderno–, lo que le permite una doble visión: ver el mundo antiguo con ojos modernos y el mundo moderno con ojos clásicos. Veamos.

La idea de un individuo aislado, abstraído de todo, es para el pensador una ficción producida por la filosofía política moderna que terminó por desconsiderar lo que a sus ojos es capital: **el individuo es, en primer lugar, “miembro de”, o sea miembro del Estado o de sus comunidades constitutivas, como la familia**. En este sentido, la filiación de la filosofía hegeliana es claramente *aristotélica*, en la medida en que el ciudadano es, antes que todo, miembro de la *polis* que hace posible y realiza simultáneamente la finalidad propia del hombre, esto es, **el ejercicio de la razón y de la política**.

De la *polis* al Estado moderno

Para Hegel, la misión de la filosofía consiste en aprehender su tiempo en el pensamiento. A través de la contingencia de los acontecimientos e incluso de la violencia de los actos humanos se trata de ver cómo –y bajo qué condiciones– se realiza la **idea de la libertad**. La historia no es, en esta perspectiva, el campo de lo meramente arbitrario y de lo sin sentido, pues en ella se engendra, penosamente, lo que Hegel denomina las *“determinaciones de la libertad”*. Sus ejemplos más relevantes, desde el punto de vista de la historia política de la humanidad son la *polis* griega, el mundo romano, la Reforma Protestante, la Revolución Francesa y el proceso específico de formación del Estado moderno. Así, la *polis* y la participación política inventada por los griegos, la persona jurídica, portadora de derechos consustanciados en leyes, propia de los romanos, el sentimiento de la libertad subjetiva moderna, la realización política de esas determinaciones en una nueva concepción del hombre como ser esencialmente libre, y la organización de esos elementos y derechos diferentes en una institución que pueda efectivamente asegurar su realización y permanencia, son, en el concepto hegeliano, signos inconfundibles de que el mundo de los hombres es en su transcurso, por así decir, la mostración del devenir de la *Idea de libertad*.

Por lo tanto, no corresponde separar “la parte del todo”, el pasado no desaparece en el presente, sino que se actualiza en éste. Cada momento y, en particular, cada momento de la historia *política* de la humanidad, se presenta como el producto de todo un proceso que, en él, se hace efectivo y le confiere su contorno propio. El todo sin las partes que lo constituyen –si utilizamos la terminología hegeliana– es un esqueleto, del mismo modo que la parte sin el todo que le da forma –esto es, sin sus relaciones con sus momentos constitutivos– es algo carente de vida, como un miembro extraído del cuerpo.

En este sentido, no se trata de considerar **lo político** como un dominio fijo y acabado de lo real –el de las relaciones institucionales–, ni de concebir la idea del Estado como desenvolviéndose atemporalmente, sino que lo que está en cuestión es un análisis de lo político estrechamente ligado a *lo moral*, a lo social, a lo económico, de manera tal que en él se hacen presentes las determinaciones mismas de la libertad en su movimiento constitutivo. El Estado, tal como es anunciado en los *Principios de la filosofía del derecho*, es la última figura del

⁴⁰ Dumont, L. *Essais sur l'individualisme*, París, Seuil, 1983.

proceso de figuración de la eticidad, cuyos dos primeros momentos son la *familia* y la *sociedad civil-burguesa*, concreción del derecho y de la moralidad en la eticidad.

Se advierte entonces que las relaciones de los individuos entre sí como portadores de derechos –derechos al trabajo y a la propiedad– y la dimensión propiamente moral, son las condiciones de posibilidad de la *vida ética*. Ésta, por su parte, se engendra por el proceso de constitución y disolución de la familia en la sociedad civil burguesa y por el movimiento propio de esta última figura, cuyas contradicciones tornan necesario el Estado. El significado de la eticidad cubre precisamente, mediante la racionalidad que las instaura, lo que hoy denominaríamos las relaciones familiares, jurídicas, morales, económicas, sociales y políticas.

Hegel se sitúa de este modo en la contracorriente del *individualismo* moderno, lo cual no significa que niegue al individuo el derecho de participar en los asuntos de la *polis* o suprima la subjetividad propia de la modernidad. Por el contrario, la especificidad de su filosofía consiste en la tentativa de aprehender el movimiento que convierte al *individuo* en miembro de la *comunidad* y, por ende, no sólo como sujeto que se autodetermina racionalmente (al modo kantiano) sino además como *agente* del movimiento de institución de lo político. El individuo se constituye por la comunidad y ésta es constituida por él.

En síntesis, el Estado significa para Hegel la esfera de vida ética en la que el antagonismo de la sociedad civil está “superado”, no aniquilado, esto es, vencido al ser relativizado. En esto, la idea básica de Hegel es que la sociedad civil –contra lo que pensaban los teóricos del derecho natural– no puede ser entendida y probablemente no podría existir en sus propios términos. De hecho, Hegel defiende que la sociedad civil es casi siempre más de lo que parece ser si se la considera sólo en sus propios términos (en sí misma). Esta se explica desde un marco más amplio desde la cual adquiere sentido, la sociedad *política* (el Estado): en la cual los intereses privados se relacionan con los intereses del bien común, de las virtudes de los ciudadanos, de la acción comunitaria y del debate público. La sociedad civil aparece ahora sólo como *una* dimensión de la vida ética sustancial del Estado: a saber, esa dimensión a través de la cual **el derecho de particularidad** (privado) se ha hecho una **realidad institucional**. En este sentido, **sólo pueden ser los individuos emancipados como ciudadanos de una comunidad política, como ciudadanos del Estado**.

3.3. LAS CONDICIONES DE UNA CULTURA DEMOCRÁTICA

EN EL DEBATE CONTEMPORÁNEO

Habermas y Rorty: variaciones sobre el Iluminismo

En una conferencia leída en el acto de recepción del *Premio “Adorno”*, en 1980, J. Habermas, plantea la pregunta:

“(…) deberíamos tratar de revivir las intenciones del Iluminismo o reconocer que todo el proyecto de la modernidad es una causa perdida”.⁴¹

Todo el pensamiento de Habermas se enmarca en la línea de recuperar un modelo de espacio público discursivo en el que se encarnen los ideales modernos de Kant y de Rousseau, pero ahora recuperados desde la dimensión intersubjetiva en que se prueban las condiciones de justificación de las normas morales. Es precisamente

⁴¹ Habermas, J. “La modernidad, un proyecto incompleto”, en Foster, H. *La Posmodernidad*, Barcelona, Kairós, 1985 (p. 28).

aquí, en el seno de las democracias actuales, en la frágil articulación del reconocimiento recíproco y de los intereses diversos del dominio público y de la esfera privada, donde la tradición *iusnaturalista* de los derechos del hombre puede fracasar por la imposibilidad de acertar con el marco político adecuado en el cual plasmar las pretensiones universalistas de este contenido normativo.

“Desde Hegel ha surgido –nos dice- un problema correspondiente en términos de la relación existente entre la **moralidad** y la **eticidad**. Este problema tiene que ver menos con una actitud expresiva hacia el mundo social que con el hecho de que los principios de una moralidad post-convencional siguieran existiendo sin ejercer ningún impacto en la vida real al menos que la moralidad se ancle en las formas de vida concretas de la vida ética”⁴².

Frente a la perspectiva “universalista” de Habermas, la sospecha ante la defensa de una instancia totalizante que pueda generalizarse al precio de la represión y exclusión de “lo diferente”; así como la desconfianza ante discursos emancipadores detrás de los cuales pueda ocultarse el deslizamiento hacia nuevas formas de dominación, se constituyen en el punto de convergencia de autores que, provenientes de tradiciones filosóficas distintas, coinciden en la opinión de que si la orientación de la acción debe legitimarse de algún modo, esta justificación sólo puede encontrarse en el horizonte de reglas, creencias y tradiciones de individuos y de grupos que constituyen, particular y privadamente, mundos tan autosuficientes como irreductibles, tan inconmensurables como igualmente válidos.

Podemos ubicar en esta línea al pensamiento de Richard **RORTY**, quien ve con buenos ojos hacer pie en el Iluminismo por parte de Habermas, pero a condición de que esto se limite a un “rescate político” y a una “reconstrucción histórica”, distanciándose del autor alemán cuando éste remite a la necesidad de fundamentación en una dinámica teórica, que sustituye el “principio de la subjetividad” por el de la “intersubjetividad dialógica”. La preocupación de Habermas por “fundar”(legitimar) las instituciones democráticas, lo clausuran, según Rorty, en una posición universalista y racionalista que reiteraría los efectos negativos de aquella aspiración de “síntesis”, de los diversos ámbitos de lo humano que pusiera en circulación la moderna *razón centrada en el sujeto*.

“Habermas –dice Rorty- insiste aún en considerar convergente el proceso de la comunicación no distorsionada, y en concebir esta convergencia como una garantía de la “racionalidad” de la comunicación. La diferencia residual que mantengo con Habermas estriba en que su universalismo le hace colocar esa convergencia en el lugar de una fundamentación a-histórica, mientras que mi insistencia en la contingencia del lenguaje hace que sospeche de la idea misma de la “validez universal”⁴³.

Con lo histórico-contextual como horizonte del debate, Rorty reinstala la confrontación entre “lo contingente y lo estable”, “lo universal y lo particular”, pero ahora desde la conciencia histórica de la comunidad liberal de las democracias occidentales. La política no se somete ya al tribunal filosófico, más bien por el contrario, es la filosofía la que se redefine desde la política. La *prioridad de la democracia sobre la filosofía* relega a esta última al ámbito privado, librando el terreno de “lo público” a la autonomía de una administración planificada que sustrae su espontaneidad funcional a los efectos radicales de toda reflexión crítica.

⁴² Habermas, J.: “Cuestiones y contracuestiones”, en Habermas y otros: *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra. 1988 (p. 333).

⁴³ Rorty, R.: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991 (p.86).

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía básica

Aristóteles, *Ética Nicomaquea* y *Política* (varias ediciones, las más recomendables las bilingües de Centro de Estudios Constitucionales de Madrid).

Hobbes, T.: *Leviatán*, Alianza.

Kant, E.: “Qué es la Ilustración?” e “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita” en *Filosofía de la Historia* (varias ediciones).

Kant, E. *La paz perpetua*, (varias ediciones).

Hegel, G. W. F.: *Principios de Filosofía del Derecho* (varias ediciones)
Principalmente: Introducción, Prefacio y & del 141 al 360.

Bibliografía de consulta

Además de la que se cita en el módulo, puede verse:

Ross, W.D. *Aristóteles*, Charcas.

Moreau, J.: Aristóteles y su escuela, EUDEBA.

Guariglia, O.: La ética en Aristóteles, EUDEBA.

Bobbio-Bovero: Sociedad y Estado en la filosofía política moderna, F.C.E.

De Zan, J.: Libertad, poder y discurso, Almagesto.

Hennis, W.: Política y filosofía práctica, Sur.

Valls Plana, R.: *Del yo al nosotros*, Estela.

McCarthy, T.: La teoría crítica de J. Habermas, Tecnos.

Borradori, G.: Conversaciones filosóficas. El nuevo pensamiento norteamericano,
Ed. Norma

Habermas, J.: “El nexo interno entre Estado de Derecho y Sociedad” en J. A. Gimbernat (Ed.): *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Madrid, Biblioteca Nueva.

Rorty, R.: Contingencia, ironía y solidaridad, Barcelona, Paidós, 1989.