

Elementos de la Filosofía

Tomo II

Adriana Ema Fernández Vecchi
Rosa María Longo Berdaguer

ÍNDICE

PRÓLOGO

CAPÍTULO I: De las postrimerías del Imperio a la Baja Edad Media

El Bajo Imperio

San Agustín

Edad Media

Escolástica

Santo Tomás

Laboratorio reflexivo

La navaja de Ockham: apertura a una nueva visión del mundo

CAPÍTULO II: Renacimiento y modernidad

Contexto histórico

Galileo Galilei

El nuevo paradigma científico

Nicolás Maquiavelo

Nueva concepción de la política:

Laboratorio reflexivo:

Galileo y Brecht

CAPÍTULO III: Racionalismo

Renato Descartes

Prioridad del sujeto pensante

Método

El proceso de la duda

El mundo extenso

Laboratorio reflexivo:

Tolerancia

CAPITULO IV: Empirismo

El conocimiento

Jhon Locke

David Hume

Política

Hobbes y el absolutismo político

Liberalismo político

Laboratorio reflexivo:

La falacia naturalista Moore

CAPITULO V: El criticismo

El iluminismo

Inmanuel Kant

El conocimiento

Filosofía práctica

Rousseau

Laboratorio reflexivo:

CAPITULO VI: *Hegel*

Marco histórico

Filosofía

Laboratorio reflexivo:

Utilitarismo

Nietzsche

CAPÍTULO I

DE LAS POSTRIMERÍAS DEL IMPERIO A LA BAJA EDAD MEDIA

EL BAJO IMPERIO Y LA EXPANSIÓN DEL CRISTIANISMO

A partir del siglo III comienza un período de crisis en la estructura del Imperio Romano. Las provincias, apoyadas por las milicias regionales y fortalecidas por el Edicto de Caracalla que otorgó la ciudadanía a todos los hombres libres, fueron cobrando una cierta autonomía que contribuyó para que las tradiciones y creencias de los pueblos conquistados impregnaran la sociedad, diluyendo paulatinamente el espíritu cívico y la tradición republicana romana. A esto se sumó el agotamiento de la economía por la disminución de la clase servil y la concentración urbana, lo que provocó numerosos conflictos sociales. Paralelamente, como sus fronteras eran muy extensas y lejanas y por lo tanto difíciles de controlar, pueblos externos al Imperio fueron invadiendo progresivamente distintas regiones y disgregando la estructura imperial¹. Frente a la desintegración de la unidad política y cultural, Roma apeló a concentrar el poder en el Emperador y a ejercer un gobierno autoritario semejante a las autocracias orientales, recurriendo a métodos dictatoriales para restablecer el orden, como las persecuciones y represalias a quienes no se sometían, que abolían las garantías del derecho tradicional. Esta situación produjo revueltas internas, corrupción y conspiraciones. El imperio se dividió y Constantino con su corte se trasladó a Bizancio, ciudad a la que nombró Constantinopla y donde estableció el Imperio Romano de Oriente o Imperio Bizantino. Finalmente a mediados del siglo IV los invasores depusieron al emperador de Occidente, Rómulo Augustulo, dejando a Europa sin gobierno y en poder de los bárbaros.

Los conflictos sociales, económicos y políticos fueron acompañados por una crisis de valores y creencias. Los ideales romanos tradicionales asentados en los valores cívicos y guiados por la persecución de la gloria - gloria sólo factible en este mundo por acciones guerreras o políticas - perdían significado. La influencia de las

¹ Los invasores eran en su mayoría germanos. En la península ibérica se instalaron los suevos, los vándalos y los alanos, que luego fueron desplazados por los visigodos; los francos y burgundios se establecieron en Galia. Al mismo tiempo los anglos, los jutos y los sajones cruzaron el Mar del Norte y ocuparon Bretaña, estableciendo numerosos reinos independientes. Romero, J.L., *La Edad Media*, México, F.C.E., 1951, Cap. I.

religiones orientales, sobre todo del cristianismo, que proponían valores espirituales y objetivos trascendentes que daban un sentido a la existencia humana, fueron opacando las creencias y desmoronando el pragmatismo y los objetivos romanos.² La adhesión a estas religiones fue tan vasta que la fe romana quedó casi relegada a regiones rurales.³ La influencia que tuvo el cristianismo en los siglos posteriores, hizo que también se lo considerara como uno de los factores de la caída del Imperio Romano.

Los valores y principios cristianos, con excepción de la concepción unitaria del orden universal, eran opuestos a los romanos. El **cristianismo**, como el judaísmo, afirmaba que el mundo había sido creado de la nada por la voluntad de Dios, negando que el cosmos surgiese de un principio material y reemplazando la concepción del tiempo eterno o cíclico por un tiempo lineal, limitado por un principio y un fin; sostenía que Dios era un padre que amaba a sus criaturas reemplazando así el temor por el amor; además, como Dios velaba por todo lo creado y cuidaba de sus hijos, todos los hombres eran iguales, independientemente de sus diferencias étnicas o sociales, lo cual implicaba rechazar cualquier tipo de esclavitud; y al afirmar que “*los últimos serán los primeros*” (Mateo, 19,30) invertía los valores jerárquicos del imperio. Para el cristianismo el hombre no se valorizaba por su saber como sostenía la filosofía griega, sino como poseedor de un alma que gracias al sacrificio de Jesús, podía aspirar a la salvación eterna: aquellos que tuviesen *fe* podrían recobrar la *esperanza*, en este caso trascendente y eterna, dada por la *caridad*, o sea, por el amor de Dios. El mundo de la realidad inmediata se prolongaba con la fe hasta otro perfecto y eterno, y el hombre, por ser el único que venía de Dios y podía regresar a Dios, era el centro de la creación.

En los albores del cristianismo los paganos no le daban mucha importancia porque les parecía una secta extraña y absurda del judaísmo, formada por hombres que adoraban a un Dios muerto en suplicio, de los que se contaban las historias más sorprendentes y desagradables. Los cristianos se ven obligados, entonces, a construir una formulación intelectual de los dogmas que les permita una discusión racional con sus enemigos heréticos o paganos. A esto se suma que a medida que se propagaba en los distintos estamentos de la sociedad, nació en las capas cultas la necesidad de sustentar los dogmas con fundamentos racionales y construir una doctrina sistemática

² “El trasmundo adquirió en los espíritus una significación cada vez más alta, y la gloria terrenal, la de los magistrados y los legionarios, comenzó a parecer pálida con relación a la que ofrecía la bienaventuranza eterna.” Romero, J.L., Ob. Cit., p. 17.

³ La mayoría de los que mantenían las creencias romanas vivía en regiones rurales o *pagi*, y por este motivo se los llamó *paganos*.

intelectualmente comprensible. Para ello apelaron a los instrumentos especulativos habituales: los conceptos filosóficos griegos.

Del siglo II al IV un conjunto de pensadores que conformaron lo que se denominó la **Patrística** y sobre todo San Agustín, buscaron bases racionales para el cristianismo vinculando Filosofía y Teología. El propósito no era especulativo sino teológico porque el cristianismo es una religión, no una filosofía; las cuestiones principales se referían a darle una interpretación racional a las afirmaciones que se suponían verdaderas por revelación divina, como la creación, la salvación eterna del alma o la trinidad. También trataron de fundamentar una nueva ética que, aunque utilizaba conceptos helénicos, tenía por fin la salvación del alma y se fundaba en las ideas de pecado, gracia y relación del hombre con su creador, todas cuestiones ajenas al pensamiento griego.

Como la Patrística usaba la razón para esclarecer y formular los dogmas o para defenderlos, su función fue teológica. Trataron de establecer una filosofía para los cristianos en cuanto tales, es decir, determinando las bases metafísicas incuestionables de las que debían partir para cualquier especulación. En este sentido los fundamentos teológicos del cristianismo fueron decisivos en la historia de la metafísica, porque los dogmas religiosos determinaban los supuestos sobre los que podía teorizar el hombre y, por lo tanto, la situación desde la cual filosofar. Por ejemplo, el dogma de la creación implicaba plantear como problema filosófico a Dios y la criatura, al 'ser creador' y al 'ser creado', y esto, al ser diferente a la especulación antigua sobre la existencia, significa reinterpretar el Ser, es decir variar los fundamentos ontológicos del filosofar.

El cristianismo se propagó rápidamente e incluso en el Imperio Romano de Oriente fue adoptado como la religión oficial donde el Emperador, que se autodenominaba representante de Cristo en la Tierra, instauró un régimen teocrático que unía religión y política.

SAN AGUSTIN

El teórico más importante e influyente de este período fue San Agustín. San Agustín nace en el año 354 en Tagaste, África, de padre pagano y madre cristiana. Fue testigo de la caída del Imperio romano y de la conflictiva ruptura de una forma de vida. Estudió Retórica en Cartago donde la lectura de Cicerón le permitió descubrir su vocación filosófica; en ese período se adhirió al Maniqueísmo, religión de origen persa

que postulaba la existencia de dos principios eternos, el bien y el mal; estos principios estaban en lucha permanente, lucha que fundamentalmente se desplegaba en el hombre entre el espíritu (el bien) y la materia (el mal). En el 383 fue a Roma, dejó el Maniqueísmo y abrazó por un tiempo la filosofía escéptica de los académicos; al año siguiente partió a Milán y se separó de su amante con la que había tenido un hijo; allí se puso en contacto con las obras neoplatónicas donde descubrió la tesis de los dos mundos: uno sensible y cambiante y otro eterno y perfecto. Finalmente la prédica de San Ambrosio lo llevó a convertirse al cristianismo en el 387. Cuatro años después fue consagrado sacerdote y en el 395 obispo de Hipona (África). Muere en el 430.

El caudal de la filosofía antigua pasa al cristianismo a través de San Agustín, pero adaptando los aportes de los griegos a las necesidades filosóficas de la dogmática cristiana. Las obras más importantes son las referentes a la Dogmática y las que exponen su pensamiento filosófico. Se conserva la mayoría: 113 libros, 247 cartas y alrededor de 500 sermones.

FILOSOFÍA

San Agustín trata de consolidar las bases de una filosofía cristiana vinculando filosofía con teología. La raíz misma de su pensamiento está movida por la religión, y es ésta quien pone en movimiento su filosofía. Coloca en primer plano de la vida intelectual al amor, la caridad, porque sostiene que *el conocimiento no se da sin amor*. De Agustín procede también la idea de que la fe es el incentivo para la búsqueda de comprensión y el principio *creo para entender*, que han de tener tan hondas repercusiones en la filosofía medieval. Sus teorías se apoyan en la filosofía platónica pero adecua los conceptos a los principios cristianos. En Platón, el punto de partida son *las cosas*; para Agustín, en cambio, es Dios y el alma.

“Anhelo conocer a Dios y al alma. ¿Y nada más? No...nada más.” (Soliloquios, Cap.II.)⁴

“Dios es, pues, lo supremo inteligible; y sin embargo, precisamente porque infinito, es superior a todas las categorías de nuestro pensamiento, y por lo tanto indefinible. Claro es que no podemos dejar de atribuirle, por analogía, propiedades tomadas del mundo de las criaturas.” (El libre arbitrio, II, 8-14; La ciudad de Dios, XI, 10).

Agustín describe a Dios como un ser perfecto: en Él está la verdad que en el hombre siempre es imperfecta; es amor, ya que al mundo que por su voluntad creó y ordenó de la nada, lo conserva y lo mantiene por pura bondad; es eterno presente

⁴ Las citas de San Agustín son extraídas de *San Agustín, Obras completas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1972.

porque Él creó el tiempo. Si bien estos son datos de la revelación sostiene que se pueden justificar racionalmente.

Para demostrar la existencia de Dios apela a la idea de perfección: el alma humana tiene ideas de perfección, de verdad, de bondad y de belleza absolutas, que no sólo le permiten establecer comparaciones y valoraciones, sino que también lo impulsan a su búsqueda. Sin embargo, como estas ideas o conceptos no pueden provenir de la experiencia sensible que es siempre imperfecta, deben originarse en algo o alguien perfecto, y el único ser perfecto es Dios. Además, si el alma siente la necesidad de arribar a ellas, esa necesidad no puede surgir de otro que no las posea (como el hombre) sino de un ser perfecto. Por lo tanto Dios existe.

Explica porque el mundo fue creado de la nada y ordenado por Dios: es evidente que sus movimientos y procesos no son arbitrarios ni irracionales sino que tiene un orden, y este orden sólo es posible si fue generado por la voluntad de Dios. De esto se desprende que todo lo que ocurre es necesario e inmodificable porque forma parte de la Providencia divina. Por otra parte, si todo lo que nace y perece está configurado por formas permanentes, es necesaria la existencia de Ideas como causas ejemplares del mundo sensible. En este sentido concuerda con la filosofía griega, pero entiende que las Ideas no son independientes ni inmanentes a los entes sino que existen en la mente divina, del creador y ordenador, como *razones germinales* de todas las cosas.

“El tiempo, pues, es una distensión del alma. Es en el espíritu donde está la medida del tiempo.” (Confesiones, XI, 28).

En *Confesiones* se plantea qué es el tiempo, y la respuesta natural le indica que es la unidad de pasado, presente y futuro. Pero al analizarlo se da cuenta de que no hay tiempo: que el pasado en tanto tal, ya no es, no existe salvo en la memoria; el futuro todavía no es, sólo existe en la esperanza; y el presente se condensa en el instante que oscila entre el futuro, que no es todavía y el pasado, que ya no existe. Sin embargo, sólo ese instante es el que posibilita al hombre diferenciar el pasado del futuro. ¿Cómo se puede entender la sucesión de los fenómenos del mundo si lo único real es el instante? Agustín dice que para que haya duración es preciso que lo que transcurre lo haga frente a algo que no transcurre y que sea capaz de conservar en sí lo que ya no es y de anticipar lo que todavía no es, y esta necesidad confirma la existencia de Dios, porque como Él crea al mundo de la nada, crea al tiempo junto a sus criaturas, pero Él no forma parte del tiempo (que es su creación), sino que es eterno presente que contiene en su mente toda la creación. En Dios no hay tiempo ni duración sino un eterno presente, pero el hombre al ser creado ha recibido la noción de tiempo y con el pensamiento puede captar la duración.

“El espíritu es espíritu en cuanto se piensa a sí mismo, en tanto tiene conciencia de sí. Cualquiera sea el objeto al que me dirijo, cualquiera sea la actitud frente a él, de afirmación o de negación o de duda, de amor o de odio, no puedo separar de esta actitud mía un saber especial: el saber que es mío el afirmar, negar o dudar; que es mío el amar u odiar. Es tan poco cierto, lo que sostienen los escépticos, acerca de que la verdad es extraña al hombre, que el alma lleva en sí misma, instalada en su mismo dudar, una irrefutable certeza que demuestra que ella está destinada por naturaleza a la verdad.” (Contra académicos, III, II)

La postura agustiniana, influenciada por el maniqueísmo, es dualista: diferencia la vida material concreta, que es un paso efímero, de la vida trascendente, que es definitiva y eterna; también entre el cuerpo físico, mortal y fuente de pecado y el alma espiritual e inmortal que puede acceder a la salvación eterna.

El alma es espiritual, pero la espiritualidad no se reduce a la inmaterialidad sino que comprende la facultad de *entrar en sí misma* y de recluirse en un diálogo interior. El alma tiene un adentro", un *hombre interior* en el que puede recluirse, privilegio que no comparte con ningún otro ente. Esta capacidad es factible porque el alma está hecha *“a imagen y semejanza de Dios”* (Génesis 1, 26) ya que tiene facultades, como la voluntad y el intelecto que aunque muy inferiores e imperfectas, son similares a las divinas. Estas facultades preceden toda acción y son las que hacen que el alma, además de ser la guía del cuerpo, sea el vehículo hacia el conocimiento y Dios pues, como está hecha a Su imagen, cuando entra en sí mismo, puede descubrir la divinidad mediante la iluminación dada por la gracia. El hombre, que es a la vez racional, como el ángel, y mortal, como el animal, tiene un puesto intermedio.

Para contraponerse al escepticismo de la época, Agustín perseguía un conocimiento absolutamente verdadero e inmutable. Su experiencia con el conocimiento sensible lo llevó a descartarlo, pues sus afirmaciones eran relativas y a veces contradictorias. Sin embargo, esta conciencia del propio error lo acercó a la primera certeza: *Si yerro, existo* (*La ciudad de Dios*, XI, 26) pues, aunque todo sea erróneo o falso la existencia de la falibilidad de la conciencia es absolutamente cierta. En consecuencia la primera certeza se refiere al hombre como ser pensante, o sea, a una actividad del alma, lo cual lo lleva a reafirmar que es en la *interioridad* del sujeto donde se debe buscar la verdad.

Si Dios crea al hombre, al mundo y las leyes que lo rigen, toda verdad se encuentra en Él; por esta razón el conocimiento pleno sólo es posible a través de Dios. El acceso a la verdad sólo es factible si Dios ilumina el espíritu del hombre porque así como los ojos para ver necesitan la luz solar, para captar el mundo intelectual se precisa la iluminación divina. La *iluminación* es una *gracia* otorgada por

Dios que llega como algo natural que el intelecto mismo debe descubrir para encontrar la verdad de las razones eternas y también la verdad de las cuestiones del mundo material. De allí que sin fe, el intelecto yerre, porque si sólo Dios es la verdad absoluta, es condición necesaria para acceder al saber. El conocimiento, entonces, sólo podrá ser verdadero cuando la razón esté subordinada a la fe.

San Agustín dice que la verdad se busca para satisfacer la mente teóricamente y para colmar el corazón, pues la iluminación de Dios da la bienaventuranza. Todo lo que el hombre haga debe estar dirigido a este fin, a su salvación. Por tal motivo el conocimiento no sólo es búsqueda de la verdad sino también, y sobre todo, debe ser el vehículo para la salvación eterna. El conocimiento, que para Platón tenía un fin político y para Aristóteles era un fin en sí mismo, cobra en Agustín un carácter antro-po-teológico en tanto es camino para la salvación humana. Dado este fin, no sólo hace falta el intelecto para conocer sino también la voluntad que persigue y ama la verdad. El conocimiento, entonces, implica *amor* y *fe* porque el amor es el sentimiento que mueve a la voluntad para acercarse a Dios. Filosofar no es otra cosa que amar a Dios en la forma que *debe* ser amado.

Sobre esta base postula dos tipos de ciencias: la ciencia natural, propia de la razón inferior y que se refiere a lo contingente y mudable, o sea a la naturaleza, y la sabiduría, que es el conocimiento de lo perfecto y eterno que es Dios. La primera está supeditada a la segunda ya que el mundo y sus leyes dependen de la divina Providencia. Esto ratifica que la Filosofía debe subordinarse a la Teología.

El **problema moral** en San Agustín aparece en íntima relación con las cuestiones teológicas de la predestinación y la libertad de la voluntad humana, del pecado, la gracia y la redención. El alma tiene un peso que la mueve y la lleva, y este peso es el amor. El amor es activo, y es él quien en definitiva determina y califica a la voluntad. El amor bueno, es decir, hacia Dios y sus criaturas, es el punto central de la ética agustiniana. Por eso su expresión más densa y concisa es el imperativo *ama y haz lo que quieras*. Pero el amor a los bienes terrenos, el mal amor, conduce al pecado. Sostiene que del mismo modo que el hombre tiene una luz natural que le permite conocer, tiene una *conciencia moral* guiada por la ley divina. La ley divina, a la que todo está sometido, ilumina la inteligencia, y sus imperativos constituyen la *ley moral* cuyo cumplimiento dará acceso a la salvación eterna y su desobediencia al pecado y a la condena eterna. Pero no basta con que el hombre conozca y cumpla la ley, es menester, además, que la *quiera*, de modo que la virtud o el pecado dependen de la voluntad, o sea, de la *intención* de cumplirla o no.

El pecado es la concreción del mal, pero como para Agustín el mal no puede ser obra de Dios que es infinitamente bueno, la causa debe encontrarse en el hombre

mismo: afirma que es consecuencia del libre albedrío, del mal uso de la libertad de cada individuo que no orienta sus actos al bien. En el Paraíso Terrenal el hombre estaba con Dios, pero como usó el don divino de la capacidad de elegir para desobedecerlo, dio cabida al mal y causó el exilio de Su contemplación. De modo que el único responsable de la caída original y de todos los pecados es el hombre. Como el mal depende de la voluntad cada uno es responsable del uso de su libertad y, por lo tanto, culpable de sus pecados.⁵

Las reflexiones agustinianas acerca de la **sociedad y la política** se encuentran principalmente en *La ciudad de Dios*. Agustín sostiene que la realidad es *histórica*, no en sentido político sino religioso: es el proceso que se inicia con la creación, continúa con la caída por el pecado, luego con la posibilidad de salvación dada por la muerte de Jesús y se cerrará con el Juicio Final. En esta historia coexisten dos ciudades opuestas: la Ciudad de Dios, que aglutina a aquellos que siguen el bien y cuyo fin es la salvación eterna (simbólicamente los continuadores de Abel) y otra efímera y contingente, la Ciudad Terrena o del Diablo, compuesta por los individuos que toman como fin al mundo y, guiados por la soberbia, se sumergen en el pecado (simbólicamente los descendientes de Caín). Ambas ciudades forman parte del plan de Dios, de la Providencia, de modo que Dios sabe desde siempre quienes se salvarán y quienes se condenarán, pero esta división depende de la justicia divina que es incomprendible para los hombres.

“Después de la ciudad o la urbe viene el orbe de la Tierra, tercer grado de la sociedad humana que sigue estos pasos; casa, urbe y orbe. (...) El padre de familia debe guiar su casa por las leyes de la ciudad, de tal forma que se acomode a la paz de la misma.” (Confesiones, XIX, 7 y 17)

Todos los hombres, en tanto hijos de Dios, son iguales, por lo cual no es aceptable la esclavitud, pero se diferencian como pecadores, razón que permite aceptar la servidumbre como el justo castigo por las faltas.⁶ Aunque el hombre es considerado teológicamente como un ser *individual*, porque la salvación y el juicio divino corresponden a cada uno, Agustín entiende que hay una tendencia natural a la sociabilidad que se manifiesta en la familia, donde la función del padre, que es su cabeza, es actuar como guía para que cada integrante desarrolle las virtudes

⁵ “El volverse y distraerse del alma hacia bienes más bajos es el *mal*; no hay pues en el mundo ningún otro mal verdadero mas que la mala voluntad. El origen del mal no está en la materia, en la carne, que por si misma es un bien; está en el espíritu mismo, en la libertad de su querer, que se vuelve a los bienes de la carne sacrificando los otros bienes superiores que la razón y la fe le señalan.” Lamanna, P., *El pensamiento en la Edad Media y el renacimiento*, Buenos Aires, Hachette, 1960, p. 65.

⁶ “Nadie es esclavo de nadie por naturaleza. Sin embargo, la servidumbre como castigo por el pecado es ordenada por el propio derecho divino como la única forma posible de mantener un cierto orden, cuyo sustento sólo puede darse a través de la coerción.” Rossi, M. A., *Agustín, el pensador político*, en Boron, A., (comp.), *La Filosofía Política Clásica*, Buenos Aires, Clacso, 1999, p. 139,

cristianas. Este núcleo es el modelo del orden social y, por lo tanto, el rol del gobernante es actuar como un padre que guíe a los gobernados en el respeto y acatamiento de las leyes divinas para que accedan a la salvación eterna. Entre la familia y el estado hay sólo una diferencia de grado y no de esencia, ya que integran el orden del mundo dado por Dios.

La necesidad de un guía terreno también es fruto del pecado original porque a causa de él se rompió la comunicación directa con Dios que existía en el Paraíso, haciendo que la vida en la tierra no sea otra cosa que el exilio de Su contemplación. Por eso Dios *delega* en algunas personas (los gobernantes) el poder de coacción para guiar a los demás, los gobernados, que por su propio bien deben obedecer. El Estado se concibe, entonces, como una gran familia cuya función principal es remediar la situación originada por el pecado, promoviendo el cumplimiento de las normas religiosas en un contexto social de paz y la concordia.

Si Dios le dio al hombre autoridad sobre los irracionales pero no sobre sus semejantes, ¿cómo se justifica la autoridad política? Agustín responde que al comprender que todo forma parte de la divina Providencia es manifiesto que si alguien ejerce la autoridad sobre otros hombres, su potestad proviene de Dios que lo ha dispuesto así para ordenar la sociedad. Por lo tanto, el derecho a ejercer la autoridad se justifica teológicamente. Pero este don divino implica que el gobernante tiene que adoptar los principios cristianos para establecer los valores y obligaciones jurídicas y normativas, así como darle a la Iglesia el apoyo de su poder para que ésta pueda realizar plenamente su misión. La estructura social, entonces, es jerárquica, y al estar dada por la Providencia divina para el mantenimiento de la paz y la virtud, es necesaria e inmodificable. Y la política, como forma parte del orden de la creación, no debe dissociarse del fin trascendente del hombre, por lo tanto, el gobierno debe constituirse en un medio para que las personas descubran a Dios y logren la salvación, o sea que su función no es propiamente política sino jurídica y represiva.

“Así la soberbia imita perversamente a Dios. Odia bajo Él la igualdad con sus compañeros, pero desea imponer su señorío en lugar de Él.” (C. de D., XIX, 12)

La autoridad del gobernante es sólo delegada y suponer que es propia es un pecado de soberbia; las tiranías y los gobiernos injustos son consecuencia de esta soberbia, porque se apartan de las leyes divinas para crear otras guiadas sólo por el interés personal o material. Frente a los malos gobernantes que no cumplen con el fin de remediar la naturaleza pecaminosa del hombre por el que se les delegó la autoridad, Agustín sostiene el derecho a la desobediencia y a la rebelión.

San Agustín simbólicamente es el último hombre antiguo y el primer hombre medieval. Es un hijo de aquella África romanizada, penetrada de la cultura greco-

romana, convertida en provincia imperial. Vive en el límite de dos mundos distintos pero no sólo conoce y abarca a los dos, sino que llega a lo más profundo y original de ambos. Es tal vez la mente antigua que comprende mejor la significación total del Imperio y de la historia romana. San Agustín ve el mundo con ojos paganos, y entiende en su plenitud la maravilla del mundo antiguo. Pero desde el cristianismo le parece que todo eso, sin Dios, es una pura nada. El mundo y la cultura clásica, tiene un enorme valor; pero es menester entenderlo y vivirlo desde Dios. Sólo así es estimable a los ojos de un cristiano.

La influencia de San Agustín, fue enorme; no sólo fundamentó los valores y forma de vida de la Edad Media sino que continuó vigente a través de Lutero, monje agustino, en la axiología protestante.

LA EDAD MEDIA

A partir de la caída del Imperio Romano se inicia un nuevo período histórico denominado Edad Media, que se extiende aproximadamente hasta el siglo XIV, en el que se pueden señalar dos etapas: la Alta Edad Media con el predominio de los reinos romano-germánicos que culmina con el imperio de Carlomagno en el siglo IX, y la Baja Edad Media que consolida las características del orden medieval.

Quienes invadieron el Imperio eran tribus incultas, ajenas al orden y desarrollo de la civilización romana e incapaces de mantenerla. La estructura que cohesionaba a Occidente decae: no hay un cuerpo administrativo que organice todo el conjunto y cada parte queda librada a su propio desarrollo, no hay comunicaciones porque no hay mantenimiento de los caminos, no hay servicio de correos ni ejércitos que defiendan las fronteras y se torna insostenible el comercio.

Las distintas etnias que ocuparon el Imperio buscaron asentarse y establecer sus dominios formando una pluralidad de reinos donde las elites germanas y romanas se solían aliarse para constituir la nobleza dirigente. Como las ciudades iban desapareciendo, las iglesias y los monasterios pasaron a ser los centros aglutinantes regionales de las actividades religiosas y sociales. Los monasterios, que se extendieron por todo el ex Imperio romano, eran unidades humanas y de producción, dedicadas a rezar, trabajar y educar. En ellos se conservará la cultura y el latín. Aunque este proceso estuvo acompañado de guerras y conflictos, la unidad imperial permaneció en los espíritus como un ideal de integración.

En los primeros siglos la Iglesia cristiana fue la única institución con organización y cohesión interna capaz de fusionar a los nuevos pueblos que se incorporaban, y para preservar la unidad el Papado se organizó con una estructura semejante a la del Imperio Romano. Gracias a una persistente tarea de evangelización la mayoría de los reinos fueron integrados a la grey cristiana y la Iglesia se transformó en el centro unificador de la Edad Media. Sus principios y normas pasaron a ser el eje teórico y moral de los pueblos que antes convergían en el Imperio y que ahora son llamados en forma genérica la *cristiandad*.

En el siglo VII nace Mahoma y funda una religión monoteísta de base judeo cristiana: el Islamismo. Los islamitas o musulmanes sostenían la necesidad de una guerra santa para expandir la fe, logrando en corto plazo multiplicar sus seguidores.⁷ El Islam conquista gran parte de Europa y logra dominar el Mediterráneo. Al cerrar esta vía de comunicación, se elimina la posibilidad de comerciar, lo cual implicará un cambio social y económico. Dejan de tener significación las ciudades y Europa se divide en *feudos* o unidades agrarias de economía cerrada dadas en vasallaje por el rey o algún vasallo más poderoso, que producen todo lo necesario para la subsistencia y se organizan con el criterio paternal propuesto por Agustín. Se crea un sistema social con estamentos diferentes en estricto orden jerárquico: los nobles o señores dedicados a la guerra, son los encargados de defender la ciudad; el clero, que tiene por función ser guía espiritual, moral y religiosa, y los siervos que llevan a cabo el trabajo rural (considerado indigno) con el que sustentan a las clases superiores. Esta sociedad militar, clerical y rural, es rígida e inmodificable porque se cree que forma parte de la divina Providencia. La filosofía de Agustín guiará las costumbres medievales, y sus conceptos de individualismo, predestinación, responsabilidad y culpa, trascenderán con Lutero a la axiología de las naciones protestantes.

En los siglos VIII y IX Carlomagno, rey de los Francos, expulsa a los moros y extiende sus dominios y la cristianización. Como el Papado se consideraba heredero de la tradición romana propugnó reconstruir un orden universal cristiano y por tal fin el Papa León III lo consagró en el año 800 emperador del Sacro Imperio Romano. Aunque la duración de este imperio fue breve, configuró el primer poder secular paralelo a la Iglesia, división que en los años venideros significará conflictos y luchas entre el poder civil y el religioso.

El Papa Urbano II con el objetivo de consolidar su poder y unir la Iglesia de Oriente al Papado, predica la organización de una expedición para liberar al Santo

⁷ Mahoma instituyó un culto ordenado que quedó consignado en el *Coran*, texto donde figuran los puntos fundamentales de su doctrina junto con parte de la Biblia. Por este origen común las tres religiones monoteístas fueron llamadas *Religiones del Libro*.

Sepulcro de Jerusalén que estaba en poder del Islam. En los siglos X y XI se llevan a cabo las cruzadas que, además de lograr el objetivo religioso, recuperan el uso del Mediterráneo. La apertura de las vías de comunicación permitirá que se reinicie el comercio, así como la aparición de las ciudades - en su mayoría portuarias - y el reencuentro con la filosofía griega. El descubrimiento del sistema aristotélico que presentaba una explicación integral del universo, describiendo y clasificando las cosas y los hechos de la naturaleza no como símbolos para interpretar cuestiones morales o religiosas sino por sus propiedades concretas, fue el incentivo fundamental para desarrollar nuevos caminos científicos.⁸ La coherencia interna del sistema permitía una fecundidad gnoseológica que llevó a considerar a la doctrina de Aristóteles como definitiva en el conocimiento filosófico. La apertura al pensamiento antiguo impulsó el ansia de conocimiento, la aparición de grandes pensadores y el florecimiento de las universidades, como la de París y Oxford.

El primer motor y la causalidad final del Estagirita era un marco adecuado para explicar la jerarquía y vinculación entre la naturaleza, el hombre y Dios y resolvía racionalmente el 'por qué' y el 'para que' de los hechos,⁹ lo cual impulsará a los pensadores de las religiones monoteístas, entre los cuales los más importantes fueron Averroes (árabe), Maimónides (hebreo) y Santo Tomás (cristiano), a abordar la especulación teológica sobre la base de la filosofía aristotélica.¹⁰

La comprobación de que los filósofos antiguos sin la ayuda de la revelación llegaron a demostrar verdades teológicas, como el Primer Motor o dios aristotélico, pone como centro de discusión la relación entre razón y fe: ¿son distintas e independientes?, ¿tienen los mismos principios?, ¿hay alguna que subordine a la otra?. Esta relación será el centro del análisis filosófico de la Baja Edad Media.¹¹

⁸ El ingreso de la filosofía de Aristóteles se llevó a cabo por dos vías: una a través de la filosofía árabe y judía y otra por las traducciones directas del griego. Al principio fue rechazado por la Iglesia pero luego, al darse cuenta de que sus teorías podían adecuarse al pensamiento cristiano, fue aceptado. La Lógica aristotélica ejerció desde el inicio una fuerte influencia, sobre todo en los estudios de Teología y Derecho.

⁹ "El *porque* final de los acontecimientos del mundo material podría explicarse principalmente en función de su utilidad para el hombre, y el *para que* final de las actividades humanas en función de la eterna búsqueda de la unión con Dios." Burt, E. A., *Los fundamentos metafísicos de la ciencia moderna*, Buenos Aires, Sudamericana, 1960, p.106/107.

¹⁰ La autoridad de Aristóteles fue tan grande que sus teorías van a constituirse en criterio de verdad junto con la Biblia. Incluso se encuentran imágenes del Estagirita en capiteles de iglesias como si fuese un santo.

¹¹ Para ampliar ver: Gilson, E., 1922, *Historia de la filosofía medieval*, Madrid, Gredos; Kantorowicz, 1985, *Los dos cuerpos del rey*, Madrid, Alianza; Le Goff, J., 1957, *Los intelectuales de la E. Media*, Buenos Aires, EUDEBA; Pirenne, H., 1933, *Historia económica y social de la E. Media*, México, F.C.E.; Power, E., 1937, *Gente de la E. Media*, Buenos Aires, EUDEBA; Ullmann, W., *Historia del pensamiento político en la E. Media*, Madrid, Alianza, 1985 y *Principios de gobierno y política en la E. Media*, Barcelona, AU, 1985.

LA ESCOLÁSTICA

Desde el siglo IX y como consecuencia del renacimiento carolingio, aparecieron las escuelas, inicialmente vinculadas a los monasterios, para enseñar teología y filosofía y se impulsó la ampliación y organización de las bibliotecas.¹² En estas escuelas se inicia la corriente *Escolástica*. Esta corriente procura fundamentar las cuestiones teológicas aplicando la lógica aristotélica, a fin de crear un sistema teológico – filosófico apto para ser enseñado, primero en las escuelas y luego en las universidades, donde tuvo especial importancia.

La *Escolástica* estableció un método de discusión basado en la fundamentación y refutación lógica para sostener racionalmente las nociones dogmáticas que sólo estaban avaladas por la fe. El procedimiento se limitaba a la demostración y excluía el descubrimiento porque el límite ya estaba dado por la revelación. Con este método elaboró un cuerpo unitario de doctrina que se conservó como un bien común, en el que colaboraron diversos pensadores individuales. Como en todas las esferas de la vida medieval, en la Escolástica no se subraya demasiado la personalidad del individuo; así como las catedrales son inmensas obras anónimas resultado de una larga labor colectiva de generaciones enteras, así el pensamiento medieval se va anudando sin discontinuidad, sobre un fondo común, hasta el final de la Edad Media.¹³

¿Cuál es el contenido de la Escolástica? ¿Es filosofía? ¿Es teología? ¿Son las dos cosas o una tercera? Los problemas de la Escolástica, como antes los de la Patrística, son ante todo problemas teológicos, dogmáticos, de formulación e interpretación del dogma, a veces de explicación racional o incluso de demostración. Pero estos problemas teológicos suscitan nuevas cuestiones que son ellas filosóficas. Entonces se piensa que ambas, Teología y Filosofía, coexisten; pero en seguida se plantea el problema de la relación entre ambas, el que se resuelve acudiendo a la idea de subordinación de la Filosofía a la Teología.

SANTO TOMAS DE AQUINO

¹² En esa época el copiado de textos requería de muchas personas y tiempo. Esta tarea se desarrollaba en los monasterios donde monjes *copistas* dedicaban la mayor parte del día a transcribir textos embelleciéndolos con ilustraciones y adornos de miniaturas.

¹³ La enseñanza se hace sobre textos que se leen y se comentan, por eso se habla de *lectiones*. Los textos son los de las mismas Escrituras, pero también obras de Padres de la Iglesia, de teólogos o filósofos antiguos y medievales y de Aristóteles. De esta actividad nacen los géneros literarios. Ante todo los *Comentarios* a los diferentes libros estudiados; luego las *Quaestiones*, o grandes repertorios de problemas discutidos con sus autoridades, como argumentos y soluciones. Cuando las cuestiones se tratan separadamente en obras breves independientes, se llaman *Opuscula*. Por último, las grandes síntesis doctrinales de la Edad Media, en las que se resume el contenido general de la Escolástica, *Summae*.

Tomás nació en Roccasecca (Reino de Sicilia) en 1225, en el seno de la familia de los condes de Aquino. Estudió artes liberales en Nápoles donde conoció la orden dominica y venciendo la oposición de sus padres que lo destinaban a continuar con la dinastía, ingresó en la orden en 1244. Estudió Teología con Alberto Magno en París y Colonia, y luego enseñó Teología en la corte pontificia donde obtuvo el permiso para traducir las obras de Aristóteles directamente del griego, las que influyeron profundamente en sus teorías. Muere en 1274. La Iglesia lo canonizó en 1323 y lo proclamó Doctor de la Iglesia, el *Doctor Angelicus*, en 1567.

Escribió alrededor de 130 obras de tamaños muy dispares: algunas de pocas páginas y otras de varios volúmenes, abordando desde la Teología tanto temas gnoseológicos como políticos. Sus textos se pueden agrupar en: Comentarios, Sumas, Cuestiones y Opúsculos.

FILOSOFÍA

La filosofía tomista se estructura sobre el sistema aristotélico pero adecuándolo a la teología cristiana porque los problemas que mueven a Santo Tomás son muy distintos a los del Estagirita. Ante todo, la demostración de la existencia de Dios y la explicación de su esencia, así como la interpretación racional de los dogmas, como la Trinidad o la Eucaristía.

Santo Tomás establece una distinción entre el saber racional (Filosofía) y el revelado (Ciencia Sagrada), pero considera que no son antitéticos sino complementarios. Se trata de dos ciencias, de dos tipos distintos de saber que pueden confluir en la verdad: la Teología se funda en la revelación divina porque no la establece el hombre, sino Dios; la Filosofía, en el ejercicio de la razón humana. Dios es la misma verdad y no cabe dudar de la veracidad de la revelación, pero la razón también puede, si es usada rectamente, acceder a la verdad. Es más, la razón humana no solamente puede conocer la naturaleza sino que también puede demostrar algunos dogmas revelados, como la existencia de Dios, y es más loable tratar de *comprenderlos* racionalmente, que limitarse a la pura creencia. Sin embargo, la revelación no es superflua, porque posibilita la salvación por la fe a aquellos que no accedan a la verdad por la razón.¹⁴

En el caso de una contradicción entre la teología y la filosofía, la revelación es el criterio de verdad porque el error no puede estar nunca en Dios; el desacuerdo entre

¹⁴ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1949, I, Q. 14 Art. 16

una doctrina filosófica y un dogma revelado es un indicio de que esa doctrina es falsa, de que la razón se ha extraviado y no ha llegado a la verdad y por eso choca con ella. Si bien la filosofía está subordinada a la teología, esta dependencia para Tomás no es una traba o imposición, sino al contrario: la revelación le muestra la verdad para guiar a la razón.

El ámbito de la Filosofía Natural es teórico y práctico: el primero comprende la filosofía natural en sentido estricto o física, la matemática y la metafísica; también abarca la filosofía racional o lógica que establece el orden del pensamiento. El conocimiento práctico corresponde a la filosofía moral o ética, así como sus dimensiones colectivas, política y economía. Es importante señalar que para Santo Tomás la esfera de la filosofía natural, o sea el reino de la naturaleza, puede ser investigada de acuerdo a los principios de la razón humana, sólo limitada a no contradecir el dogma. Esta afirmación comienza a liberar al conocimiento científico y anticipa el pensamiento moderno.

Santo Tomás niega que haya dos verdades, como sostenía Averroes, porque si la fe enseñara lo opuesto a la razón, enseñaría lo falso, y la verdad es una sola. Asevera que la razón humana también puede demostrar algunas verdades reveladas, más allá de otras que permanecen como misterios, aunque pueda entenderlas por analogía, como el misterio de la trinidad. ¿Significa que éstas son irracionales? Santo Tomás sostiene que esas verdades de fe no son irracionales sino *suprarracionales* debido a que corresponden a una inteligencia superior a la humana: a la inteligencia divina. Efectivamente, así como los animales no pueden comprender el modo de conocer del hombre porque su sustancia es distinta, el hombre tampoco puede comprender todas las verdades divinas.

"Todo aquello que no está incluido en el "concepto" de una esencia debe llegarle del exterior y adaptarse a ella, ya que una esencia no puede ser concebida sin sus partes esenciales. Por tanto, toda esencia o "quiddidad" puede ser captada por la razón sin que la existencia lo sea igualmente. Yo puedo comprender lo que es un hombre o un fénix e ignorar si uno u otro existen en la naturaleza de las cosas. Está claro que la existencia es algo muy distinto de la esencia." ¹⁵

La Escolástica discutió largamente los dos sentidos de la palabra Ser: *esencia* y *existencia*. Santo Tomás afirma que en Dios ambas confluyen pero en las criaturas hay una distinción real entre *esencia* y *existencia*.

La *esencia* corresponde a lo que un ente es y se plasma en un concepto de valor general; la *existencia* se refiere a su concreción en entes particulares. Tomás sostiene

¹⁵ S. Tomás de Aquino, *Obras completas*, Madrid, Gredos, 2012., I Q xvii, a. 3, corp. y ad 2um; *De ente et essentia*, c, v.

que es evidente que, por ejemplo, el concepto de humanidad contiene necesariamente la propiedad de ser racional, pero no contiene la de la existencia porque ésta puede darse o no darse. La esencia es permanente mientras que la existencia en los seres creados es contingente. En Dios, en cambio, no hay esa distinción porque de la esencia de Dios se sigue necesariamente su existencia, y esto puede ser demostrado por la razón natural. Santo Tomás propone cinco vías de demostración a partir de la experiencia sensible, y entiende que las pruebas obtenidas se imponen por la reflexión racional. Todas se originan en un aspecto del mundo sensible y buscan demostrar que dicho aspecto sólo se puede explicar si se admite la existencia de un Dios creador.¹⁶

La *primera vía* es por el *movimiento*. Todo lo que se mueve requiere de un motor que lo active, el que a su vez necesitara otro, y así al infinito. Como suponer una sucesión infinita no explica el movimiento, es necesario que exista un primer motor inmóvil, y este motor es Dios. Esta demostración ya se encuentra en Aristóteles y va a ser utilizada por Maimónides y Alberto Magno.

La *segunda vía* se refiere a la *causalidad eficiente*. La demostración es semejante a la anterior: proceder al infinito en la serie de causas eficientes no explica el cambio, por lo tanto debe existir una causa incausada, que es Dios. Esta demostración también supera el planteo de la eternidad de la materia y ratifica la linealidad del tiempo que se inicia con la creación.

La *tercera vía* es por la *contingencia*. En el mundo sensible las cosas nacen y mueren, lo que muestra que pueden ser o no ser, que pueden estar o no, o sea, que son contingentes. Por lo tanto, se requiere de un ser necesario para explicar cómo los seres contingentes llegan a existir. Este ser necesario es Dios.

La *cuarta vía* o de los *grados de perfección*. De la comprobación de que en el mundo sensible las cosas tienen un cierto grado de perfección, un más o menos belleza, bondad, etc., se infiere que esta gradación requiere de un ser absolutamente perfecto con el que confronten los diversos seres. Este ser Perfecto es Dios.

La *quinta vía* se refiere al *orden del mundo*. Si todas las cosas, incluso aquellas que carecen de conocimiento como los cuerpos naturales, participan de un grado de perfección que se va desarrollo ordenadamente de acuerdo a lo más conveniente, este orden dirigido a un fin requiere de una inteligencia ordenadora porque no puede deberse al azar. La inteligencia ordenadora es Dios.

Las tres primeras pruebas se fundan en el principio de causa y efecto y las dos últimas en el de finalidad, pero en su conjunto señalan que la explicación del mundo y los seres humanos depende de la existencia de Dios.

¹⁶ S. Tomas de Aquino, Ob. Cit. ., p I, q II, a 1, 2,3; *Contra Gentiles*, I, c. XII y XIII.

“Aunque resulta un solo ser en el compuesto de alma y cuerpo, aquel ser, en cuanto es del alma, no depende del cuerpo.”¹⁷

Con relación al hombre Santo Tomás, como Aristóteles, interpreta al alma como forma sustancial del cuerpo, primer principio de la vida. Estima que el intelecto es la *forma* que lo diferencia, pero aporta otros conceptos que le permiten sostener su inmortalidad. Considera que hay tres sustancias espirituales separadas: Dios, los ángeles y las almas humanas, pero las únicas destinadas a unirse a un cuerpo son estas últimas. Las almas, aunque se conformen en su individualidad con la constitución del organismo no son, sin embargo, producto exclusivo de la generación biológica, y esto es así porque su función es el conocimiento de las formas inteligibles, actividad que sólo puede ser cumplida por una sustancia inmaterial que pueda subsistir por sí misma, lo cual va más allá de la actividad orgánica.¹⁸ El cuerpo organiza las funciones vegetativas y sensitivas y Dios infunde el intelecto. El cuerpo *ocasiona* el alma individual pero no la produce.

El cuerpo es mortal mientras que el alma, como subsiste por sí misma, es inmortal y sólo perecería si Dios la aniquilara. Santo Tomás encuentra que el deseo que el hombre tiene de permanecer en su modo de ser espiritual es otra prueba de la inmortalidad personal, porque al ser un *deseo natural* y nada de lo creado lo ha sido en vano, se infiere que la sustancia intelectual es incorruptible.

“La ley natural es la participación de la criatura racional en la ley eterna. (...) La ley moral natural, no es otra cosa que la luz de la inteligencia infundida en nosotros por Dios. Gracias a ella conocemos lo que se debe hacer y lo que se debe evitar. Dios ha donado esta luz y esta ley en la creación.”¹⁹

La **ética** tomista está fundada en el marco de la moral aristotélica pero teniendo en cuenta los principios y fines cristianos: La razón tiene dos actividades: la teórica y la práctica, por lo tanto, la voluntad deriva y está subordinada al intelecto. Como el más alto objeto de la especulación es Dios, así también el *Sumo Bien* o la *felicitad plena*, se encuentran en la beatitud, que consiste en la visión de Dios (aunque esto acontecerá plenamente en la vida ultraterrena). En consecuencia, la moral tomista se plantea como un movimiento voluntario de la criatura racional hacia Dios.

¹⁷ Santo Tomás de Aquino, Ob. cit., *De ente et essentia*, c.V..

¹⁸ “Santo Tomás considera que el alma individual se forma en conexión con la constitución del organismo, pero niega que sea producto exclusivo de la generación material. Para el alma es esencial la función intelectual. Ahora bien, esta actividad es *superorgánica* justamente porque es independiente de toda materia, porque está dirigida a las formas inteligibles; es una función, por lo tanto que sólo puede ser cumplida por una sustancia inmaterial, capaz de subsistir por sí misma.” Lamanna, Ob. Cit. p.165/166.

¹⁹ S. Teo., 1a, 2ae, quest. 91, art.2. Veritatis Splendor, n. 40

Hay en el alma del hombre una *ley natural* accesible por la luz natural de la razón que le dice que debe obrar el bien y evitar el mal. La ley natural enunciada y dictada por la razón no es arbitraria, sino que tiene su base en la misma naturaleza humana, ya que le indica lo que le conviene para actuar de acuerdo a su fin, fin que forma parte de la ley eterna. Pero para que la decisión sea moralmente buena, la voluntad debe querer, o sea, tener la *intención* de seguirla.

La vida virtuosa consiste en la observancia habitual de esta ley moral y el ejercicio de las virtudes teologales: la Fe en poder acceder a la contemplación de Dios, la Esperanza de Su contemplación y la Caridad como participación del amor divino.²⁰

La propuesta de **organización política** de Santo Tomás sigue el lineamiento de Aristóteles. Acordando con el Estagirita, sostiene que el hombre requiere de los otros hombres para actualizar su forma, de modo que por naturaleza es un ser social. El Estado, entonces, es el despliegue de la esencia social del hombre y no una consecuencia del pecado original como sostuviera San Agustín. El hecho de aceptar que la razón humana tiene un ámbito que, aunque limitado, es propio, da cabida a admitir que el hombre natural, o sea, el hombre concreto que vive en sociedad, además de tener un fin religioso trascendente, tiene fines y obligaciones sociales y políticas.

Respecto a las formas de gobierno dadas por Aristóteles prefiere la monarquía aunque no descarta las otras. El monarca debe gobernar para el bien común, debe ocuparse de establecer la paz, la justicia y la equidad. Pero la autoridad del monarca no le pertenece por derecho propio sino que este derecho le fue otorgado por Dios, porque tanto el poder espiritual – delegado por Cristo a Pedro y continuado en el Papado – como el secular, provienen del poder divino. Esta tesis dio cabida a la afirmación del *derecho divino de los reyes* como legitimación trascendente de su poder. Sin embargo, como las personas tienen dos fines, uno natural y otro trascendente, el poder secular debe respetar y cooperar para el fin superior, o sea, debe atenerse a los principios religiosos.

También su concepción de la **economía** está ligada a la teología. Sólo Dios tiene dominio sobre todas las cosas que le están sujetas por su poder creador, pero en el Génesis otorga al hombre el *uso* de las cosas externas y las criaturas irracionales.

“Lo que es de derecho positivo humano queda derogado por el derecho natural y por el derecho divino, Por lo tanto, siendo la división y apropiación de cosas objeto del derecho humano, nada impide que se socorra la necesidad de un hombre

²⁰ S. Teo., I, q.XVI; XVII; XVIII, a,1: LXXXIX, a 1-5; LXXXIV; LXXXV, a. 1-5: LXXXVI. *Contra Gentes*, I,59; II, / *De veritates*.

mediante tales cosas. Por lo tanto, por derecho natural, todas aquellas cosas en que sobre abunda el rico, están destinadas para la sustentación del pobre.”²¹

Considera que es conveniente otorgar la propiedad de la tierra porque genera mayores deseos de producir, pero sin olvidar que no deja de ser un bien de uso, lo que implica que en caso de necesidad o de hambre, debe ser compartida con los demás. Con relación al comercio o intercambio de bienes sostiene la teoría del *justo precio*, entendido como el monto resultante de la suma del valor del costo de la producción y del trabajo, más la utilidad imprescindible para satisfacer las necesidades y continuar con la actividad; el Estado y las organizaciones pertinentes deben controlar que el precio se ajuste estrictamente a este cálculo, y considera que tanto la adulteración de la calidad como el exceso de cotización, son pecados que deben ser castigados. Al sostener que el valor de cambio, o sea el de mercado, no es correcto, condena, como Aristóteles, la crematística no natural que sólo tiene en cuenta la ganancia.²² Además, como en el Génesis Dios dice a Adán “*ganarás el pan con el sudor de tu frente*” la producción de dinero por dinero, transgrede el principio divino; consecuentemente el interés, que está catalogado en todos los casos como *usura*, es un pecado y como tal condenable.

El sistema de Santo Tomás significaba una radical innovación dentro de la Escolástica pero, sobre todo fue importante con relación a la filosofía posterior porque al sostener la posibilidad de un conocimiento puramente racional de la naturaleza, aunque subordinada su veracidad a la teología, y aceptar que tenía fines sociales y políticos, le dio un lugar al *hombre natural*.

Inicialmente su oposición a gran número de doctrinas platónico-agustinianas provocó que la Iglesia lo considerase con hostilidad, pero luego no sólo reconoció el alto valor de su sistema, sino también que contribuía al perfeccionamiento de los cristianos y lo canonizó. Desde entonces hasta hoy la influencia de Santo Tomás no ha tenido interrupción; a partir de su muerte se han multiplicado los comentarios a la *Summa Theologica* y a las demás obras; la Teología en especial ha vivido esencialmente de la inmensa aportación tomista, que le dio una estructura sistemática, precisa y rigurosa.

²¹ S. Teo., II, II, c.66/7

²² “Es la utilidad de las cosas lo que las hace servibles y deseables. Por lo tanto el *valor económico* es un *valor de utilidad* o valor de *uso*, basado en la objetiva estimabilidad, cuyo elemento fundamental de apreciación está dado por las exigencias de la naturaleza humana, por una parte, y en las cualidades intrínsecas de las cosas que las hacen valiosas, por otra.” LuKac, M., *Dominium y potestas en la Filosofía de Tomas de Aquino*, en Costa y Mizrahi (comp.), *Teorías filosóficas de la propiedad*, Buenos Aires, UBA, 1997.

LABORATORIO REFLEXIVO

La navaja de Ockhan: apertura a una nueva visión del mundo

Guillermo de Ockhan, monje franciscano, desarrolló su pensamiento en la primera mitad del siglo XIV. Su filosofía representa la crisis del mundo medieval y la apertura a una visión que comienza a germinar y que florecerá en el Renacimiento. En su análisis filosófico presenta una libertad de pensamiento que le va a generar críticas y enemigos e incluso el inicio de un proceso inquisitorial por herejía que lo obligó a refugiarse en Pisa bajo la protección del Emperador Ludovico de Baviera.

Ockhan aplica en sus análisis un principio de economía, sencillez o parsimonia, luego denominado '*La navaja de Ockhan*', que sostiene que *no hay que multiplicar los entes sin necesidad*, o sea, no ha de presumirse la existencia de más cosas que las absolutamente necesarias. Cuanto menos se supone, más probable es su veracidad. Este principio que prioriza la explicación más simple y con la mayor reducción de entes o pasos, tuvo gran aceptación en el desarrollo científico.²³

El conocimiento de la filosofía antigua, sobre todo la aristotélica, había ubicado como tema central en los ambientes intelectuales el problema de la relación entre razón y fe. Las posturas fundamentales eran dos: en la línea platónica - agustiniana se consideraba que a través de la gracia divina la razón podía acceder a la contemplación de la verdad, lo cual implicaba la unidad de filosofía y teología; en cambio la línea tomista - aristotélica daba cabida a un campo propio de la razón aunque supeditaba la certeza de las afirmaciones a la revelación, o sea, a la teología. Pero en el siglo XIV aparecieron varios pensadores, como Averroes o Singer de Bravante, que comenzaron a cuestionar la subordinación de la filosofía a la teología y a proponer la secularización de la cultura, hasta que finalmente el **Nominalismo**, cuyo máximo representante fue Ockhan, va a fundamentar filosóficamente la separación radical entre razón y fe.

El punto de partida de Ockhan fue el análisis del dogma teológico de la omnipotencia divina: si Dios es omnipotente tiene absoluta libertad para crear lo que su voluntad quiera, o sea que la creación sólo responde a su deseo; en consecuencia puede hacer el mundo tal como es o completamente diferente porque tiene libertad para no atenerse a ningún tipo de ideas (como postula la corriente agustiniana), ni de formas esenciales (como sostenía el tomismo). Al ser Dios omnipotente, tiene absoluta

²³ Como aplicación de este principio se puede citar la aceptación de la teoría heliocéntrica de Copérnico porque era más simple que la de Ptolomeo

libertad y puede crear y hacer lo que su voluntad desee y como lo desee y, por lo tanto, sus designios son inescrutables para el entendimiento humano que, como tal, es limitado. La razón no puede demostrar las verdades reveladas ni la existencia de Dios o sus atributos porque está circunscrita a un contexto con sus propias reglas; puede sostener la necesidad formal de que todo efecto tenga una causa, pero no demostrar *cual* es la causa de un hecho si no puede ser observado en la experiencia. En consecuencia, lo divino sólo es objeto de creencia, es decir, que la única vía de acceso es la fe. El camino más simple es aceptar que la razón puede dedicarse al mundo y sus problemas para los cuales está capacitada, y liberarse de cuestiones teológicas que nunca podrá resolver. En suma, razón y fe son dos caminos separados que persiguen objetos diferentes: a las verdades reveladas sólo se accede por la fe porque la razón es impotente para demostrarlas; en cambio, el mundo y sus fenómenos corresponden al ámbito del conocimiento humano. Esta postura es *fideísta* y *agnóstica* porque prioriza la fe como única vía de acceso a lo trascendente pero niega la posibilidad del conocimiento de Dios.

Otro tema importante de la Escolástica fue el problema de los universales. La corriente platónica - agustiniana suponía que las esencias de cada cosa existían en la mente de Dios separadas del mundo material y eran su fundamento, como las Ideas platónicas. La corriente tomista - aristotélica entendía que las esencias o formas eran inmanentes a la cosas, pero en ambos casos el conocimiento se basaba en la captación y descripción de estas esencias universales. Ockham también derivará del análisis de la omnipotencia divina la negación de las esencias, o sea, de los universales. El poder creador de Dios no puede estar limitado por nada, por lo tanto, no pueden existir ideas separadas de la realidad, ni esencias o formas que estén dentro de cada individuo que constriñan su poder creador. Dios puede dar existencia a una pluralidad de seres particulares y diferentes porque nada limita su omnipotencia. Este análisis teológico niega tanto la necesidad de la existencia separada de las ideas divinas (semejantes a las platónicas) propuestas por Agustín, como las esencias o formas inmanentes del tomismo aristotélico. Los universales, entonces, carecen de fundamento metafísico- teológico.

Suponer la existencia de los universales va más allá de lo que el hombre puede comprobar porque lo que percibe son siempre entes particulares y concretos pero no las formas o ideas; por lo tanto, lo más simple es constreñirse al mundo perceptible, a las cosas sobre las que realmente se pueda determinar su existencia y sobre las que la razón efectivamente esté capacitada para comprender sus relaciones.

Lo real, entonces, corresponde a los datos que muestran los sentidos porque sólo se puede afirmar con certeza la existencia de las entidades singulares y concretas

capaces de ser percibidas por el hombre. De la misma manera que la impresión de un objeto es *signo* de su presencia, el concepto es una abstracción de la identidad o semejanza de los caracteres de las impresiones de un cierto número de objetos que se fija en un signo lingüístico, esto es, en un *nombre*. La capacidad de referirse a una pluralidad de cosas, por ejemplo el concepto 'humanidad' que se refiere al conjunto de los hombres, es la que le da universalidad. Lo universal no es más que un término, un nombre dotado de significado y, como tal, una herramienta que permite identificar a las cosas sin señalarlas. Los universales no existen más que en el intelecto, pero no como realidades sino como abstracciones a las cuales se les da un nombre. La semejanza de las cosas particulares que se identifican con un nombre no puede ser arbitrariamente cambiada porque surge de la semejanza real de las cosas; y esta objetividad es la que diferencia el saber conceptual de la mera fantasía. Esta postura se denomina *Nominalismo*.

Ockhan postula dos formas de conocimiento: el conocimiento abstracto que opera con las ideas o nombres y establece relaciones causales y consecuenciales; y el conocimiento intuitivo o sensible que se refiere a la aprehensión del objeto particular en su concreción.

El problema es que el conocimiento opera en general con conceptos y, si sólo existen entes y cada ente es diferente, ¿cual es la validez de objetividad y realidad? Ockhan señala que hay un conocimiento confuso, aquel que no es capaz de distinguir una cosa de otra, y un conocimiento que puede hacerlo. Sólo el intuitivo da la impresión distinta del objeto porque su causa es la cosa misma. En cambio el abstracto es indeterminado y confuso. Por ejemplo, si en un jardín zoológico veo algún animal y lo percibo como 'felino' esta captación será más indefinida que si lo hago como 'tigre'. Pero sólo será un conocimiento verdaderamente diferenciado si lo intuyo como 'este tigre' en lo que tiene de característico y propio con relación a los otros tigres. Por lo tanto, el conocimiento intuitivo es superior al abstracto porque permite determinar su existencia y sus particularidades reales. Para el Nominalismo sólo existen cosas individuales, los conceptos universales son un símbolo de objetos semejantes, pero no existen como tales fuera de la mente.

La filosofía de Ockhan separa el conocimiento de la teología, lo independiza. Al limitar a la razón, le negó la tarea de abocarse a cuestiones trascendentes y abstractas que no son necesarias para comprender lo real, pero le abrió la posibilidad de aplicarse a cuestiones en las cuales puede avanzar.

Sus teorías también van a tener consecuencias éticas y políticas. La ética escolástica suponía la existencia de una ley natural de la razón que indicaba que en el obrar hay que perseguir el bien y evitar el mal. A este principio Ockhan opone dos

argumentos. El primero es la independencia entre la voluntad y la razón: la voluntad es un poder que promueve acciones en el mundo concreto mientras que el ámbito de la razón se limita a establecer relaciones entre conceptos nominales; esta diferencia de contexto implica que son independientes, o sea, que el accionar humano no está determinado por la razón. El segundo retoma el análisis del principio de la omnipotencia divina: suponer la existencia de una ley ética implicaría que Dios está obligado también a someterse a un conjunto de principios, lo cual contradice la libertad propia de la omnipotencia divina. Aplicando la 'navaja' entiende que es más simple suponer que las leyes y principios morales son los que los individuos acuerdan y no una ley de la razón cuyo contenido y fundamentación carece de claridad. Las leyes morales son artificiales, creadas por convención por los hombres, de la misma manera que los nombres son relaciones artificiales de las imágenes mentales.

También se va a oponer a la Escolástica con relación a la propiedad. Para avalar la decisión de la orden franciscana de vivir en la pobreza, que era cuestionada por el Papa Juan XXII, Ockhan plantea que el derecho a dominar a las plantas y los animales dado por Dios a Adán y Eva, dejó de tener vigencia por el pecado original. Carecer del derecho no impide que el hombre, como los otros animales, tenga la *posibilidad* de buscar la manera de apropiarse de lo necesario para la subsistencia. O sea que el ser humano no tiene el 'derecho' pero sí la 'posibilidad' de apropiarse o rechazar los bienes. Las formas concretas de la apropiación van a ser el resultado de acuerdos entre los hombres y, por lo tanto, históricamente cambiantes.²⁴

Políticamente Guillermo de Ockhan va a defender la independencia del poder civil de las pretensiones imperialistas del Papado. Justifica el derecho humano de establecer instituciones políticas en analogía con el derecho de propiedad y de pobreza. Así como Dios dio a todos los hombres (cristianos e infieles) la *posibilidad* de apropiarse de las cosas, también le dio la *posibilidad* de organizarse políticamente con instituciones y gobernantes. El poder político se origina en los individuos que, como criaturas de Dios, han recibido la posibilidad de decidir sobre quienes consideran que deben ser sus gobernantes y ejercer la autoridad. Esto no implica negar la importancia de la religión, sino separarla del poder político. El Papa y el clero deben ocuparse de la salvación de las almas y no entrometerse de manera directa en los asuntos civiles.²⁵

La filosofía de Ockhan rompe con las tradiciones medievales y abre el camino para el pensamiento filosófico que va a florecer en el Renacimiento.

²⁴ Sobre este tema consultar Miethke, J., *Libertad, propiedad y gobierno en el pensamiento político de Guillermo de Ockhan*, en Bertelloni, Botana, Zurutuza (comp.), *El hilo de Ariadna*, Rosario, Homo Sapiens, 1996.

²⁵ La idea de que todos los individuos son políticamente libres conlleva la noción de responsabilidad, conceptos que influirán en las teorías políticas de Hobbes y Locke.

CAPÍTULO II

RENACIMIENTO Y MODERNIDAD

CONTEXTO HISTÓRICO Y CAMBIO DE PARADIGMA

La liberación del Mediterráneo del poder del Islam dio cabida al comercio y al contacto con las culturas antiguas. Esta apertura va a incentivar el ansia de aventuras y descubrimientos así como el interés por la cultura, el arte y el conocimiento.

El primer período llamado Renacimiento, es en el que se redescubre la capacidad de hacer y crear del hombre y donde se inicia un cambio axiológico que progresivamente conformará la visión Moderna del mundo.²⁶ La nueva cosmovisión, que afectará todas las áreas y cuyo espíritu perdura hasta nuestros días, se irá formando por una pluralidad de teorías y acontecimientos, como el paso de la concepción geocéntrica a la heliocéntrica, la expansión marítima y el descubrimiento de nuevos continentes, la reorganización de la estructura social, la economía mercantil, la formación de las naciones europeas, el cisma religioso protestante, el intenso progreso de las ciencias de la naturaleza o el predominio de la técnica.

La *teoría heliocéntrica* fue expuesta por el astrónomo polaco Nicolás Copérnico (1473-1543), en el libro *Sobre las revoluciones de las órbitas celestes*; allí demostró matemáticamente que la Tierra no era el centro del universo sino que giraba alrededor del sol junto a los otros planetas, con un orden y legalidad común. Posteriormente Galileo, Képler y Tycho Brahe confirmarán y ampliarán la concepción heliocéntrica poniendo así los cimientos de la astronomía moderna.

El pasaje del geocentrismo al heliocentrismo será fundamental tanto para el nuevo concepto de ciencia como con relación a la actitud del hombre frente a la naturaleza y a sí mismo. La cosmovisión medieval, inmersa en los valores religiosos, era teo y antropocéntrica: el hombre, como podía retornar a Dios, era la criatura privilegiada de la creación y la naturaleza le había sido dada como el hábitat desde donde lograría su salvación; o sea, que el mundo cobraba significado con relación al destino eterno. En este orden la naturaleza pertenecía a la humanidad por derecho divino y se explicaba con referencia al hombre, en tanto que éste se comprendía y definía con referencia a

²⁶ El Renacimiento comienza en Italia alrededor del siglo XV para extenderse luego por Europa como impulsor del arte y del conocimiento; se lo considera el germen de la axiología que va a consolidarse en la Edad Moderna. No se puede precisar un límite entre ambas porque están estrechamente imbricadas.

Dios. Así, los fenómenos naturales formaban parte del orden de la Providencia y se interpretaban como respuestas divinas (premios o castigos) a las conductas humanas. Pero si la Tierra giraba, como demostró Copérnico, con los otros planetas y en una misma formación alrededor del sol, (que de este modo se convertía en el eje de todo el sistema) necesariamente su desplazamiento obedecía a una legalidad propia del universo que comprendía por igual a todos los planetas. Quedó manifiesto que las leyes de la Tierra pertenecían a un sistema mayor que las abarcaba y dirigía, el sistema del universo, y que no sólo eran independientes de la conducta y destino humano, sino que él mismo formaba parte de esa legalidad y necesariamente respondía a ella. El hombre, parte del sistema y sujeto a sus leyes, perdió así el puesto central y director de la creación y dejó de ser causa de sus fenómenos. El universo se tornó infinito y la humanidad se redujo a una pequeña parte del mismo.

La naturaleza dejó de ser el cosmos ordenado griego donde cada hombre cumplía una función necesaria para la armonía del todo; tampoco era un regalo de Dios para que se cumpliese el orden de la Providencia, sino que se convirtió en un conjunto de fenómenos, a veces terribles, que debían ser explicados por sí mismos. La armonía del cosmos que integraba hombre, naturaleza y dioses (o Dios) se rompió y se dividió en elementos opuestos, dejando al individuo solo frente a la naturaleza, la que por tener leyes independientes, era sentida como *lo otro* de lo humano y, por lo tanto, ajena y desconocida.

La *expansión marítima* y el posterior *descubrimiento de otros continentes* factible por la apertura de las vías marítimas, posibilitó el acceso a otras culturas, productos y bienes que nutrieron tanto el deseo de exploración y aventura como las posibilidades mercantiles. Se consolidó así una intensa actividad comercial que quebró la cerrada economía agraria y la rígida estructura social medieval. Los mercaderes impulsaron el florecimiento de las ciudades, sobre todo portuarias, llamadas *burgos* por estar fortificadas, donde muchos de sus habitantes eran individuos que se habían alejado de los feudos, ya sea por no haber tenido cabida en esa estructura o por rebelarse a la misma, o bien porque eran perseguidos o rechazados por distintos motivos. Los *burgueses*, en su mayoría comerciantes, se desarrollaron sobre la base del esfuerzo, del trabajo y de la capacidad de riesgo individual. La apertura de las vías de comunicación y de mercados les permitió un rápido enriquecimiento, razón por la cual se identificaron con relación a las otras clases sociales, como los que detentaban el poder económico.²⁷ La ruptura de la rígida estructura social - que se suponía que era fruto de la Providencia divina y por lo tanto inamovible - debilitó el poder asentado en

²⁷ “Todos los mercaderes sienten un amor arrebatado por el dinero. Todos piensan: tu dinero es tu socorro, tu defensa, tu honor y tu provecho.” Le Goff, Ob. Cit., p. 91.

los principios religiosos y feudales y fue una de las razones más importante del cambio axiológico.

La génesis de este grupo social va a definir la concepción antropológica de la modernidad, reemplazando la tesis aristotélica del hombre como *ser social* por el *individualismo*. La célula de la sociedad será el individuo y la valoración ética se configurará con relación a los fines y medios individuales. Ahora el hombre se concibe como un sujeto que depende de sus propias acciones y autodetermina sus fines y ya no siente, como en la antigüedad, que forma parte del orden del cosmos. Por eso siente que la *libertad* se logra por un camino diferente a lo que concebían los antiguos: anteriormente los hombres se sentían libres cuando podían comprender y actualizar sus capacidades en conformidad con su naturaleza o su destino trascendente; en cambio el moderno, si bien sabe que su vida vegetativa esta condicionada por la naturaleza, se siente libre si con su pensamiento y su obrar se independiza del determinismo natural, y entiende que para ser libre hay que buscar los medios de dominar a su *otro*, el mundo, de apropiárselo por medio del conocimiento, el comercio y la política. La libertad ya no se logra como *integración* a través de actualizar las potencias humanas, sino como *dominación* de la naturaleza por la acción del hombre.

También va a cambiar la *concepción del trabajo* que se convierte en uno de los valores del ser humano y el medio para dominar a la naturaleza. El trabajo, fundamentalmente el manual, era menospreciado en la Antigüedad por corresponder a los esclavos (los hombres libres sólo se dedicaban a tareas intelectuales), y considerado en la Edad Media como un castigo impuesto por Dios al hombre por el pecado original: *Ganarás el pan con el sudor de tu rostro*. (Génesis 3,19). Para el burgués, en cambio, el trabajo se convierte en el medio de realización individual y el camino para integrarse activamente a la sociedad e intentar hacerlo en la política. La importancia de la actividad laboral incentivó el desarrollo *tecnológico*. La creación de *aparatos y máquinas* destinadas a la producción, (como el aprovechamiento de la fuerza hidráulica para mover molinos), permitieron una importante evolución de la industria que desplazó a la producción agraria como única fuente de riqueza.²⁸

La búsqueda de riquezas como principal objetivo del hombre que caracterizó a la sociedad mercantil, impregnó rápidamente la mentalidad colectiva. La *ganancia* y el *lucro* cobraron valor en sí mismos y pasaron a ser *el criterio de legitimidad de los actos* en oposición al *justo medio* y a la moral religiosa del medioevo. Estos valores generaron una nueva *concepción económica* dirigida con exclusividad a la mayor

²⁸ La fuerza hidráulica ya era conocida en la antigüedad pero se utilizaba para juguetes destinados a entretener a la corte.

obtención de utilidades que desplazó a la economía de subsistencia y se desarrolló hasta concretarse en la *economía capitalista*.

La nueva economía se basó en la acumulación de capitales para que éstos se constituyeran por sí mismos en fuente de riqueza. El oro y la plata de América, descubierta en 1492, facilitaron este objetivo porque solidificaron el desarrollo de los *bancos y centros financieros* y ampliaron el comercio, capitales que a su vez contribuyeron para que se desarrollara un conocimiento aplicado a la producción, poniendo a la productividad y el beneficio (no a la 'vida buena') como objetivo de la acción humana. Esta concepción del capital contradecía los principios religiosos medievales que sobre la base bíblica ya mencionada, afirmaban que sólo el trabajo podía generar ganancias, por lo que cualquier tipo de interés monetario era considerado *usura* y estaba sujeto a castigo. Estos criterios limitativos llevaron a que la burguesía buscara debilitar el poder de la Iglesia y a tratar de destruir la organización política y económica que los sostenía, o sea, los feudos.

Como consecuencia de los nuevos valores también cambió la concepción de la política. La pluralidad de feudos o dominios señoriales, que en sí mismos constituían una anarquía política y territorial aunque unificados por los principios religiosos y culturales del cristianismo, fueron combatidos por las monarquías nacionales hasta lograr las unidades territoriales que conformaron los actuales países europeos. El proceso de *formación de las naciones europeas* que se inicia en el siglo XV y continúa hasta el XIX, será apoyado por la burguesía que buscaba romper con las jerarquías medievales para afianzar la igualdad social sobre la base de la igualdad económica, y centralizar el poder a fin de reducir tasas y peajes y facilitar así el comercio. Los teóricos políticos dejaron de fundar su pensamiento en el orden divino, para analizar el poder en sí mismo como Maquiavelo, o sostener la soberanía en los pactos entre individuos, como Hobbes.

En este contexto surgió *el cisma Protestante*, cuyos máximos representantes fueron Lutero en Alemania y Zwingli y Calvino en Suiza y Francia; este cisma pretendió en lo religioso retornar a los principios espirituales originales del cristianismo apartándose de la Iglesia Católica Romana que estaba muy ligada al poder temporal y mostraba evidentes signos de corrupción; pero también respondía al nuevo contexto social que buscaba independizarse de todo poder centralizador y reafirmar el individualismo y la autonomía religiosa. Con este fin el Protestantismo postulaba que cada hombre podía obtener la gracia sólo por la fe, sin necesidad de ritos o intermediarios; a tal efecto se tradujo la Biblia a las lenguas romance para que cada uno encontrara en ella la palabra de Dios sin depender de la interpretación de los

sacerdotes o funcionarios de la Iglesia que eran los únicos que conocían el latín.²⁹ La creación de la imprenta fue fundamental para expandir los nuevos valores, pues permitió la distribución de la Biblia traducida a las lenguas vernáculas y también la difusión de las nuevas ideas. El protestantismo se difundió sobre todo en los países centrales ligados a la nueva economía porque ayudaba a liberar al comercio de las trabas de la jurisprudencia católica, y también porque contribuyó a la separación y consolidación de las naciones europeas dándole una fundamentación trascendente al deseo de independencia al unificar la identidad nacional y lingüística con la religiosa.

El sentido y fin del conocimiento también tomó un nuevo rumbo: dejó de ser contemplativo y pasó a ser *utilitario*. La inteligencia humana no debía abocarse a demostraciones teóricas de causas y fines generales sino que debía estar dirigida a develar las leyes del funcionamiento de los fenómenos para que su comprensión permitiera utilizarlos y dominarlos. El Canciller de Inglaterra Sir Francis Bacon (1561-1626) sintetizó este giro al afirmar: *conocer es poder*. Por su conocimiento el hombre tratará de dominar a la naturaleza, que ya no es considerada como subordinada teológicamente, y acorde con los nuevos valores, el fin de este dominio será obtener riquezas. Es decir, se vinculó el conocimiento con la utilidad, de manera tal que el saber sólo cobrará sentido si es aplicable. Como investigar a la naturaleza como un todo no permite la comprobación empírica, se parcializó el conocimiento en distintos objetos de estudio para posibilitar un análisis pormenorizado y obtener resultados comprobables. Paulatinamente se fueron conformando las distintas *ciencias*, definidas por su objeto de estudio, como saberes independientes. Esta concepción del conocimiento, desprendida de cualquier garantía trascendente y con exigencias prácticas, lo convirtió en un problema en sí mismo sobre el que había que indagar cual era la forma segura, o sea, cual era el método, origen y criterios adecuados para arribar a su objetivo.

Los nuevos descubrimientos funcionarán como modelos. La teoría heliocéntrica fue planteada por Copérnico y perfeccionada por J. Kepler en fórmulas matemáticas. Esta hipótesis, que era una *construcción ideal* cuya raíz no se encontraba en los sentidos sino en la actividad de la razón, dio origen a una nueva concepción del orden del universo: si el movimiento de los planetas se explicó matemáticamente, las leyes de la naturaleza y de toda la realidad deben estar regidas por los mismos principios. Se *matematiza la naturaleza* porque, como dice Galileo, la Filosofía se halla escrita en el gran libro del universo al que cualquiera puede acercarse, pero para entenderla es necesario entender su lengua, que es matemática.

²⁹ La única Biblia que circulaba hasta ese momento era la reproducción de la *Vulgata*, traducida al latín en el siglo II por San Jerónimo.

La matemática, cuyas aseveraciones son producto de la razón humana y en consecuencia, independientes de toda autoridad civil o religiosa, se constituye en la base del método científico porque le da exactitud, universalidad y necesidad. La naturaleza deja de explicarse cualitativamente como un conjunto de sustancias y se determina sobre la base de elementos mensurables: lo real cognoscible es cuantitativo y no cualitativo. Consecuentemente cambian las categorías de análisis: en lugar de apelar a sustancia, esencia o materia y forma, se utilizan conceptos cuantitativos como velocidad, tiempo o fuerza. Galileo sostiene que al estar la naturaleza regida por leyes matemáticas cada acción es regular e inexorablemente necesaria. De allí que el análisis matemático permita descubrir las distintas regularidades de funcionamiento de los fenómenos y, consecuentemente, prever y dirigir.

Los nexos de los fenómenos de la naturaleza se explican matemáticamente pero su fin o la función del conocimiento es entender sus procesos para controlarla. Con este objetivo, inicialmente se la consideró como una gran máquina en movimiento, (*Mecanicismo*) donde la regularidad de los mismos explicaría su funcionamiento. Pero el modelo de funcionamiento propuesto sólo sería manejable si era corroborado con la realidad. De allí que el *método experimental* que permite verificar las teorías, se convirtiese en garantía de realidad, o sea, de la verdad científica. En esta concepción del conocimiento se *une el desarrollo científico con el técnico*, ya sea con la plasmación de sistemas de verificación, comprobación y control de las nuevas ciencias, como con la creación de máquinas y herramientas.

En suma, el saber dejó de ser la búsqueda de una verdad absoluta y trascendente para concebirse como un medio apto para ser aplicado a la realidad con el fin de descubrir sus relaciones y formas de funcionamiento y de este modo establecer sistemas legales explicativos que permitieran controlar y someter a la naturaleza a las intenciones y fines humanos. La filosofía medieval se desplegaba como demostración de verdades aceptadas por revelación y su método se apoyaba en el principio de autoridad, tanto religioso como filosófico (la Biblia o Aristóteles), en cambio la filosofía moderna parte de la duda y el cuestionamiento para lograr un nuevo tipo de conocimiento que se fundamente a sí mismo. El conocimiento será esencialmente *crítica* (investigación acerca del fundamento de la validez objetiva) y la exploración de la posibilidad de extender el principio mecanicista, la concatenación necesaria de causa y efecto propio del mundo corpóreo, a toda la realidad, comprendida la espiritual y la humana.

En el nuevo paradigma moderno las cuestiones metafísicas, que eran centrales en el medioevo, quedan relegadas y las preocupaciones más importantes de los filósofos serán el conocimiento, el hacer humano y la política:

- La *teoría del conocimiento* humano que plantea quien y cómo conoce, que analiza sus métodos, alcances y límites, su relación con la realidad y el fundamento de sus criterios de certeza, será la puerta de entrada del pensamiento filosófico, sustituyendo a la metafísica que, al buscar las causas primeras y los últimos fines, está impregnada de trascendencia y no puede aplicarse para describir o prever los fenómenos de la naturaleza.

- La separación de los ámbitos de la acción dirigida a los fines humanos y trascendentes va a obligar a la *ética* a buscar los fundamentos de la praxis en el hombre mismo, ya sea en los sentidos o en la razón.

- Al secularizarse la *política* también va a necesitar encontrar nuevos fundamentos para el ejercicio del poder, justificaciones antropológicas para contextualizar el rol del hombre y formas secularizadas del ordenamiento de la sociedad.

GALILEO GALILEI

Galileo Galilei, considerado el padre de la ciencia moderna y del método científico, nació en Pisa en 1564. Su padre, Vincenzo Galilei fue un músico de indudable espíritu renovador, defensor del cambio de una música religiosa anquilosada en favor de formas más modernas. Comenzó a cursar medicina en la Universidad de Pisa pero luego decidió dedicarse al estudio de las matemáticas, donde evidenció su gran talento para la geometría: inventó un cálculo geométrico para la reducción de figuras complejas a simples, realizó un trabajo en el que extendía ideas de Arquímedes para calcular el centro de gravedad de una figura y escribió un ensayo sobre la cantidad continua. A partir de los 25 años fue nombrado profesor de matemáticas, primero en Pisa y luego en distintas universidades, nombramiento obtenido sobre todo por sus artículos sobre el centro de gravedad de los sólidos y la balanza hidrostática. Estos trabajos ya mostraban su interés por el estudio matemático de los movimientos mecánicos.

A la edad de 46 años Galileo desarrolló el telescopio consiguiendo visualizar las montañas en la luna, las lunas de Júpiter (que llamó Medici), las fases de Venus y detectar las manchas solares. Sus descubrimientos astronómicos apoyaban el sistema copernicano y como no coincidían con el geocentrismo sostenido por la Iglesia, fue reconvenido a no defender sus ideas.

En 1632 Galileo publicó *Diálogo acerca de dos nuevas ciencias*, donde realizó una defensa acérrima del sistema heliocéntrico. El Papado le inició un largo y doloroso proceso inquisitorial que lo obligó a abdicar de sus ideas para evitar la tortura y la

muerte, y verse confinado a una villa en Florencia hasta su muerte en 1642. Según la tradición Galileo después de abjurar de la visión heliocéntrica del mundo ante el tribunal de la Santa Inquisición pronunció: *Eppur si muove* (y sin embargo se mueve). No se sabe si efectivamente lo dijo ante sus jueces, pero queda como símbolo de la lucha entre la ciencia y el dogmatismo, entre la búsqueda de la certeza y el autoritarismo del poder.³⁰

NUEVA HERMENEÚTICA DE LA NATURALEZA

Galileo es el iniciador más importante de la postura ontológica-gnoseológica del científico renacentista. Si bien coincide con Aristóteles en que la naturaleza es un sistema sencillo y ordenado donde cada acción es regular y necesaria, difiere en la forma de cuestionarla. Para la física tradicional la pregunta que explicaría el funcionamiento del mundo se centra en el *por qué*, en cuales son las causas intrínsecas que hacen que la piedra caiga hacia abajo y la pluma flote, por lo cual, basándose en la concepción teleológica sustancialista de Aristóteles, supone que cada cosa tiene una naturaleza específica cuyas cualidades determinan sus movimientos y cambios en función de una finalidad virtuosa. Pero en el siglo de Galileo en el que la axiología economicista se va arraigando, se busca que el conocimiento ayude a utilizar a la naturaleza para maximizar la producción y en este sentido lo importante es *cómo* funciona. Y es Galileo quien reemplaza como cuestionamiento central al *por qué* por el *cómo* y cambia la dirección del conocimiento científico.

“La Filosofía se halla escrita en el gran libro que está siempre abierto ante nuestros ojos, quiero decir el universo; pero no podemos entenderlo si antes no aprendemos la lengua y los signos en que está escrito. Este libro está escrito en lenguaje matemático, y los símbolos son triángulos, círculos u otras figuras geométricas, sin cuya ayuda es imposible comprender una sola palabra de él y se halla perdido por un oscuro laberinto.” (Vol.IV)³¹

La influencia de Copérnico y sus mediciones experimentales le permitieron a Galileo suponer que la estructura del mundo estaba organizada matemáticamente y a afirmar en alguna de sus cartas, que Dios era el más grande geómetra porque había

³⁰ La teoría heliocéntrica copernicana no había sido condenada por la Inquisición porque fue considerada como un conjunto de meras hipótesis, como un artificio matemático cuya ventaja era su mayor simplicidad respecto a la concepción ptolemaica, pero no como el reflejo de la realidad que continuaba determinada por la teología; Galileo, en cambio, al comprobarla con el telescopio, muestra una realidad que pone en peligro a la autoridad de la Iglesia.

³¹ Las citas de Galileo corresponden a *Opere Complete di Galileo Galilei*, Firenze, Nazionale, 1842. La traducción es nuestra.

creado al mundo como un sistema totalmente matemático. Este supuesto abre el camino a las nuevas expectativas del conocimiento que pretende dominar técnicamente el acontecer natural, porque si el universo se ordena matemáticamente, puede ser calculable y previsible. Pero tal hipótesis debe ser comprobada:

La hipótesis implica que si la naturaleza tiene efectivamente una estructura cuantitativa sometible al cálculo matemático, medido el estado inicial de un sistema de entes suficientemente aislado, colocado dicho sistema bajo la acción de una fuerza determinada, y, medido después el estado final del fenómeno, las mediciones del estado final deben guardar con las mediciones del estado inicial una relación constante expresable en fórmulas numéricas. Como a los ojos del nuevo científico los experimentos prueban que esa consecuencia se verifica, la naturaleza consiste realmente en un sistema de relaciones puramente cuantitativas, tal como se había supuesto.

Aceptada la hipótesis de que la estructura de la naturaleza es cuantitativa, *lo único real y verdadero serán las determinaciones cuantificables del ente*, a saber: el espacio, la forma geométrica, el lugar, el movimiento, la masa, la velocidad, en suma, todo cuanto puede ser expresable por un número o por una figura geométrica. *Las matemáticas se convierten así en el órgano del conocimiento de la realidad material* y por eso a la nueva física se la considera comprensible matemáticamente. Pero se debe aclarar que este lenguaje no se estructura en base a la observación sino con reglas y principios de la razón, o sea que es un saber *a priori*, independiente de la experiencia a partir del cual se puede *diseñar* la experiencia misma como experimento.

El sabio pisano sostiene que la verdad hay que buscarla en el mundo y no en los textos, en clara oposición a tomar la Biblia o Aristóteles como criterio de verdad, pero que la observación debe estar guiada por el lenguaje que le es propio, el matemático. Esta concepción matematizante requiere de principios y métodos distintos a la física medieval, porque ni la causalidad final ni las explicaciones basadas en la naturaleza de cada cosa se ajustan al mismo. Y Galileo va a dar las bases para crear una nueva ciencia que reemplace la física de los escolásticos.

“Me siento compelido por necesidad a concebir toda sustancia corpórea dotada de una determinada figura geométrica, en tales o cuales relaciones de magnitud con otros cuerpos, situada en este o en aquel lugar, en este o en aquel momento del tiempo, en estado de movimiento o de reposo, en contacto o no con otros cuerpos, como una o como múltiple, y de ninguna manera puedo, con la imaginación, apartarla de otras condiciones. Pero que tenga que ser además blanca o roja, amarga o dulce, sonora o muda, de olor agradable o desagradable, es cosa que no

me siento forzado a atribuirle. Se trata más bien aquí de cualidades conocidas únicamente con los sentidos y que la razón por sí sola o la imaginación jamás llegarían a conocer. Por cuyo motivo he dado en pensar que estos sabores, olores, colores, etc., por el lado del sujeto en el cual parecen residir no son más que puros nombres, y que tienen únicamente su asiento en el cuerpo sensitivo, de manera que, suprimido el animal, quedan aniquiladas y eliminadas todas estas cualidades.”(Il Saggiatore).

En un mundo constituido matemáticamente el conocimiento debe centrarse en aquellos elementos que puedan subordinarse a la cuantificación y a la medida, como el número, la figura, la magnitud, la posición y el movimiento, que son los únicos objetivos. Las cualidades sensoriales como los colores, los olores, los sabores o los sonidos, no permiten un conocimiento de la naturaleza real, sino que conforman captaciones confusas mediatizadas por los sentidos que siempre son subjetivos. En una palabra, Galileo establece la diferencia entre lo que luego Locke va a denominar cualidades primarias, objetivas y reales, y secundarias, subjetivas e irreales. Las cualidades primarias son las únicas que corresponden al mundo real en tanto éste es un sistema matemático; mientras que las secundarias sólo poseerían realidad en cuanto fenómenos radicados *en nuestros sentidos*, esto es, en el sujeto percipiente. Las *cualidades sensoriales* son declaradas por el fundador de la nueva física *fuera de la realidad cognoscible*.

La influencia de la división en cualidades primarias y secundarias permitió el desarrollo de la ciencia moderna, pero con relación al hombre que siente y percibe, lo marginó del mundo real. El mundo real es ahora un conjunto de objetos cuyos movimientos pueden ser medibles mientras que al hombre sólo le queda su capacidad para descubrirlo.

En la concepción del mundo moderno las mismas propiedades primarias cambiaron la significación que poseían en el antiguo: dejan de ser atributos concretos como en la Física aristotélica, para convertirse en *abstracciones matemáticas* identificadas con lo real. Esta modificación se puede ver en los principales conceptos:

1) La *cantidad*. En la nueva física cantidad y forma son conceptos racionales que permiten establecer relaciones y modelos matemáticos y geométricos. En la física aristotélica, en cambio, la cantidad no se comprende como medible y pesable con la balanza o el centímetro, sino que *la forma sustancial* del ente en cuestión *es la que la determina*, así el caballo, el elefante, el roble, el gusano, el pez y la planta de rosa son sustancias dotadas cada una de una cantidad de materia que no es arbitraria, sino que

depende de su esencia, es decir, de la *finalidad* que cada uno de esos entes está llamado a cumplir en el orden teleológico universal del cosmos.

Exactamente lo mismo ocurre con la *forma*. La forma de una mano, de la oreja, de la cabeza y del pie de un hombre, la del casco de un caballo y la de la garra de un león en la física aristotélica son formas que cabe dibujar geométricamente, pero para las cuales la geometría no da ninguna explicación, sino más bien dicha explicación tiene que ser buscada en la *función vital*, esto es, en la *finalidad* que los citados cuerpos orgánicos deben cumplir, o sea, en última instancia, en la forma sustancial y en el orden teleológico universal.

No basta entonces decir que la nueva física deja de lado las cualidades secundarias y se ocupa de las primarias. Hay que decir además que estas propiedades primarias *son tomadas de la matemática pura*, donde tienen una existencia *ideal*, y son transferidas al corazón mismo de la realidad física.

2) *El espacio*. El espacio para la nueva física es concebido exactamente del mismo modo que el espacio tridimensional de la geometría, determinado por un conjunto de tres líneas perpendiculares en un punto arbitrario del mundo y prolongadas desde él hasta el infinito. Dicho espacio es perfectamente homogéneo, sin cualidades de ninguna especie, tal como sería concebido por un intelecto puro carente de órganos sensoriales.

El espacio aristotélico, en cambio, es el resultado de una experiencia vital de la realidad. Por tratarse de una experiencia vital, está sujeta a las limitaciones de lo histórico humano. Para la construcción del espacio del universo es decisiva la percepción sensible de la bóveda celeste y la del movimiento circular de los astros por eso en Aristóteles, el espacio no es infinito, sino limitado y tiene forma esférica.

3) *El movimiento físico*. Aristóteles no desvincula el movimiento de la cualidad. Las sustancias elementales que componen el universo se distinguen entre sí sólo por la cualidad, y a cada una le corresponde un movimiento específico: a las cosas hechas de éter les era *natural* moverse circularmente, a las cosas del mundo sublunar les era *natural* moverse en forma rectilínea. De manera que lo rectilíneo y lo circular del movimiento local se halla indisolublemente unido a la *cualidad* de los cuerpos que se mueven. Por otra parte, como el espacio aristotélico no es uniforme, sino que está estructurado en regiones o direcciones de significación absoluta (por ejemplo, lo alto y lo bajo) esas cualidades del espacio eran consideradas como el asiento o lugar natural de una clase determinada de cuerpos, los cuales se dirigían allí espontáneamente, en línea recta, cuando por alguna causa habían sido apartados de él: por caso el fuego tiende naturalmente hacia arriba y la tierra hacia abajo. El movimiento rectilíneo

resultaba así diversificado *cualitativamente* según la dirección del espacio y la naturaleza del cuerpo móvil.

En lugar de esa concepción *absoluta y cualitativa* del movimiento local, la nueva física propone una concepción *relativa* y puramente *cuantitativa*. No tiene en cuenta la dirección como factor diferencial, ni tampoco la naturaleza peculiar del cuerpo que se mueve, sino solamente los hechos estrictamente métricos, a saber: *el cambio de distancia de un cuerpo cualquiera con respecto a otro que se toma arbitrariamente como punto de referencia*. El cuerpo que se toma como punto de referencia, puede estar a su vez en movimiento con respecto a un tercero, éste con respecto a un cuarto, y así sucesivamente hasta el infinito, sin que sea posible determinar en el universo algo que esté quieto absolutamente y que pueda ser tomado como medida de la quietud o del movimiento de todo lo demás.

Galileo aducía que esta manera de interpretar los hechos físicos se funda en la *razón*. Esta resuelve drásticamente a su favor toda contradicción con la percepción sensorial. Pero también el aristotelismo se fundaba en la razón. Y esto es así porque la razón misma está sujeta a concepciones históricamente variables (pese a que cada época histórica toma su propia concepción de la razón como la única válida). Lo peculiar de la razón física renacentista es esto: se halla fundamentalmente inspirada en la forma del conocimiento matemático. Es una razón matematizante.

EL NUEVO MÉTODO CIENTÍFICO

La nueva visión de la realidad y del conocimiento requiere un método acorde; Galileo propone el método Hipotético Deductivo. En él se pueden diferenciar tres pasos: intuición o resolución, demostración y experimento. En el primero se aísla y examina un fenómeno para intuir cuales son los elementos a los que se les puede dar una forma matemática, o sea que se puedan resolver matemáticamente. Esta es la hipótesis o supuesto racional del investigador. En el segundo se realizan demostraciones matemáticas sobre los elementos elegidos, acordes a la hipótesis cuyas conclusiones deben ser coincidentes en casos similares. Y el tercer paso es la comprobación de la veracidad de las conclusiones mediante experimentos.

Para aclararlo se pondrá un ejemplo que toma como base el análisis que expone Galileo en *Diálogos acerca de dos nuevas ciencias*:³² para determinar cuál es la relación matemática existente entre los espacios recorridos por un móvil que se desplaza en caída libre y los tiempos que tarda en recorrerlos.

³² Galileo, *Diálogo acerca de dos nuevas ciencias*, Trad. J. San Román Villasante, Buenos Aires, Losada, 1945, p. 206 a 226.

- Primer paso: *Especificación del fenómeno e hipótesis*. El científico sabe muy bien que toda experiencia *científica* tiene que *apartarse* en un primer momento de los hechos, cerrar los ojos y oídos, y hacer funcionar dentro de sí *la imaginación*. Sería un error dirigirse sólo a los hechos, con la sola precaución de fijarse bien en ellos, pues, no se va a descubrir la relación buscada fijándonos mucho como cae la lluvia, o como rueda un guijarro por una ladera o como se producen en general las caídas de toda especie a nuestro alrededor. Se remplazan, pues, los datos empíricos por la imaginación, porque la imaginación es *constructora*: produce el objeto de acuerdo con ciertas *normas ideales* que provienen de la razón – que está provista de todo el equipo de conocimientos de matemática pura – que reemplaza los imperfectos datos empíricos por situaciones semejantes pero factibles de ser sistematizadas matemáticamente. Con este tipo de recaudos, el científico crea desde sí mismo el objeto de acuerdo con determinadas relaciones matemáticas y propone un modelo explicativo. A esto es a lo que se llama *construir una hipótesis*.

El objeto creado hipotéticamente por el espíritu es un *objeto ideal*, libre de las imperfecciones y de los accidentes con que se presentan en una caída real, como podría ser la caída de una hoja de papel que sigue un camino en zig-zag antes de llegar al suelo. Semejante modelo es totalmente inservible al científico para ser tomado como la norma según la cual ha de instruirse. Por eso el científico construye un objeto en caída libre que no se encuentra a través de la percepción sensible porque tiene ciertas características determinadas por la hipótesis: cae en línea recta hacia el centro de la tierra y con un movimiento *uniformemente* acelerado.

- Segundo paso: *Proceso metódico de la Deducción*. El punto de partida teórico para iniciar la demostración en este caso, son dos conceptos: el movimiento *naturalmente* acelerado, y el movimiento *uniformemente* acelerado. Con el primer concepto, el sabio italiano se refiere al movimiento de caída tal como es en *sí mismo* en la naturaleza. El segundo concepto lo introduce como una *construcción pura de la razón*: “*Llamamos movimiento uniformemente acelerado a aquel que partiendo del reposo, va adquiriendo incrementos iguales de velocidad durante tiempos iguales*”. O sea que el movimiento uniformemente acelerado es el que, a intervalos iguales de tiempo, aumenta su velocidad en una cantidad constante. De la definición de movimiento uniformemente acelerado, se deducen estos dos principios:
 1. Que las velocidades adquiridas por el móvil crecen proporcionalmente a los tiempos empleados en adquirirlas.

2. Que los espacios recorridos son proporcionales a los cuadrados de los tiempos empleados en recorrerlos.

Cada uno de estos principios es un teorema matemático que se demuestra sin auxilio alguno de la experiencia. No demuestran que dichos principios sean verdaderos, sino que sólo demuestran que se derivan necesariamente de la definición sentada como principio. Por lo tanto, dichos principios no son sino la prolongación de la definición del movimiento adoptado como hipótesis, y no significan todavía afirmación alguna acerca de la realidad física.

Aplicando estos principios al interrogante sobre la relación entre espacio y tiempo en un móvil, la conclusión es la siguiente: la velocidad final de un cuerpo que rueda por un plano inclinado es siempre la misma cualquiera que sea la longitud del plano y depende únicamente de la altura desde la cual se inicia el movimiento. Esta asimilación tiene por objeto posibilitar el experimento en condiciones medibles, disminuyendo la velocidad del móvil al mismo tiempo que se prolonga su recorrido, sin que varíen las relaciones esenciales del movimiento estudiado.

- Tercer paso: *La comprobación experimental*. Si ese movimiento, construido por la mente según esa relación matemática, coincide o no con el movimiento *naturalmente* acelerado, es algo que debe decidir el experimento. Sólo después de que el científico ha construido hipotéticamente el objeto, arma un artificio con el cual los tiempos y los espacios, cuyas cantidades quiere averiguar sean medibles.

Se construye, como instrumento de medida, un plano inclinado de unos seis metros de largo y un reloj de agua para medir los tiempos. Esta construcción es ya un trabajo con elementos empíricos, pero está íntegramente presidida por la idea racional previamente elaborada. El instrumento de medida es, en cierto modo, una materialización de dicha idea. Realizado el experimento, si las magnitudes obtenidas en la medición coinciden con las que pueden calcularse con dichos principios, la hipótesis se considera verificada. . En el caso del ejemplo, el experimento corrobora la hipótesis. Entonces se concluye que el movimiento naturalmente acelerado, es, tal como dice la hipótesis, un movimiento *uniformemente* acelerado, es decir, aquel en el cual, en intervalos iguales de tiempo la velocidad aumenta en una cantidad constante.

Del experimento espera el investigador sólo una respuesta por sí o por no. Si es sí, la hipótesis pasa a constituir una ley de la naturaleza. Si es no, el experimento no da ninguna información positiva sobre la verdadera relación entre los espacios y los tiempos; nuevamente hay que volver a forjar con

imaginación y matemática otra hipótesis, y así sucesivamente hasta encontrar la acertada

El método hipotético–deductivo, guiado por la razón y corroborado por la experimentación, al establecer modelos matemáticos que permitían describir los fenómenos y predecir sus movimientos, fue la llave para el desarrollo de las ciencias porque no sólo validó una nueva concepción del conocimiento científico, sino que lo independizó de la teología reemplazando el principio de autoridad por la demostración racional como criterio de certeza.

Galileo y los pensadores renacentistas produjeron una verdadera revolución que afectó las bases del conocimiento científico y fueron una parte importante de un cambio ontológico, esto es, de la concepción de la realidad, que modificó la idea de la naturaleza, del hombre, de la sociedad y de la política. Las innovaciones estrictamente astronómicas se deben fundamentalmente a Copérnico y Kepler así como las grandes resoluciones de la Física a Newton, pero fue Galileo el que estableció las bases de una nueva epistemología. Su producción y su vida fue una constante lucha para independizar al conocimiento del criterio de verdad escolástico dado por la Biblia y Aristóteles, y presentar otra autoridad para fijar la verdad. Sus investigaciones mostraron una forma de entender y producir el saber cuyas consecuencias se encuentran en el gran desarrollo científico posterior.

NICOLAS MAQUIAVELO

Nicolás Maquiavelo nació en Florencia en 1469 y su vida transcurrió en uno de los momentos más conflictivos y ricos de la política italiana de la que participó activamente. Sus padres, Bernardo de Buoninsegna y Bartolomea di Stefano Nelly,³³ formaban parte de la pequeña burguesía; recibió la educación tradicional pero en sus estudios se dedicó especialmente a la aritmética, la historia y los autores latinos y griegos traducidos. Participó desde joven de una vida cultural intensa ya que Florencia estaba regida por Lorenzo de Medici, (1448/1492), que protegía las artes y la filosofía. En 1498, después de la caída de la república teocrática de Savonarola,³⁴ es nombrado secretario de la segunda Cancillería del Palacio, y luego queda al servicio de un organismo, los Diez del Poder, encargado de las relaciones diplomáticas y la organización militar. Esta tarea lo llevará a cumplir distintas misiones dentro y fuera de Italia permitiéndole tomar contacto

³³ El apellido Machiavelli era un apodo referido al escudo familiar que consistía en una cruz latina de cuyos bordes se irradiaban los clavos de la pasión: los ‘maliclavelli’.

³⁴ Savonarola (1452-1498) fue un monje dominico que estableció en Toscana una república teocrática en 1494 cuando cayeron los Medici. Aunque la Constitución que propuso estaba inspirada en la de Venecia, era fundamentalmente moralizante y dogmática. La república fracasó y Savonarola fue condenado a la hoguera.

con la política real. Pero en 1512, cuando los Medici retoman el poder, fue acusado de formar parte de la conjura de los Bóscoli por lo que padeció la cárcel, la tortura y el destierro. Al año siguiente se demostró su inocencia y se retiró a su casa de campo en San Andrea de Percussina donde se dedicó a escribir. En 1520 apoyado por Julio de Medici (el Papa Clemente VII), retomó a la actividad política y trató de encontrar infructuosamente un equilibrio para lograr la unidad de las grandes ciudades italianas que rivalizaban entre sí, pero en 1527 nuevamente es abolido el gobierno de los Medici y Maquiavelo es excluido de la vida política. El 21 de Junio del mismo año muere rodeado solamente de sus amigos, y al día siguiente es sepultado en la Iglesia de la Santa Croce.

El contexto histórico de Maquiavelo corresponde a la transición o punto de ruptura del medioevo feudal al mundo moderno, caracterizado por el surgimiento de los estados nacionales con un poder secular centralizado. El proceso de unificación territorial en Europa fue lento y conflictivo ya que todo cambio en los ejes del poder genera resistencia y es combatido. La atomización de Italia que estaba dividida en ducados, pequeños reinos y ciudades-estado, junto con el Papado que desde Roma se extendía hasta el Reino de Nápoles, provocó una sucesión de revueltas y guerras que influyeron en el pensamiento antropológico y político del florentino.

Si bien la obra más conocida de Maquiavelo es *El príncipe*, para comprender su pensamiento hay que tener en cuenta sus otros textos, entre los que sobresalen *Discurso sobre la primera década de Tito Livio*, *Historia de Florencia* y *Del arte de la guerra*. También incursionó en la poesía y el teatro, como *La Mandrágora*, y numerosos tratados políticos.

LA NUEVA CONCEPCIÓN POLITICA

La carrera política de Maquiavelo le dio una amplia experiencia sobre la situación real del poder en un contexto donde predominaban nuevos valores. El progreso terrenal, con la preeminencia del individualismo asentado en el desarrollo del comercio, había quebrado la solidaridad de una economía de subsistencia limitando la interrelación social a transacciones económicas. El dinero se había convertido en el vínculo entre los hombres, vínculo impersonal que se concreta en la competencia y desecha la amistad. El poder real se supeditaba cada vez más a la riqueza, la propiedad y la fuerza, y relegaba las cuestiones de sangre.

La preocupación central del pensamiento de Maquiavelo es de qué manera se puede instaurar un Estado estable donde reine la paz y el orden en base a las leyes. Es un patriota que busca unificar Italia, en forma semejante a como lo hicieron Francia y

España, pero las divisiones internas, sumadas a la presencia de la Santa Sede y las intervenciones extranjeras, lo presentan como un objetivo de difícil resolución. Este objetivo se encuentra especialmente explicitado en *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, donde toma como modelo a la República Romana.

“El modo en que se vive y el modo en que se debería vivir están tan lejos el uno del otro, que si alguien deja a un lado lo que se hace por lo que se debería hacer aprende más su ruina que su preservación.” (El Ppe. XV)³⁵

La situación de guerra y conflicto que se vive en Europa, particularmente en Italia, impulsan a Maquiavelo a analizar el contexto, los medios y los fines de la política *real*, para encontrar principios y reglas aplicables a la actividad política concreta. Por lo tanto no se propone desarrollar una teoría basada en lo que ‘debe ser’ con relación a los principios éticos y religiosos, no se pregunta cual es el gobierno que desarrolla la virtud, ni cuestiona la legitimidad de la autoridad, como en el medioevo, sino que pretende describir a la política como realmente acaece, o sea, ‘como es’. Al secularizarla e independizarla de otras disciplinas la convierte en un arte autónomo, cuyo accionar sólo puede juzgarse desde los fines políticos y no con criterios ajenos, y su análisis debe responder a métodos y reglas propias. Sobre esta base considera que el ejercicio de la política es un arte o una técnica aplicada a un juego de voluntades, pasiones e inteligencias individuales, y postula que si en este juego el accionar del gobernante se atiene a un conjunto de reglas, logrará sus objetivos.³⁶

Esta concepción política que prioriza la posibilidad de concreción de los fines, toma al poder como objeto y la independiza de cualquier otra disciplina, rompe con los criterios antiguos y medievales y permite ubicar a Maquiavelo como un pensador renacentista.

“Se ve fácilmente, si se consideran las cosas presentes y las antiguas, que todas las ciudades y todos los pueblos tienen los mismos deseos y los mismos humores, y así ha sido siempre. De modo que a quien examina diligentemente las cosas pasadas, le es fácil prever las futuras en cualquier república, y aplicar los remedios empleados por los antiguos, o, si no encuentra ninguno usado por ellos, pensar uno nuevo teniendo en cuenta la similitud de las circunstancias.” (Discursos, libro I, 39)³⁷

El método que aplica para estudiar la política no se basa en teorías filosóficas ni modelos ideales o trascendentes, sino que avala sus argumentos y conclusiones sobre el análisis de la historia junto con su experiencia en la política.

³⁵ Las citas de *El Príncipe*, corresponden a la edición Buenos Aires, Losada, 1996.

³⁶ “La política es un arte racional en sus principios, que recoge en sus cálculos, fundados en sus regularidades, todos los datos accesibles a la experiencia, y es también un arte positivo, en el sentido que rechaza toda discusión sobre los valores y los fines.” Touchard, J., (1961), Madrid, Tecnos, 2000, p.205.

³⁷ Las citas de *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, corresponden a la edición Madrid, Alianza, 1987.

El contexto donde se aplica la acción política es el Estado o conjunto de individuos que conforman una sociedad civil, pero las variaciones históricas y geográficas, como muestra la historia de Grecia, Oriente y del Imperio Romano, confirman que el Estado no es un hecho natural sino producto de la acción humana, una construcción artificial que se organiza con leyes, también artificiales, creadas por los hombres. De lo que infiere que el orden político es diferente al de la naturaleza porque se despliega de acuerdo a la medida de los hombres que lo integran y a las acciones de los gobernantes y no según la regularidad mecánica de las leyes físicas. La acción política, entonces, puede evaluarse en sí misma como un arte o una técnica, y este arte será bien encarado si se tienen en cuenta sus características constitutivas.

Lo primero que comprueba es que un Estado, cualquiera sea su forma, busca orgánicamente el continuo incremento y consolidación del poder en detrimento de cualquier otra finalidad, así como una tendencia natural a extenderse no reconociendo norma alguna que pueda limitarlo. La consolidación del poder es la *Razón de Estado* que guía al príncipe y, a su vez, la *Razón de Estado* es la que justifica el accionar del gobernante. El verdadero fin de la política, entonces, es el poder y no objetivos teológicos, sociales o éticos.

“Comparo la fortuna con uno de esos ríos impetuosos que, cuando se encolerizan, invaden las llanuras, derriban los árboles y las casas, quitan de un lado tierra y del otro la agregan. Y todos huyen ante él, todos ceden en su ímpetu sin poder resistir en lado alguno. Y aunque tal sea su carácter no quita que los hombres en tiempos de tranquilidad no puedan tomar precauciones mediante espigones y diques, de modo que en crecientes posteriores discurrirían por un canal o su ímpetu ya no sería tan desenfrenado ni tan dañino. Con la fortuna sucede lo mismo: ella muestra su poder donde no hay virtud organizada para resistirle, y entonces dirige su ímpetu adonde sabe que no se han construido diques y los espigones capaces de contenerla.(...) Juzgo que la fortuna es árbitro de la mitad de nuestra acciones, pero que también ella incluso nos deja gobernar a nosotros la otra mitad.” (El Ppe., cap.XXV)

La historia, entendida como la amalgama de circunstancias que han condicionado o dirigido el accionar político, presenta algunas características constantes, como la forma de ser del hombre y el ansia de poder, y otras que son imponderables e imprevistas, como un accidente o una inundación. Lo inesperado, el azar, los hechos fortuitos que niegan la pretensión medieval de un mundo ordenado y previsible, son denominados por el florentino la *fortuna*. Un buen gobernante debe estar preparado para la variabilidad de la fortuna. A lo largo de los siglos se encuentran ejemplos de dirigentes que fueron arrollados por los imprevistos porque no los previeron ni supieron manejarlos y otros que con habilidad y energía lograron neutralizarlos o incluso utilizarlos a su favor. Estos

últimos son los que poseen *virtù política*.³⁸ *Fortuna y virtù* se relacionan, ya que un buen gobernante es aquel que con sus actos provoca las condiciones para que la fortuna lo secunde, como el cónsul Papirio cuando devastó la colonia de Samnio.³⁹

“En toda ciudad se encuentran estos dos humores distintos: por un lado el pueblo, que desea no ser dominado ni oprimido por los grandes; y por otro lado, los grandes que desean dominar y oprimir al pueblo.” (El Ppe. IX)

“Los hombres sólo obran bien por necesidad, pero donde se puede elegir y hay libertad de acción se llena inmediatamente todo de confusión y desorden.” (Disc.I, 3)

“De los hombres puede decirse en general que son ingratos, volubles, simuladores y disimulados, que huyen de los peligros y están ávidos de ganancias.” (El Ppe., XVII)

“Los hombres cuando no combaten por necesidad lo hacen por ambición, la cual es tan poderosa en los corazones humanos, que nunca los abandona por alto que hayan llegado (...) estiman mas las riquezas que los honores” (Disc. I, 37)

La observancia de la historia y no el análisis filosófico lo lleva a afirmar que siempre los hombres están insertos en relaciones políticas, pero que se pueden diferenciar dos tipos: aquellos que buscan el poder en cuyas acciones se da el *coraggio* para dominar, o sea los señores, y los que sólo quieren vivir sin que interfieran en sus actos y son proclives a ser dominados: el pueblo.⁴⁰ Pero todos tienen la misma naturaleza ambiciosa y egoísta, todos están ávidos de poder. Es más, los hechos muestran que por naturaleza los hombres son malos, avaros y proclives al ocio, por lo cual si alguno hace algo bueno es por necesidad y solamente la pobreza y el hambre provocan la laboriosidad; de allí que sólo la compulsión de la ley cree buenos ciudadanos. Esta concepción antropológica negativa vinculada a los valores materialistas y competitivos, va a ser el punto de partida no sólo del pensamiento de Maquiavelo sino también de parte de la filosofía política posterior.

³⁸ “Es virtuoso aquel que es capaz de actuar cuando la fortuna está de su lado y también el que es capaz de generar las condiciones para que la fortuna lo acompañe.” Unzue, M., *Una mirada introductoria sobre la obra de N. Maquiavelo*, en Raggio, A., (comp.) *Del poder del discurso al discurso del poder*, Buenos Aires, EUDEBA, 2001, p.17.

³⁹ El cónsul Papirio antes de atacar a los Samnitas con un poderoso ejército consultó a los *pullarii*, adivinos que vaticinaban de acuerdo a cómo comían los pollos. La respuesta fue negativa porque los pollos no comieron, pero el augur jefe viendo la superioridad del ejército romano y no queriendo impedir un triunfo glorioso le dijo que era positiva. Al comenzar la batalla Papirio se enteró de esta mentira por sus soldados pero sin amilanarse les dijo que al adivino que había mentido los dioses lo castigarían, y dio orden de que los *pullarii* fueran a la primera línea. Un dardo mató al mentiroso y el cónsul argumentó a su gente que como el mentiroso purgó su culpa con la muerte, los dioses les eran favorables y así los alentó para la victoria. *Discursos*, (I, 14)

⁴⁰ “Los Estados son creaciones esencialmente teleológicas de hombres de acción, fuertes y valerosos. La multitud es incapaz de hacerlo y, por lo tanto, el objeto del señorío.” Holstein, G., *Historia de la Filosofía Política*, Madrid, Inst. Sup. De Estudios políticos, 1969, p. 186.

“Luego se comenzó a proclamar a los príncipes por sucesión, pronto comenzaron los herederos a desmerecer a sus antepasados y, dejando de lado las acciones virtuosas, pensaban que los príncipes no tenían que hacer otra cosa más que superar a los demás en suntuosidad y lascivia y en cualquier clase de disipación, de modo que comenzando el príncipe a ser odiado, y a tener miedo por ese odio, pasó rápidamente del temor a la ofensa y así nació la tiranía.” (Disc., Libro I, prg. 2)

Maquiavelo sostiene que el hombre no es social por naturaleza sino individualista porque todo su accionar gira en torno a sí mismo y que como los hombres sólo se preocupan de su beneficio individual, son una fuente constante de conflictos y generan una sociedad en continuo estado de lucha, ya sea latente o concreta. Para dirimir los problemas y defenderse mejor los hombres establecieron la organización política. La evolución de los estados tiene un desarrollo cíclico constante: surgen, crecen, se corrompen y decaen, siendo aniquilados o sustituidos por otros. Estos cambios producen desorden, destrucción y muerte. Al principio los grupos humanos buscaron un líder fuerte y prudente, (monarquía), pero cuando se proclamaron los príncipes por sucesión comenzó la corrupción y devino la tiranía. Al no sentirse protegidos se opusieron con las armas dirigidos por los más poderosos y virtuosos de entre el pueblo, quienes tomaron el poder a su cargo, (aristocracia); pero pronto la avaricia de los dirigentes creó nuevamente inequidades y nuevamente se levantaron en armas y buscaron una forma participativa, la democracia, la cual también con el paso del tiempo se corrompió y devino anarquía. De allí que la propuesta política de Maquiavelo niegue que alguna de estas formas de gobierno en estado puro permitan la paz y la justicia y considera que sólo sería posible con una en la que participaran las tres; pone como modelo a la República Romana donde los cónsules ocupaban el rol de la monarquía, el senado daba poder a la nobleza (aristocracia) y los tribunos a la plebe (democracia). Una constitución mixta que dé un lugar en el conjunto a cada facción permite priorizar el interés común sobre el particular asegurando tanto la estabilidad y la libertad interna como la autonomía frente al exterior. La permanencia y solidez de Roma lo demuestra.

La unificación republicana y el imperio de la ley que persigue Maquiavelo en la atomizada Italia renacentista, requiere primero de un príncipe capaz de usar adecuadamente la conjunción de *fortuna* y *virtù* de modo tal que logre concentrar el poder, fin y medio de la acción para poder gobernar y establecer un Estado de Derecho. De allí que en *El Príncipe* describa las distintas maneras de arribar al poder - herencia, fuerza, azar o corrupción - y trate de especificar cuales son las políticas adecuadas que permitirían su conservación así como el conjunto de características y conductas que regulan y reglan el arte de gobernar. Maquiavelo cree que haciendo un uso inteligente del poder y ateniéndose a sus reglas, es posible organizar un estado que se renueve a sí

mismo evitando la corrupción. Y esto será factible si el gobernante actúa de modo tal que se preserve *el objetivo de la política* que es conservar y expandir el poder. Mantener el poder permitirá el orden que es la condición imprescindible para que el estado cumpla con su fin más importante, la paz y el imperio de la ley; en caso contrario el gobernante se encontrará inmerso en luchas internas e invasiones externas que impedirán dar cumplimiento a cualquier otro fin que no sea paliar la inseguridad. Basándose en que la naturaleza humana siempre ha sido igual considera que estas reglas y principios son atemporales y pueden ser aplicadas en cualquier época.

“Es necesario ser zorro para conocer las trampas y león para intimidar a los lobos.(...)Debe comprenderse bien que un príncipe no puede observar todas aquellas cosas por las cuales los hombres son considerados buenos, porque a menudo para mantener el Estado se ve obligado a actuar contra la fe, la humanidad, la caridad, la religión.” (El Ppe., XVIII)

“Un príncipe que quiera hacer grandes cosas necesita aprender a engañar.” (Disc. II, 13)

Maquiavelo señala dos formas de virtud: la moral que persigue la buena convivencia o fines trascendentes y se guía por principios como la honestidad o la caridad, y la *virtù política*⁴¹ que persigue el poder y que requiere de principios que lo guíen para detectar y aplicar los medios de lograrlo. Estas formas de virtud no coexisten necesariamente porque tienen fines diversos y es a ellos a los que tienen que ceñirse. El ser bueno políticamente no requiere ser bueno moralmente, porque su accionar está en función de un fin específico, fin que es el medio para el orden superior de la República o la estabilidad del Estado que es lo que beneficia a todos. O sea que un buen príncipe no es un príncipe bueno sino el que sabe ser bueno y malo de acuerdo a las exigencias del momento.

La primera condición del gobernante virtuoso es la voluntad de adquirir el poder y se corresponde a una energía brutal pero prudentemente calculada. En este sentido apela a la imagen del león, símbolo de la fuerza, y a la del zorro, símbolo de la astucia. El príncipe debe saber combinar la astucia del zorro con la fuerza del león para ser virtuoso porque el que sólo usa la astucia o sólo la fuerza sin armonizarlas, desperdicia su potencial y anula su capacidad para actuar e imponerse en un mundo conflictivo. El político es un técnico o un artista que debe tener la habilidad de utilizar las herramientas de las que dispone, ya sea la violencia, el engaño o la traición en pos del único objetivo político: conseguir, mantener y aumentar el poder.

⁴¹ La *virtù* como *energía* dirigida al éxito terreno también se incorporó al decálogo comercial: “Hay una *virtù* del hombre de negocios en lucha con los elementos, los hombres, las mercancías y el dinero.” Le Goff, J., *Mercaderes y banqueros de la Edad media*, Buenos Aires, EUDEBA, 1966, p. 133

“Los hombres vacilan menos en cometer ofensas al que se hace amar que al que se hace temer, y como el amor se mantiene por un vínculo de gratitud, ese vínculo es roto en cualquier ocasión que se considere de utilidad, porque los hombres son perversos. En cambio, el temor se mantiene por miedo al castigo que nunca te abandona.” (El Ppe., XVII)

“Donde falta el temor a Dios el reino debe ser sostenido por el temor a un príncipe. (Disc. I, 11)

“El príncipe debe evitar el odio y lo conseguirá siempre si se abstiene de tocar los bienes de sus ciudadanos y de sus súbditos, y también de robar sus mujeres. (...) Los hombres olvidan más rápidamente la muerte del padre que la pérdida del patrimonio.” (El Ppe., XVII)

“Es más sabio ganarse el nombre de mezquino, que engendra una mala fama sin odio, y no, por el deseo de ser considerado liberal, verse obligado a incurrir en la fama de rapaz, que genera una mala fama acompañada de odio.” (EL Ppe., XVI)

El florentino se pregunta si es preferible que el gobernante sea amado o temido por los ciudadanos o sus súbditos y responde que aunque sería preferible ser amado, es más conveniente ser temido ya que el temor evita que se rebelen. Sólo el temor al gobernante garantiza el buen funcionamiento del Estado ya que limita el riesgo de las conspiraciones. Sin embargo, hay que evitar ser odiado porque aunque el pueblo sea maleable, sensible a la fuerza y fácil de engañar, su apoyo es una de las fortalezas del príncipe frente a las agresiones de los grupos de poder para lo cual no debe sobrepasarse en aquello que es lo más valioso para la gente: sus bienes. Autor de su época, reconoce la importancia de la propiedad y la riqueza que se ubican en la cima de los valores y resultan incluso más estimados que la familia y los afectos. En esta línea también plantea si es preferible que sea considerado generoso o avaro, y considera que si el príncipe es dispendioso y realiza un exceso de gastos, que obviamente se pagan con los impuestos, generará resentimiento porque el dinero sale de los bolsillos del pueblo, por lo cual aconseja que sea cuidadoso en los gastos o bien, que evite que los súbditos lo sepan. Por lo tanto, es mejor que simule ser austero, aunque lo tilden de avaro. El arte del disimulo es imprescindible para un gobierno virtuoso porque además de evitar envidias y odios engaña a los enemigos y facilita la flexibilidad en caso de un cambio de fortuna.

“A los hombres hay que tratarlos bien o aplastarlos, porque ellos se vengan de las pequeñas ofensas pero de las grandes no pueden vengarse.” (El Ppe., III)

“Podemos considerar bien empleadas aquellas crueldades que se ejercen de golpe y de una sola vez ... y mal empleadas aquellas que, aunque pocas al principio con el tiempo mas bien crecen, en lugar de disminuir.” (El Ppe., VIII)

El acceso al poder puede realizarse por varios caminos, pero en la situación de Italia la fuerza y la violencia aplicadas inteligentemente son un instrumento imprescindible. Sin embargo, su uso no debe ser indiscriminado porque esto acarrearía el odio y el gobernante debe procurar ser *respetado*. Por eso recomienda que la violencia se aplique toda junta para que una vez que se haya dominado o exterminado a todos los que se oponen al poder del príncipe, pueda regir la paz para el pueblo. Este accionar hace que su persona sea temida, pero también respetada. Pone el ejemplo de Agatocles de Sicilia (360/289 a.C.) que para unificarla bajo su autoridad reunió al pueblo junto a los antiguos señores en la plaza y a una señal sus soldados mataron a todos los ricos y poderosos logrando luego mantener la paz por el temor y respeto que le tuvieron. (El Ppe, Cap VIII)

“Se debe pensar que [los otros señores] no adquieran demasiada fuerza ni demasiada autoridad.” (El Ppe., III)

“Los príncipes deben encargarse del manejo de los negocios desventajosos a otros, reservándose los favorables para sí mismos.” (EL Ppe., XIX)

La prudencia también debe aplicarse al ordenamiento de sus colaboradores. Recomienda rodearse de consejeros inteligentes y fieles que respondan cuando el príncipe los requiera, a los cuales es bueno beneficiarlos con premios y honores para que le estén agradecidos, pero se deben regular las dádivas para evitar que adquieran un poder lo suficientemente amplio que los incite a conspirar y rebelarse. Asimismo aconseja que aquellas tareas que puedan provocar resentimiento u odio en el pueblo las ejecuten sus subalternos y permanezca ajena la figura del príncipe; de este modo el odio recaerá en sus colaboradores y él continuará siendo respetado.

“No puede haber buenas leyes donde no hay buenas armas, y donde hay buenas armas debe haber buenas leyes. (..) Las armas mercenarias y auxiliares son inútiles y peligrosas.” (El Ppe. XII)

“Un príncipe no debe tener otro objeto ni otra preocupación, ni cultivar otro arte fuera de la guerra y su organización y dirección porque este es el único arte que compete a quien manda.” (El Ppe., XIII)

“Cuando el príncipe está con sus ejércitos resulta absolutamente necesario que la fama de cruel no lo preocupe, porque de lo contrario nunca mantendrá al ejército unido y dispuesto.” (El Ppe., XVII)

Se puede hablar de Estado cuando hay un poder estable capaz de garantizar la paz y el orden a la población. Pero para que esto exista, las fronteras deben estar protegidas, y el príncipe debe poder evitar cualquier amenaza así como los conatos de guerra civil; o sea, debe asegurar la paz externa e interna. Además, como todos los estados pretenden expandirse, la política debe considerar a la guerra como una tarea fundamental. En consecuencia, la organización del ejército es prioritaria para el príncipe.

En *El arte de la guerra*, explica como reclutar y entrenar a los soldados, los tipos de armamentos y demás cuestiones prácticas, consideraciones que ratifica en *Discurso* y *El príncipe*. Un buen ejército debe estar formado por los súbditos que respeten al príncipe y luchen por su patria y no por mercenarios, porque estos hombres sólo pelean por la paga y fácilmente lo traicionarán o cambiarán de ejército si la oferta del oponente es mayor. El ejército debe ser unido y disciplinado y la mejor manera de mantenerlos así es el ejercicio de la violencia porque la vida militar no niega sino que respeta la fuerza y la crueldad, mientras que desprecia la indecisión y la benignidad. El general y estratega cartaginés Aníbal, por ejemplo, castigando con crueldad a quienes se rebelaban frente a sus soldados, logró ser respetado y victorioso mientras que Escipión en España por su clemencia perdió el control de sus ejércitos.⁴²

Maquiavelo, por estar situado en la etapa de transición del Renacimiento, no tiene reparos en mostrar que en este contexto axiológico la política se concreta en la dominación y no en principios éticos o metafísicos ni tampoco en la persecución del bien común. Comprendió con claridad que en tanto los hombres se dividan en dominadores y dominados el ordenamiento de la sociedad se da en la competencia y el conflicto y no en el consenso, razón por la cual la acción política se resume a un conjunto de estrategias, que necesariamente requieren de la agresión, para conservar el poder y el dominio y poder así establecer un estado de derecho que proteja a la gente de la violencia. Su descripción del accionar político, avalada por numerosos casos históricos, presenta sin tapujos las reglas que siguieron aquellos que supieron tomar y conservar el poder. En todas las recomendaciones del florentino encontramos el juego utilitario entre impulso y prudencia persiguiendo el poder. Su descripción de la política, que es el reflejo de los valores materialistas y economicistas de la sociedad burguesa que se consolidaba en el siglo XVI, resulta descarnada y fue fuertemente combatida y denostada, no sólo por la Iglesia sino incluso por aquellos que siguieron estrictamente sus consejos. Sin embargo la lógica de sus razonamientos con premisas extraídas de la política real, resulta irrefutable, y el requisito de que sólo conservando el poder es factible establecer y mantener un régimen de derecho republicano continúa vigente. A los casos por él expuestos se pueden agregar situaciones posteriores y contemporáneas que muestran la validez de sus argumentos. La variable que puede morigerar o relativizar alguna de sus afirmaciones es la antropológica, porque considera solamente las características negativas del hombre, sin tener en cuenta que las positivas, aunque eclipsadas en algunas épocas, son igualmente reales pues sin su existencia, la humanidad se hubiera autodestruido.

⁴² El Ppe., Cap. XVII

El exceso de realismo del florentino que muestra la naturaleza cruel de la lucha por el poder, llevó a que su pensamiento fuera difamado y se pretendió echarlo al olvido (como a Hobbes) para reemplazarlo por teorías menos descarnadas, pero la agudeza de sus reflexiones reconocidas por pensadores como Rousseau y Spinoza, reflejan tanto a la sociedad capitalista moderna, que continúa siendo el libro de cabecera de los políticos actuales.

LABORATORIO REFLEXIVO

GALILEO GALILEI

La obra se desarrolla en Venecia, Florencia y Roma

...Corría la primera mitad del siglo diecisiete. Asistimos al drama histórico de enfrentamiento entre la ciencia y la Iglesia., entre el saber y el poder, la razón contra el dogma y también la lucha de una burguesía, que era la clase ascendente contra la clase dominante, ostentada por la Iglesia y los príncipes gobernantes de las ciudades estado.

Pero como llegamos a Galileo? Alrededor de un siglo antes, Copérnico intenta explicar un nuevo movimiento de la Tierra, pero no lo puede demostrar. Giordano Bruno retoma los argumentos de Copérnico, enfrentándose al poder de la Inquisición, y termina en la hoguera. En 1610, en un estudio de la ciudad de Venecia, Galileo retoma los argumentos de Copérnico e intenta verificarlos empíricamente....

ESCENA 1

Galileo Galilei: ¿Entendiste lo que te expliqué ayer?

Andrea: No, es muy difícil, recién voy a cumplir once años. Además, yo veo que el sol está en un lugar por la mañana y en otro al atardecer, por lo tanto no puede estar inmóvil. Es imposible.

G.G. (enojado): Miras, pero no ves. *(Coloca una carpeta en el centro de la habitación)* Este es el sol. Siéntate en la silla *(Andrea se sienta)*. ¿Dónde está el sol? ¿A tu derecha o a tu izquierda?

Andrea: A mi izquierda.

G.G. (arrastra la silla con Andrea encima y la traslada al otro lado del objeto.): Y ahora ¿dónde está el sol ?

Andrea: A mi derecha.

G.G.: ¿Y acaso se movió?

Andrea: No

G.G.: ¿Que fue lo que se movió?

Andrea: La silla, y yo con ella.

G.G.: Pues la silla es la tierra y tú estás encima.

Andrea: Pero anoche me di cuenta de que si la Tierra se moviera como usted dice yo tendría que haber dormido cabeza abajo.

G.G. (tomando una manzana de la mesa): Mira, esta es la tierra y aquí estás tú. *(Clava un compás en la manzana)*. Y ahora la tierra se mueve *(hace girar la manzana)*. Sin embargo tus pies siguen siempre sobre la Tierra, en el mismo lugar.

Andrea: Entonces, por que no me doy cuenta de que la Tierra gira?

G.G: Porque tu giras con ella. Tú, y el aire que te rodea y todo lo que hay sobre la Tierra. Pero ahora debo recibir a alguien, y luego seguiremos discutiendo.

ESCENA 2 [Ludovico, Galileo y Priuli]

Ludovico: Mi madre quiere que estudie ciencia porque es lo que está de moda.

G.G: Diez escudos por mes. ¡Debo tener alumnos para pagarle al lechero!

Ludovico: Deberás ser paciente conmigo. Lo que enseña la ciencia es siempre contrario a lo que dicta el sentido común.

G.G: ¿Cómo es eso?

Ludovico: Por ejemplo, ese tubo que venden en Holanda, que tiene dos lentes y aumenta la imagen.

G.G: ¿Dos lentes? Bueno, lo espero mañana a las ocho. Ahora debo hablar con Priuli, el secretario de la Universidad.

Priuli: Lamentablemente le negaron el aumento de sueldo. Ya sabe como es esto: las matemáticas, que usted enseña, no son un arte que de de comer. Sabemos que no le alcanza, por lo tanto le sugiero que invente algo que produzca dinero. Pero al menos tiene usted libertad científica, y en Venecia la Inquisición no dice esta boca es mía.

G.G: Pero a Giordano Bruno lo entregaron ustedes.

Priuli: Pero no por divulgar las teorías de Copérnico, que son falsas dicho sea de paso, sino porque no era veneciano. A usted no le conviene gritar el nombre del quemado, ni siquiera aquí adentro.

G.G: Tengo el invento casi listo. Se trata de mi telescopio, que pronto podré presentar.

ESCENA 3 [Un teólogo, un filósofo, además de Galileo]

G.G: Estimados señores, les presento aquí mi nuevo descubrimiento, que me ha servido para comprobar las dificultades que nos presentan los viejos cálculos de Ptolomeo.

Filósofo: Bien, pero antes de que nos muestre su bendito telescopio querríamos tener una discusión filosófica con usted. Le preguntamos: pueden existir esos astros?

G.G: Le diría a usted, señor filósofo, que basta con ver a través del telescopio.

Teólogo: Usted bien sabe que en opinión de los antiguos no pueden existir astros que giren alrededor de otro centro que no sea la Tierra. El universo del divino Aristóteles

es un edificio de un orden y una belleza tales que deberíamos pensar muy bien antes de destruir. ¿Cuales son sus razones para suponer este cambio?

G.G: Que importan las razones, estimado teólogo, ¿si con solo mirar a través del telescopio el fenómeno queda demostrado? Señores, esta discusión es absurda.

Filosofo: Cualquier texto escolar afirma lo contrario de lo que usted dice.

G.G: Pues entonces ¿que esperan para imprimir nuevos textos escolares? Señores, no son los movimientos de los astros los que hoy hacen hablar a toda Italia, sino la noticia de que doctrinas que hasta ahora se consideraban incommovibles han comenzado a resquebrajarse.

Teólogo: Nos retiramos, esta discusión no tiene sentido.

ESCENA 4 [Cardenal Barberini, pequeño monje, y Galileo]

G.G: Señores cardenales: Cuando era niño, estando en la cubierta de un barco, pensaba que la costa se movía. Ahora se que no era la costa, sino el barco.

Barberini: O sea, que lo que vemos no tiene por que ser cierto! En cambio, lo que según usted es cierto es que la Tierra se mueve, pero eso no lo podemos ver. Ustedes los astrónomos reducen todo a la medida de la mente humana. Pero si a Dios se le hubiera ocurrido mover los astros así (hace un movimiento complicado), que pasaría con sus cálculos?

G.G: Si Dios hubiera movido los astros así (imita el movimiento del cardenal) habría creado nuestras mentes también así. Yo creo en la razón, Eminencia.

Barberini: Y yo creo que la razón es insuficiente! Nosotros hemos transferido la responsabilidad de todos los hechos a un ser superior. Aunque el sentido se nos escapa decimos que responden a determinados designios y obedecen a un plan grandioso.

G.G: Pero eminencia, yo soy hijo de la Iglesia, solo que...

Barberini: Usted pretende demostrar que Dios cometió graves errores en materia de astronomía. Le parece prudente?

G.G: Eminencia, del mismo modo que el hombre interpretó mal el movimiento de los astros, pudo también interpretar mal el sentido de la Biblia.

Barberini: Señor Galileo la Santa Inquisición ha declarado esta noche que la teoría de Copernico es insensata, absurda y hereje en la fe. Le aconsejo abandonar sus teorías. ...//// [Se retira el cardenal y aparece el pequeño monje] ////...

Pequeño monje: Hace varias noches que no duermo. Soy matemático y me resulta imposible armonizar el decreto de la Inquisición con la teoría copernicana, que usted

logró demostrar. Por eso decidí renunciar a la astronomía, porque me he dado cuenta de los peligros que su investigación pueden acarrear a la humanidad.

G.G: Me parece reconocer en sus motivos los métodos de persuasión de la Inquisición.

P.M: Pero no son solo estos. Me crié en el campo, donde todo sucede en ciclos, y las desgracias se ciernen sobre los campesinos con regularidad. Pero aun con la desdicha que estas provocan, ellos tienen la sensación de que hay una continuidad y una necesidad en todas las cosas. ¿Qué sentirían ellos si les dijera que viven en una pequeña masa de piedra sin importancia que gira sin cesar en un espacio vacío? ¿Para qué tanta paciencia, tanta conformidad en su miseria? ¿Para qué las sagradas escrituras, que todo lo explican y justifican, si ahora resulta que está plagada de errores? Entonces, ¿nadie nos mira?

G.G: Pero hombre, ¿por qué cree usted que el Papa insiste tanto en situar a la Tierra en el centro del universo? Pues para que el trono de Pedro siga estando en el centro de la Tierra.

P.M: Se trata de callar en favor de la tranquilidad de espíritu de los más desposeídos.

G.G: Si yo aceptara callar lo haría por motivos bien bajos. Una vida cómoda, sin persecuciones. El que no conoce la Verdad es un ignorante, pero el que la conoce y la llama mentira es un criminal.

ESCENA 5 [El inquisidor y el Papa]

Inquisidor: Santidad, pues lo felicito por su nombramiento, antiguo cardenal Barberini. ¿Es cierto que va a comunicar a todo el clero que de ahora en adelante las sagradas escrituras no se tendrán por válidas?

Papa: Además de hombre de Dios soy hombre de ciencia: no puedo destrozarse las tablas de calcular ni darle la espalda a los adelantos de la ciencia.

Inquisidor: De lo que se trata no es de tablas de calcular, Eminencia. Una terrible inquietud invade al mundo, y es la inquietud de sus mentes. El hombre ha empezado a dudar, a cuestionar. ¿Tendremos que fundar la sociedad humana en la duda y no en la fe?

¿Que pasaría si toda esa gente creyera solamente en su propia razón? Ese Galileo sabe muy bien que pasa cuando escribe sus libros en el lenguaje de los tejedores y los verduleros, en lugar de hacerlo en latín!! Y hasta querrán poner en práctica sus dudas cuando se trate de dar dinero para las colectas parroquiales!! ¿Permitirá usted que pase todo esto?

Papa: Pero Galileo es el científico más importante de Italia y no un charlatán. Dirán que la Iglesia es un sumidero de prejuicios! No, no lo toquen!!

Inquisidor: No será necesario pues le teme al dolor físico. A lo sumo le mostraremos los instrumentos de tortura y eso será suficiente. El señor Galileo sabe mucho de instrumentos...

ESCENA 6 [Galileo y Andrea]

.../// mientras tanto, en otro de los salones del palacio de la Inquisición y viendo la aglomeración de la gente en las calles, se informa que el Sr. Galileo se retractará públicamente ante la Santa Inquisición leyendo el texto de su abjuración a las 5 cuando suene la campana mayor de la catedral...///

Andrea: No lo creo, ¡resista Maestro! ...¡Están asesinando la verdad!... El Sol es el centro del Universo y está inmóvil en su lugar y la Tierra gira sobre sí misma... ¡Él fue quien nos enseñó todo esto! ¡Galileo no se retractará jamás!...

G.G: Yo, Galileo Galilei, maestro de matemáticas y física en Florencia, abjuro solemnemente lo que he enseñado, que el sol es el centro del universo y está inmóvil en su lugar, y que la Tierra no es el centro ni está inmóvil. Abjuro, abomino y maldigo con sincero corazón y fe no fingida todos estos errores y herejías, así como también otro error u opinión que se oponga a la Santa Iglesia.

Andrea (fuerte): Desdichado el país que no tiene héroes! No puedo mirarlo. ¡Que se vaya!...Borracho inmundo ¡Salvaste tu propio pellejo, eh!

G.G: No Andrea, incorrecto, ¡desdichado el país que necesita héroes!

ESCENA 7

.../// [Después de muchos años Andrea y Galileo se reencuentran. Galileo ha respetado las prohibiciones de la Iglesia y lleva una vida cómoda. Andrea lo visita camino a Holanda, donde realiza investigaciones científicas] ///...

Andrea: ¿Lamento molestarlo...cómo está señor? Esta noche salgo para Holanda y me han pedido que pase a visitarlo... Vengo a preguntarle como ha transcurrido estos años.... Dicen que desde que se retractó no ha publicado usted ninguna teoría científica.... Ya nos enteramos que la Iglesia está muy complacida con UD. Claro... como consecuencia de su abjuración hubo un retroceso en muchos países, que ha resultado ser muy conveniente y satisfactorio para la Iglesia.

G.G: ¿De veras? ¿Y qué hace Descartes en París?

Andrea: En cuanto se enteró de su retractación archivó su tratado sobre la naturaleza de la luz. Bueno señor, tengo que viajar toda la noche ¿me permite retirarme?

G.G: (*bajando la voz*) No se a que has venido Andrea: ¿a perturbarme?Desde que estoy aquí vivo y pienso con prudencia y.... Bueno, en realidad he vuelto a escribir.... He terminado los Discursos que a pesar de la prohibición de la Iglesia, mi vanidad me ha impedido destruir. Si los llevas a Holanda será bajo tu responsabilidad.

Andrea (*exaltado*): ¿Cómo? ¡Los “Discorsi”! [*Lee*] “*mi propósito es presentar una ciencia completamente nueva sobre un tema muy viejo, el movimiento*” Maestro ¡Esto fundará una nueva física!!!

G.G: Escóndelos en tu chaqueta.

Andrea: Y nosotros que pensábamos que usted había desertado de la ciencia!! Yo fui el que más habló en su contra. También en el campo de la ética nos lleva usted siglos, Maestro!! Se retractó porque le aterraba el dolor físico, pero su objetivo siempre fue ganar tiempo para seguir con la verdadera misión de la ciencia. El temor al sufrimiento es algo natural. A la ciencia no le importan las debilidades humanas!!

G.G: ¿A usted le parece que no? En mis horas libres he examinado mi caso y me pregunto cómo me juzgará el mundo de la ciencia del que ya no me considero miembro.

La ciencia comercia con un saber obtenido por la duda. Ahora bien, las autoridades se han ocupado de mantener a la mayoría del pueblo en una nebulosa de mentiras y supersticiones. Por eso nuestro nuevo arte de la duda cautivó a las multitudes. Entonces nos cubrieron de amenazas y sobornos que resultaron irresistibles para las almas débiles.

Pero acaso ¿podemos seguir negándonos al pueblo y al mismo tiempo seguir siendo hombres de ciencia? Mi opinión es que el único fin de la ciencia es aliviar la miseria de la existencia humana.

Yo tuve como hombre de ciencia un privilegio único: en mi tiempo la astronomía llegó a los mercados. Si yo no me hubiera retractado quizá los hombres de ciencia de todo el mundo habrían llegado al solemne compromiso de utilizar sus conocimientos solo en beneficio de la humanidad. Adiós Andrea, ten cuidado cuando atraveses la frontera con la verdad en el bolsillo. **FIN**

Adriana Fernández Vecchi: Adaptación de la obra homónima de Bertolt Brecht

CAPÍTULO III

RACIONALISMO

La corriente filosófica racionalista se desarrolló durante los siglos XVII y XVIII en Europa continental. Sobre la base del racionalismo tradicional que afirmaba que la razón era la única fuente del conocimiento puso el acento en las ciencias exactas, sobre todo en las matemáticas, la deducción, y el supuesto de la innatés de los principios lógico-matemáticos. El racionalismo consideró que el método de las ciencias exactas era el único que aseguraba la veracidad de las teorías.

El problema del método es propio de la modernidad, porque al cuestionar a la Escolástica que ponía como garantía y límite de la certeza a la revelación divina, se necesitaba encontrar un camino propio del conocimiento humano que sustituyera la autoridad de la Biblia, y que permitiera acceder en forma segura y progresiva al conocimiento de la naturaleza para construir la nueva ciencia.

El primero en formular la teoría racionalista fue René Descartes pero luego fue adoptada por otros filósofos, como el holandés Baruch Spinoza o el alemán Gottfried Wilhelm Leibniz, que aportaron nuevos desarrollos.

RENÉ DESCARTES

René Descartes, filósofo, científico y matemático, es considerado el iniciador de la filosofía moderna porque su pensamiento expresa y legitima la nueva concepción del hombre, de la naturaleza y del conocimiento. Nació el 31 de marzo de 1596 en La Haye, Touraine, (Francia) en una familia de la burguesía de toga. Estudió en la escuela jesuita de La Flèche y luego cursó Derecho en la Universidad de Poitiers donde se licenció en 1616, pero nunca ejerció la profesión. Dudando de la certeza de las afirmaciones de los distintos sistemas filosóficos que había conocido, resolvió viajar “*para hallar en mi mismo o en el gran libro del mundo.*” (Dis.Met, 1)⁴³ los principios que posibilitaran una ciencia indudable. En 1618 entró al servicio del príncipe de Orange y luego sirvió en otros ejércitos, pero su interés se centró en los problemas de las matemáticas y de la filosofía, a los que dedicó el resto de su vida.

⁴³ Las citas corresponden a: Descartes, R., *Discurso del Método* (1637) y *Meditaciones Metafísicas* (1647), Espasa Calpe, Madrid, 1970.

En 1628 se trasladó a Holanda, donde pudo desarrollar la mayoría de sus obras porque, a diferencia de Francia donde había conflictos y escasa tolerancia, las ciudades holandesas florecían gracias al comercio, los burgueses potenciaban las ciencias y la sociedad estaba en paz. En septiembre de 1649 la Reina Cristina de Suecia lo llamó a Estocolmo para recibir clases de filosofía, pero los rigores del invierno del norte le provocaron una neumonía que causó su muerte el 11 de febrero de 1650.

Aunque Descartes es ampliamente deudor de la filosofía anterior, tanto del pensamiento medieval como de las direcciones que se originaron en el Renacimiento, su preocupación central fue encontrar un fundamento inmovible del conocimiento que le permitiera fundar una nueva ciencia. Escribió numerosos textos científicos y filosóficos entre los que sobresalen *Discurso del Método* y *Meditaciones Metafísicas*, pero también desarrolló la geometría analítica y enunció la ley de refracción de la luz.

FILOSOFÍA

Descartes es el primer filósofo que escribe en francés, su lengua natal, y no en latín que era la lengua universal de la cultura:

“Y si escribo en francés, que es la lengua de mi país, en lugar de hacerlo en latín, que es el idioma empleado por mis preceptores, es porque espero que los que hagan uso de su pura razón natural, juzgarán mejor mis opiniones que los que sólo creen en los libros antiguos; y en cuanto a los que unen al buen sentido el estudio, únicos que deseo sean mis jueces, no serán seguramente tan parciales a favor del latín que se nieguen a oír mis razones por ir explicadas en lengua vulgar.” (Dis.Met, 7)

En este párrafo pone de manifiesto con el uso de su lengua natal el nuevo orden político de las naciones europeas pero, además, al decir: *con la pura razón* señala a la razón como el único árbitro para determinar la verdad y marca una crítica a la cultura anterior, no sólo a la medieval sino también a Aristóteles y a todo el pensamiento filosófico que le precedía, porque está indicando que el hombre puede alcanzar la verdad sin el auxilio de ninguna otra autoridad. Además, al establecer que serán mejores jueces quienes juzguen racionalmente y no con relación a los libros antiguos (la Biblia), postula la separación entre razón y fe, no porque sean antagónicas, sino porque la razón tiene su propio camino y éste es distinto al de la fe. Con Descartes el *sujeto pensante* deviene autónomo de todo contexto e influencia.

“El buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo... esta facultad de juzgar y distinguir lo verdadero de lo falso, es naturalmente igual en todos los hombres.”

(Dis.Met, 1)

La afirmación inicial del Discurso del Método se refiere a la razón o buen sentido. La razón como facultad de determinar la verdad o la falsedad es propia de los seres humanos y sus principios son compartidos por todos los hombres, por lo tanto, aunque se manifieste a través del sujeto cognoscente, es universal y autónoma. Es la razón, independientemente de toda otra influencia, la que da unidad a las ciencias y no el objeto a conocer (el mundo a explicar). La sabiduría humana, regida por la razón, es la que permanece una y la misma, así como la luz solar es una, aunque los objetos iluminados sean muchos. Descartes unifica el conocimiento en la unidad de la razón.

“No basta, en efecto, tener el ingenio bueno; lo principal es aplicarlo bien.”

(Dis.Met, 1)

Considera que si hasta ahora los hombres no han logrado construir una ciencia pese a poseer la razón, es porque no han encontrado la herramienta o el modo adecuado para utilizarla sin caer en el error, porque el acceso a la verdad depende de la corrección de su aplicación. El error, entonces, es el producto de la carencia de un orden o método para otorgar seguridad al conocimiento.

Descartes define al método como *un conjunto de reglas ciertas y fáciles* y lo va a plantear indicando el modo como él las utilizó para guiar su razón, o sea, su propia experiencia de ejercitar *el buen sentido* para no caer en el error. El descubrimiento de la verdad para este filósofo, es una obra personal, propia de la razón que vive y actúa en cada espíritu y que se despliega por la actividad del sujeto. Así ratifica desde la gnoseología el individualismo moderno.

“Esas largas series de trabadas razones muy plausibles y fáciles que los geómetras acostumbran a emplear para llegar a sus más difíciles demostraciones, habíanme dado ocasión de imaginar que todas las cosas de que el hombre puede adquirir conocimiento, se siguen unas a otras en igual manera.”(Dis.Met.2)

Especifica que las reglas que propone las adquirió procediendo racionalmente al indagar en aquellas ciencias cuya estructura corresponde a una ordenación racional, como las matemáticas. En efecto, el procedimiento matemático parte de algunos principios (axiomas) que se consideran verdaderos por su evidencia racional y que permiten demostrar en forma necesaria otras proposiciones siguiendo un *orden* correcto en la concatenación. El pensamiento matemático es para Descartes la manifestación más genuina de la inteligencia humana, de modo que supone que su método permitirá llegar al centro de la actividad intelectual de la que surgen todas las ciencias.

De las matemáticas extrae dos formas de conocer: la intuición y la deducción. La *intuición* es la captación intelectual directa e inmediata de ciertas verdades que resultan evidentes porque su negación sería contradictoria para la razón (como los axiomas matemáticos y los principios lógicos). La *deducción*, en cambio, es mediata, corresponde a la demostración de una verdad como consecuencia de otra de la que se tiene certeza, (como la demostración de un teorema sobre la base de la consistencia lógica de la hipótesis con algún axioma). El método propuesto por Descartes, entonces, no sólo se refiere a la manera de dirigir la inteligencia para describir los fenómenos de la naturaleza sino que también permite conocer a la razón en sí misma a través de las condiciones de su funcionamiento.

En *Discurso del Método* propone cuatro reglas o preceptos:

- *“Fue el primero, no admitir como verdadera cosa alguna, como no supiese con evidencia que lo es; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda.*
- *El segundo, dividir cada una de las dificultades que examinare, en cuantas partes fuese posible y en cuantas requiriese su mejor solución.*
- *El tercero, conducir ordenadamente mis pensamientos, empezando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ir ascendiendo poco a poco, gradualmente, hasta el conocimiento de los más compuestos, e incluso suponiendo un orden entre los que no se preceden naturalmente.*
- *Hacer en todos unos recuentos tan integrales y unas revisiones tan generales, que llegase a estar seguro de no omitir nada.”(Dis. Met.1)*

La primera regla impone *la evidencia* como *criterio de verdad*. Una afirmación es evidente cuando el *espíritu* la aprehende como verdadera en forma inmediata y directa porque su justificación no requiere de la deducción ni de ninguna otra operación del pensamiento. Se trata de una visión inmediata de la razón, o sea de una *intuición*, ya que es en este mirar no sensorial sino puro de la razón donde el objeto está inmediatamente presente ante la inteligencia. *Un conocimiento, entonces, es evidente cuando su verdad es captada en forma inmediata por la razón de manera tal que no haya ninguna posibilidad de duda acerca de su certeza porque su negación implicaría una contradicción*. Por ejemplo, la afirmación *el todo es mayor que las partes* se manifiesta como indudablemente verdadera de un modo directo e inmediato, porque negarla sería contradictorio para la razón. La evidencia como criterio de verdad no admite que haya gradación entre certeza absoluta y error, lo que implica la negación del conocimiento probable o conjetural.

La segunda parte de esta regla enuncia ciertos preceptos a tener en cuenta para acceder a una evidencia racional: hay que *evitar la precipitación*, es decir, no admitir nada como verdadero antes de haber demostrado su certeza; además, *evitar la prevención*, o sea, la aceptación sin cuestionamiento de aquellas afirmaciones que por tradición son admitidas como verdaderas. Esta consideración sobre los 'prejuicios' pone entre paréntesis los conocimientos anteriores y niega explícitamente la validez del principio de autoridad (ya sea de Aristóteles o de la Biblia) como criterio de verdad.

La tercera parte de la primera regla exige que no se acepten como verdaderos aquellos juicios que no se presenten en *forma clara y distinta*. Una idea es *clara* cuando está inmediatamente presente y manifiesta a un espíritu atento, esto es, cuando puede ser identificada entre las demás ideas. Por ejemplo, cuando se siente un dolor la idea de dolor es clara, pero cuando se la recuerda es vaga u oscura. Una idea es *distinta* si, además de estar presente, es precisa y diferente de todas las otras; es una idea perfectamente delimitada que sólo contiene lo que le pertenece y sus partes se pueden separar y definir con exactitud y precisión por lo que será factible determinar sus causas. No es confusa. Por ejemplo, la idea de '*triángulo como figura de tres lados que se cortan entre sí*' es precisa, delimitada y no se confunde con otra. Pero si sólo se afirmara '*el triángulo es una figura*' se tendría una idea clara de lo que es - una figura - pero no *distinta* porque no especifica con precisión como es la misma. Tomando el ejemplo del dolor que es una idea *clara*, no se puede precisar con exactitud ni la magnitud ni la causa, por lo tanto no es *distinta*.⁴⁴ La distinción implica la claridad pero no a la inversa. El conocimiento verdadero corresponde a ideas claras y distintas, porque sólo reuniendo ambas propiedades puede ser *indudable*. El respeto y cumplimiento de estos requisitos garantizan la evidencia racional.

La segunda regla se refiere al *análisis*. Propone que cualquier cuestión compleja sea dividida en partes hasta llegar a elementos o principios simples que puedan ser captados con evidencia. Por ejemplo, para comprender el funcionamiento de una máquina (ya sea un molino o el cuerpo humano) es necesario descomponerla en cada una de sus piezas o miembros y diferenciar sus funciones.

La tercera regla se refiere a la *síntesis*, esto es, al reordenamiento a partir de las partes más simples ya conocidas en forma clara y distinta, a las más complejas, a fin de establecer las relaciones o vinculaciones internas que conforman los sistemas, y de esta manera llegar a la comprensión del conjunto. Esta regla sigue el ordenamiento

⁴⁴ "Una idea es clara, en cuanto presente y manifiesta a nuestro espíritu; distinta en cuanto tan precisa y separada de toda otra idea que no contiene en sí sino aquello que se da con la máxima claridad." Lamanna, E., *Historia de la Filosofía*, tomo III, Buenos Aires, Hachette, 1964, p. 65

geométrico. En el ejemplo dado sería el conocimiento del funcionamiento de la máquina en función de las relaciones y vinculaciones de sus piezas.

La última regla se refiere a la *enumeración y revisión* efectuada sobre todo lo actuado para controlar que el ordenamiento y el proceso racional hayan sido correcta e integralmente realizados.

Sobre la base de estas reglas se desarrollará la reflexión cartesiana. Según lo exige la primera regla utilizará la *duda* como método para llegar a un principio evidente desde donde pueda fundarse la ciencia. La duda cartesiana no es el mero sentimiento de vacilación sino que conlleva ciertas características referidas a la posibilidad de ser utilizada gnoseológicamente:

- Es una duda *metódica* porque se aplica con un orden determinado para poner a prueba la verdad de los conocimientos.
- Es una duda *provisoria* porque no supone la imposibilidad del conocimiento como los escépticos, sino que la emplea con el fin de llegar a una afirmación indubitable.
- Es *universal* porque de este examen no exceptúa ningún conocimiento.
- Y finalmente es *radical o hiperbólica*, porque no acepta como verdadero ningún enunciado que presente la menor posibilidad de duda.

“Y puesto que la ruina de los cimientos arrastra necesariamente consigo la del edificio todo, bastará que dirija primero mis ataques contra los principios sobre los que descansaban todas mis opiniones antiguas. (...) Todo lo que he tenido hasta hoy por más verdadero y seguro, lo he aprendido de los sentidos o por los sentidos; ahora bien: he experimentado varias veces que los sentidos son engañosos, y es prudente no fiarse nunca por completo de quienes nos han engañado una vez. (...) ¿Puedo razonablemente dudar que estoy aquí, sentado junto al fuego, vestido con una bata, teniendo este papel en la mano? (...) Sin embargo, cuantas veces me ha sucedido soñar de noche que estaba en este mismo sitio, vestido y sentado junto al fuego, estando en realidad desnudo y metido en la cama.” (Med. Met. 1)

La duda le posibilitará llegar a lo indudable y para ello pondrá bajo análisis crítico a todo el conocimiento, pero como analizar cada uno sería una tarea inacabable, propone efectuarlo sobre sus bases: la sensibilidad y la razón.

Inicia su análisis con el *conocimiento sensible* que para la tradición escolástica es el punto de partida del conocimiento. Pero constata que muchas percepciones son engañosas, por ejemplo, si se pone un palo en el agua, se lo verá doblado y esto es falso. Como queda manifiesto en este ejemplo los sentidos confunden y llevan al error, de lo que se infiere que no es improbable que suceda lo mismo en otros casos.

Por lo tanto, toda idea originada en los *sentidos externos* es dudosa. También echa por tierra la certeza de los *sentidos internos* que nos dan cuenta de nosotros mismos, porque muy a menudo es difícil distinguir si una situación ha sido vivida o soñada. Evidentemente, en muchos casos no hay indicios ciertos para discernir si algunos estados o pensamientos ocurrieron en el sueño o en la vigilia, esto es, si son reales o fantasiosos, y si se aplica la duda ante la menor posibilidad de error, también quedan descartadas las ideas originadas en los sentidos internos. En consecuencia, todo conocimiento que provenga de los sentidos es dudoso.

Sin embargo, pareciera que ciertos conocimientos son evidentes, pues “*tanto dormidos como despiertos $2+4=6$* ”. Esta afirmación matemática indicaría que el conocimiento racional es el fundamento cierto que está buscando, pero antes de aceptar este supuesto, analizará si es indudable. Para ponerlo a prueba apela al argumento del *Genio maligno*.

“Supondré, pues, no que Dios, que es la bondad suma y la fuente suprema de la verdad, me engaña, sino que cierto genio o espíritu maligno, no menos astuto y burlador que poderoso, ha puesto su industria toda en engañarme.” (Med. Met. 1)

Esta argumentación implica la posibilidad de que la facultad racional humana sea imperfecta, o sea, que ciertas afirmaciones que parecen evidentes no lo sean, o bien que no sea adecuada para describir la realidad. Por ejemplo, que los principios lógicos y matemáticos que parecen aptos para explicar los fenómenos de la naturaleza, sean inadecuados o que la razón humana resulte insuficiente para percibir el error. No es que Descartes crea en un genio maligno y menos que Dios lo engañe, sino que su duda debe llegar hasta las últimas consecuencias (por eso se la considera hiperbólica) a fin de encontrar un punto de partida para el conocimiento que sea absolutamente indudable. Es el cuestionamiento máximo, el último extremo al que puede llegar la duda. Y esto es así porque trata de encontrar una verdad que resista a todo planteo y que sirva de fundamento para renovar el edificio de las ciencias.

Este razonamiento es también la síntesis del escepticismo porque presenta la imposibilidad de aprehender el universo, ya sea porque la realidad no responde a las leyes lógicas o porque la razón misma es incapaz de alcanzar la verdad. De hecho, a través de su duda metódica ha negado la certeza de todo el conocimiento, tanto de las ideas originadas en los sentidos como en la razón, y, en consecuencia, todo el contenido de su pensamiento es dudoso. Sin embargo, continúa su análisis:

“Ya estoy persuadido de que no hay nada en el mundo, ni cielos ni tierra, ni espíritus, ni cuerpos; ¿estaré, pues, persuadido también de que yo no soy? Ni mucho menos, si he llegado a persuadirme de algo o solamente si he pensado alguna cosa, es sin duda porque yo era. Pero hay cierto burlador poderoso y astuto que dedica su

astucia a engañarme siempre. No cabe duda alguna de que yo soy, puesto que me engaña y por mucho que me engañe nunca conseguirá que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo. (...) La proposición yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera, mientras la estoy pronunciando o concibiendo en mi espíritu. (...) Yo soy, existo, esto es cierto; pero ¿cuánto tiempo?. Todo el tiempo que dure mi pensar. (...) Ya no soy, pues, hablando con precisión, sino una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón.” (Med. Met. 2)

*“Pero advertí luego que, queriendo yo pensar que todo es falso, era necesario que yo que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: yo pienso, luego soy, (**cogito, ergo sum**), era tan firme y segura. (...) juzgué que podía recibirla como el primer principio de la filosofía que andaba buscando.”(Dis.Met.4)*

Su razonamiento lo lleva a una afirmación indudable: la de su propia existencia como *yo pensante*. Efectivamente, si alguien piensa que es engañado, debe existir como sujeto pensante para tener esta idea. La primera verdad se refiere a la existencia de su yo en tanto *ser pensante* porque aunque puede dudar del contenido de todos sus pensamientos, no puede dudar de su existencia como sustancia espiritual o pensante: *Cogito, ergo sum (pienso, luego existo)*.⁴⁵

El *cogito* abarca toda la actividad psíquica consciente y postula la independencia de la existencia del alma respecto de la existencia del cuerpo que, sobre la base del método seguido, continúa siendo dudosa porque no hay conocimiento directo de él sino tan sólo de las vivencias (sensaciones, dolores etc.) que no son más que manifestaciones del pensamiento.

El dualismo materia-espíritu, alma-cuerpo es plasmado por el *cogito* cartesiano en la separación ‘sujeto que conoce’ y ‘objeto conocido’. O sea que el objeto pensado es independiente del sujeto pensante que emite el enunciado.⁴⁶ Esta escisión impide que pueda trasladarse la necesidad de la consecuencia de la existencia a otras actividades. Por ejemplo, no se puede decir ‘si camino, existo’ porque son dos planos: ‘yo camino’ es un sujeto del enunciado y ‘yo pienso’ es el sujeto de la enunciación, y lo único que se puede captar con certeza y en forma inmediata es ‘pienso que camino’.

Sin embargo, como la afirmación *pienso, luego existo* es una verdad indudable se convertirá en el punto de partida seguro para el conocimiento. Esta verdad no se

⁴⁵ “Lo característico del ‘cogito’ es que me da una realidad implicada en la misma idea que yo tengo de ella. Me ofrece una garantía absoluta de verdad y una forma típica de certeza, en cuanto en él nada intermedio hay entre lo que conoce y lo que es conocido; el ser está inmediatamente presente ante sí mismo.” Lamanna, Ob. Cit. p. 65.

⁴⁶ “En primer lugar el *cogito* quiere decir que todo enunciado es la producción de un sujeto, y en segundo lugar, que todo enunciado separa al sujeto que lo produce.” Deleuze, Gilles, *Derrames*, Buenos Aire, Ed. Captus, 2010, p.181

obtiene de una demostración, no se deduce de un juicio general como '*Todos los que piensan existen, yo pienso, por lo tanto existo*', sino que su verdad se capta en una intuición intelectual inmediata. En el mismo acto se aprehende el pensamiento y la realidad del sujeto pensante.

No obstante, si bien la existencia del yo pensante es evidente, la veracidad de los contenidos de la conciencia está aún puesta en duda, porque la realidad y existencia del mundo material que se capta con los sentidos externos o internos, no ha soportado el análisis de la duda. Descartes está encerrado en su primera afirmación verdadera: sabe que si piensa existe como *yo pensante*, pero necesita encontrar un fundamento que le asegure la validez de sus pensamientos destruidos por la duda y el genio maligno para justificar la nueva ciencia.

Continúa examinando la primera verdad, su *yo pensante*, y la posibilidad del contenido de su conciencia o sea, de sus ideas:

“¿Qué soy, pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y también imagina y siente.” (Med. Met. 2)

“Entre mis pensamientos unos son como las imágenes de las cosas y sólo a éstos conviene propiamente el nombre de idea: como cuando me represento un hombre, una quimera, un ángel o el mismo Dios. Otros tienen algunas otras formas: como cuando quiero, temo, afirmo, niego, pues si bien concibo entonces alguna cosa como tema de la acción de mi espíritu, también añado alguna otra cosa, mediante esta acción, a la idea que tengo de aquella; y de este género de pensamiento son unos llamados voluntades o afecciones, y otros juicios.” (Med. Met. 3)

Descarte toma *idea* como *representación* o *imagen mental* de algo y no como un modelo externo, como en Platón o la filosofía medieval.⁴⁷ El contenido de la conciencia, las ideas, deben, entonces, haber sido *producidas* por algo o alguien, deben tener una causa, porque lógicamente de la nada, nada sale.

Al analizar el contenido de la conciencia encuentra que algunas ideas parecen provenir del exterior mediante la percepción sensible, como las ideas de *áspero* o de *armadura*, que se denominan *adventicias*; otras son fabricadas por la imaginación como las de *unicornio* o *sirena* y se pueden llamar *ficticias*, y finalmente hay un tercer grupo que no proviene de los sentidos ni de la imaginación pero que, sin embargo, se

⁴⁷ Para Platón las Ideas eran objetos eternos e independientes que podían ser contempladas. A partir de San Agustín y la Patrística la noción de 'idea' sigue significando 'modelo' pero las ideas no son independientes sino que se encuentran en el pensamiento divino. Luego, conserva su significación como modelo pero se extiende a la mente humana, hasta que finalmente se amplía a cualquier pensamiento, pierde su asociación con un modelo y queda sólo como una representación de algo.

encuentran en el alma: tal como la idea de un ser perfecto que denominamos Dios o los principios racionales, como el de contradicción o el de igualdad.

Descartes analiza si estas últimas ideas pueden ser producidas por el sujeto como las adventicias y ficticias y llega a la conclusión de que esto es imposible:

“Es cosa manifiesta, por luz natural, que debe haber por menos tanta realidad en la causa eficiente y total como en el efecto, pues, ¿de dónde puede el efecto sacar su realidad sino de la causa? Y ¿cómo podría esta causa comunicársela, si no la tuviera en sí misma?” (Med. Met. 3)

La idea de Dios debe haber sido producida por algo o alguien, pero el hombre, ser imperfecto (ya que duda e ignora muchas cosas) no puede ser causa de la idea de un ser perfecto porque no puede haber en el efecto más realidad que en la causa o, dicho de otra manera, el efecto no puede ser superior a la causa.⁴⁸ Por lo tanto, esta idea no pudo ser producida por el hombre, sino que debió ser causada por alguien perfecto, o sea por Dios mismo. Si no es producida por el hombre es una idea *innata*, dada por Dios desde el nacimiento y que forma parte de la constitución misma de la naturaleza humana. De esta afirmación deduce lógicamente la existencia de Dios porque, si Dios produce la idea de un ser perfecto, necesariamente debe existir. Y para confirmarlo agrega que la idea misma de perfección implica la existencia, tanto como la idea de triángulo supone tres ángulos.⁴⁹

De esta demostración de la existencia de Dios, que pone en el sujeto pensante ciertas ideas como la de Su existencia, deduce que es el creador de todo lo que existe. Dios ha creado el mundo y el hombre, al que le ha dado una razón mediante la cual conoce. Aunque la facultad racional como forma adecuada de acceder al conocimiento verdadero había sido puesta en duda por la hipótesis del genio maligno, la demostración de la existencia de Dios permitirá refutarla:

“Primero, es imposible que me engañe Dios nunca, puesto que en el engaño y en el fraude hay una especie de imperfección; y aunque parezca que poder burlar es señal de sutileza o potencia, sin embargo, querer burlar es, sin duda alguna, un signo de debilidad o malicia, por lo cual no puede estar en Dios. Reconozco, además, por propia experiencia, que hay en mi cierta facultad de juzgar o discernir lo verdadero de lo falso, que sin duda he recibido de Dios, como todo lo que hay en mi y yo poseo; y puesto que es imposible que Dios quiera engañarme, es también cierto que

⁴⁸ Esta afirmación corresponde a una regla lógica, o sea, a un principio racional aplicado a la causalidad. A modo de ejemplo, es evidente que si se trasvasa agua de un recipiente a otro no puede haber más agua en el segundo que en el primero.

⁴⁹ La demostración cartesiana de la existencia de Dios se denomina *argumento ontológico* pero su validez será cuestionada por Kant.

no me ha dado tal facultad para que me conduzca al error, si uso bien de ella.”

(Med. Met. 4)

Si Dios es perfecto, es necesariamente veraz, en consecuencia, como ha creado al hombre con la facultad racional y le ha dado los principios lógicos y matemáticos, quiere decir que esta razón y estas ideas son los instrumentos válidos para el conocimiento. Esta afirmación descarta el argumento del genio maligno y se constituye en la garantía del conocimiento racional.

Los principios racionales son ideas independientes de la experiencia o de la imaginación, de modo que también son *innatas* porque son exclusivas de la razón y están en ella desde el nacimiento, desde que Dios mismo las colocó. Dios es la prueba de la validez de los principios racionales y, a su vez, garantía de la razón como único camino para llegar a un conocimiento real y verdadero; además, es legítimo deducir que las leyes que rigen el pensamiento sean también las leyes del universo, pues Dios, al ser perfecto, no puede crear al hombre con una facultad de conocimiento que no se corresponda con la realidad.⁵⁰

Descartes prueba la existencia de Dios con argumentos lógicos y no teológicos ni vitales; la duda no lo lleva a Dios para afirmarlo como fuente necesaria del hombre, como lo hiciera San Agustín, sino como garantía de la razón y del valor de verdad de los principios racionales. Su objetivo no es teológico sino epistemológico pues le permite garantizar que la naturaleza está regida por leyes lógicas y matemáticas acordes a los principios racionales. Sólo la razón, el sujeto pensante, puede describir la realidad de un modo indudable, esto es, acceder a un conocimiento verdadero y real.

Aceptada la sustancia pensante, *yo o alma*, que solamente es conciencia, o sea, pura realidad psíquica, que no ocupa lugar en el espacio y por consiguiente tampoco es divisible en partes simples, y demostrada la existencia de Dios, que valida la razón del sujeto pensante, queda por analizar la posibilidad del conocimiento de la realidad material:

“Y en lo que toca a las ideas de las cosas corporales, no reconozco en ellas nada tan grande y excelente que no me parezca poder provenir de mi mismo, pues si las considero de cerca y las examino, como hice ayer con la cera, encuentro que no se dan en ellas sino poquísimas cosas que yo conciba clara y distintamente, y son a saber: la magnitud, o sea la extensión en longitud, anchura y profundidad; la figura que resulta de la determinación de esa extensión; la situación que los cuerpos, con

⁵⁰ El argumento cartesiano es un ejemplo de ‘círculo vicioso’: la verdad de las ideas que concebimos con claridad y distinción la garantiza la existencia de Dios, y la existencia de Dios está garantizada porque lo concebimos con claridad y distinción.

diferentes figuras, mantienen entre sí; y el movimiento o cambio de esa situación, pudiendo añadirse la sustancia, la duración y el número. En cuanto a las demás cosas, luz, colores, sonidos, olores, sabores, calor, frío y otras cualidades que caen bajo el tacto, hállanse en mi pensamiento tan oscuras y confusas, que hasta ignoro si son verdaderas o falsas, es decir, si las ideas que concibo de esas cualidades son efectivamente las ideas de cosas reales o si no me representan más que unos quiméricos seres que no pueden existir.” (Med. Met. 3)

Por el proceso de la duda la única verdad irrefutable es la del sujeto como ser pensante, mientras que todo lo proveniente de los sentidos carece de evidencia; no obstante, existe la posibilidad de un conocimiento claro y distinto si se observan las reglas dadas por los principios racionales que debido a su origen, son verdaderas. La razón es la única vía para arribar a un conocimiento verdadero. De lo que se desprende que *sólo se pueda concebir como real lo que sea cognoscible racionalmente*, porque el pensamiento es quien lo determina. De las imágenes de las sensaciones como el color o las emociones (cualidades secundarias), que tiene la conciencia de la realidad exterior material, incluyendo al propio cuerpo, se puede tener una idea clara, pero no distinta, como se puso de manifiesto en el análisis de la primera regla del método; sin embargo, los aspectos cuantitativos de los cuerpos como medidas y magnitudes (cualidades primarias) pueden ser conocidos por la razón de una forma clara y distinta. De modo que del mundo externo el único atributo cognoscible racionalmente, y por lo tanto real, es lo mensurable, (la forma, dimensiones, magnitudes y pesos que pueden ser comprendidos matemáticamente).

Como suponer a la materia sin dimensiones es contradictorio, se infiere que el atributo que la define es la extensión, de allí que caracterice y defina al mundo material como *sustancia extensa*. Y si los cuerpos están determinados sustancialmente como extensos, sus relaciones o sus modos de organización serán mensurables de un modo exacto y necesario y sus resultados claros y distintos. La nueva ciencia aplicará para la comprensión de la realidad los principios lógico-matemáticos (avalados por Dios) sobre la base del método hipotético deductivo. La Física cartesiana, entonces, es geometría. De esta forma el mundo se torna en una enorme máquina con movimientos regulados y medibles, donde los cuerpos se diferenciarán entre sí solamente por los distintos modos de extensión o velocidad.⁵¹

Por otra parte, está el *yo pensante* que sabe que duda, imagina y siente, pero los sentimientos, si bien pueden ser claros, no son distintos, o sea, no cumplen con los preceptos de la evidencia; las relaciones que se dan entre ellos no son mensurables ni tienen coherencia lógica, por lo tanto, no pueden ser conocidos. La sustancia

⁵¹ Esta concepción se denomina *mecanicismo*.

pensante, entonces, difiere de la extensa porque su esencia es el pensamiento y no la extensión, y sus modos son procesos secundarios como percepción, voluntad, etc.

La relación gnoseológica *sujeto-objeto* se divide claramente: hay un sujeto que conoce y un objeto que se le opone que debe ser conocido. Pero sólo el sujeto puede determinar la verdad y realidad del objeto.

A partir de Descartes la realidad se escinde en dos. Por una parte está el mundo corpóreo, concebido como una máquina en movimiento, donde la luz, el calor o el peso no son sustancias sino efectos del movimiento. Su funcionamiento, incluyendo la vida orgánica, puede ser conocido con exactitud y necesidad ateniéndose a las leyes racionales. Frente a la realidad material, extensa y sujeta al determinismo legal de la naturaleza, se encuentra la sustancia pensante que es espiritual, inextensa y libre. Ambas realidades se excluyen recíprocamente porque el mundo material no admite la acción de ninguna naturaleza espiritual pues sigue necesariamente la regularidad mecánica de sus movimientos, y el mundo espiritual, libre y carente de extensión, no responde a una legalidad mecánica ni puede ser conocido racionalmente.

La realidad extensa, material y cuantificable, marca el camino y delimita el ámbito de la nueva ciencia, que de a poco se separará de la filosofía porque ésta no dejará de reflexionar sobre el hombre, ese sujeto que puede conocer pero no puede conocerse.

Esta escisión, que niega validez y realidad a lo que no se ajusta a la captación exacta y necesaria, no sólo modificará la concepción del conocimiento sino también los valores humanos y sociales ya que tanto en la axiología como en la ciencia y la cultura la realidad extensa material irá reemplazando a la realidad espiritual.

Descartes sienta las bases de la nueva ciencia pero algunos supuestos y problemas serán cuestionados por el pensamiento ulterior. Por ejemplo, si naturaleza y hombre, sujeto y objeto del conocimiento quedan separados, ¿cómo vincularlos?. Los filósofos posteriores tratarán de buscar una respuesta.

CAPÍTULO IV

EMPIRISMO

JOHN LOCKE

John Locke, (1632- 1704), es considerado uno de los filósofos más importantes de Inglaterra, se ha dicho de él que es el filósofo de la cordura, de la medida y del buen sentido. Fue contemporáneo de Newton, Leibniz y Hobbes en una época de crisis signada por las luchas religiosas y políticas entre la monarquía absolutista y el régimen parlamentario liberal. También fue la época en que las ciencias naturales, de las que formó parte como médico y fisiólogo, comenzaron a desarrollarse. Su pensamiento se aboca fundamentalmente a dos temas: establecer los principios de una nueva política, y determinar el fundamento del conocimiento. En *Dos tratados sobre el gobierno civil* formula, sobre la base de la reflexión de su actividad política, los principios del liberalismo y de la concepción del estado moderno. Y en *Ensayo sobre el entendimiento humano*, considerado el primer desarrollo de una teoría del conocimiento, examina el intelecto como un objeto, a fin de determinar su constitución, alcances, límites y los objetivos a los que puede aplicarse.

La filosofía de Descartes parte del *yo pensante*, de la conciencia del individuo. Es el sujeto racional el que unifica y funda el conocimiento real y no los objetos, estableciendo así una escisión entre el individuo y el mundo, entre el sujeto y el objeto. Esta separación constituirá un problema al que los filósofos posteriores se abocarán tratando de fundamentar la objetividad del conocimiento y la realidad del mundo exterior, esto es, encontrar la conexión entre el objeto y el sujeto, entre el mundo y el yo y entre el todo y el individuo.

Las respuestas más importantes provienen del empirismo. El empirismo nace y se constituye como oposición al racionalismo. Todo el siglo XVII se caracteriza por una constante lucha entre ambas corrientes (no sólo filosófica sino también científica y aún artística) que se ha ubicado como disputa entre islas y continente ya que los principales expositores del racionalismo fueron franceses y alemanes (Descartes y Leibniz) mientras que los del empirismo fueron de Inglaterra (Locke), Escocia (Hume) e Irlanda (Berkeley).

FILOSOFIA

En *Ensayo sobre el Entendimiento Humano* Locke va a desarrollar argumentos que convalidan el supuesto empirista de que todo conocimiento parte de la experiencia. Si bien en muchas de sus afirmaciones se encuentran influencias tanto de Descartes como del pensamiento anterior, va a plasmar los conceptos que permitirán el desarrollo del empirismo posterior.

“¿Cómo se encuentran, pues las ideas en el intelecto? ¿Cuál es el proceso de su formación? Indagar la génesis psicológica de todas nuestras ideas es la investigación que nos permitirá después llegar a establecer cuales son las ideas verdaderas.” (Int., II, 1)⁵²

Comienza su obra preguntándose cómo se originan las ideas. Su método para determinarlo será la *observación* de la actividad intelectual. Esta observación la realiza sin presupuestos metafísicos, o sea que es *psicológica e histórica*.

Locke afirma que en la conciencia sólo se encuentran *ideas*, entendidas como *“aquello en que la mente se ocupa mientras está pensando.”* Las *ideas* son todo lo que piensa el hombre y componen el contenido de la conciencia, como las representaciones de extensión, tristeza, dureza, mesa, o día de sol.⁵³

Las ideas o modos de la conciencia son *representaciones de objetos*, por lo tanto la actividad cognoscitiva - que siempre se desarrolla con el pensamiento - no se efectúa sobre las cosas mismas sino sobre la representación que de ellas tiene la conciencia. De lo que se infiere que el conocimiento del mundo es *mediato*, porque el pensamiento sólo es inmediato con relación a su propio contenido. En este sentido coincide con Descartes, pero se opone con referencia al origen de las ideas.

“[Si las ideas fueran innatas]¿qué necesidad tendrían las propuestas a fin de obtener su asentimiento, cuando si se encuentran en el entendimiento por una impresión natural y originaria tendrían que conocerse desde antes?.” (Libro I, 1,21)

“Los idiotas no llegan a pensar nunca [los principios racionales], los niños acceden tarde y a través de procedimientos dirigidos y arduos, y los salvajes⁵⁴ no pueden razonar.”(Libro I, 2,24)

Locke niega la existencia de las ideas innatas, tanto desde una perspectiva ética y política - ya que afirmar que una idea es necesaria y tiene una certeza indudable, es fundamentar el absolutismo - como desde una perspectiva gnoseológica, porque si el

⁵² Las citas de J. Locke, corresponden a *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Ed. Nacional, Madrid, 1980.

⁵³ Locke establece una identidad entre *idea* y *tener conciencia de ella*, es decir, que supone que los contenidos del pensamiento son todos identificables. Recién el psicoanálisis demostrará, dos siglos después, la existencia de ideas inconscientes.

⁵⁴ Esta referencia a los salvajes corresponde a los habitantes de las tierras recientemente conocidas, como América, y sustentan sus ideas políticas respecto al derecho de apropiación europeo.

innatismo fuese cierto, todos los hombres tendrían desde su nacimiento conciencia de estas ideas y no requerirían su aprendizaje. Pero no es así, la experiencia muestra que los principios básicos del pensamiento racional, como el de identidad, de contradicción o los axiomas matemáticos, no son conocidos espontáneamente por todos sino que requieren de la explicación y el aprendizaje, y aún así no siempre llegan a ser entendidos. Si fueran innatas, no sería necesario su aprendizaje.

“¿Se puede pensar que las ideas que los hombres tienen acerca de Dios son los caracteres y signos propios de Él, grabados en las mentes humanas por su propio dedo, cuando observamos que, en el mismo país, bajo uno y el mismo nombre, las personas tienen ideas y concepciones de Él que son muy distintas e incluso contradictorias e incongruentes? El hecho de que coincidan en cuanto a un nombre o sonido, difícilmente prueba que la noción acerca de Él sea innata.”(Libro I,3,14)

Por otro lado los principios morales que se basan en la idea de Dios, innata para el cartesianismo, tendrían que ser comunes e iguales en todas las épocas históricas, pero la experiencia muestra que no es así, ni siquiera la concepción de Dios es la misma sino que depende de las culturas y las épocas; es tan dispar, dice, que en algunos casos lo único que tienen en común es el nombre.

Aunque estas ideas se manifiesten como evidentes, no implica que sean innatas, porque para poder afirmarlas es necesario que la mente se ocupe de ellas y trate de demostrarlas.

“En la experiencia se funda todo nuestro conocimiento, y de ella derivan en última instancia. Nuestra observación, aplicada a los objetos sensibles externos o a las operaciones internas de la mente que percibimos y sometemos a la reflexión, es la que proporciona a nuestro entender todos los materiales para pensar.”(Libro II, 1,1)

Para tener ideas hace falta un material que esté representado en ellas pero ¿donde se originan los contenidos de la conciencia? Como se descartaron las ideas innatas, sólo es dado por la *experiencia sensible* y nada más que por ella. La percepción es el único origen de las ideas. En consecuencia toda idea es una *formación* del hombre, porque no proviene de algo que la trascienda, sino de su actividad sensible. La formación de las ideas originadas en la experiencia tiene dos vertientes: la primera es la *sensación*, obtenida por los órganos sensoriales externos, que permite el contacto con el mundo; a través de ella se perciben las cualidades sensibles de los objetos, como el color, el olor o la forma. El sujeto no puede evadirse de las impresiones de los objetos sensibles, por ejemplo, de sentir el ruido de la calle o el frío del viento, y en este sentido es *pasivo*; pero son estas sensaciones que recibe desde el nacimiento, las que le darán las representaciones sin las cuales no podría

tener ideas ni formarse una imagen del mundo. Esta es la fuente primaria, base de todo el desarrollo de la conciencia y corresponde al *sentido externo*.

La segunda es fruto de las operaciones de la mente, o sea de la *reflexión* por la que se captan las *sensaciones internas* como gozar, dudar o sufrir. La reflexión permite adquirir las ideas o representaciones de los diversos modos de ser o de comportamientos del alma. Locke no se refiere al acto mismo de replegarse de la conciencia (como el proceso de interioridad de San Agustín) sino a la posibilidad de *reflejar* los actos y estados del alma para obtener una representación. Esta actividad es común a todos los hombres y la denomina *sentido interno*.

Toda idea, por representar los objetos físicos del mundo externo o el mundo interno de la conciencia, funciona como *signo* de potencias de las cosas mismas, o sea, es la imagen de otra cosa distinta de sí. El intelecto por sí mismo no puede tener ideas ni crearlas, sino que depende de la percepción dada por el sentido interno o externo. El intelecto, dice Locke es como *una hoja de papel en blanco*, una *Tabula rasa*, que recién recibirá sus caracteres de la experiencia sensible; previo a la misma el alma no posee ninguna representación o idea ni tampoco ningún objeto pensado o pensable, porque no puede obtener una idea por la pura reflexión si no hay ningún material sobre el cual pensar. De allí que la sensación sea el único origen del conocimiento.

“Aun cuando las cualidades que afectan a nuestros sentidos están en las cosas mismas tan unidas y mezcladas que no hay separación o distancia entre ellas, sin embargo es muy sencillo que las ideas que estas propiedades producen en la mente les lleguen por los sentidos simples y sin mezcla. ... Y nada es más llano para el hombre que las percepciones claras y distintas que tiene de esas ideas simples.”(Libro II, 2, 1/23)

Locke analiza el contenido del pensamiento y clasifica a las ideas, en *simples* y *complejas*:

Las *ideas simples* son aquellas que no se pueden dividir y se perciben en forma clara y distinta, como la blancura, la acidez o el dolor; no son reales en el sentido que representen algo que existe concretamente en los objetos sino, *“signos con los que nosotros podemos conocer y distinguir los objetos que nos circundan.”* (Libro II, 2, 17) Aunque en general los objetos que afectan a los sentidos presentan cualidades mezcladas en la conciencia (en el pájaro se ve al mismo tiempo el color y el movimiento, o se nota en el mármol la rigidez y la blancura) pero corresponden a representaciones separadas, obtenidas a través de distintos sentidos. Las ideas simples son los elementos constitutivos de las cosas que el intelecto recibe pasivamente, los *átomos* del pensamiento de los que puede tener una comprensión

clara y distinta. Pero la claridad y distinción para Locke no está dada por la razón sino por la sensación, ya que cada sentido distingue las sensaciones simples que puede percibir: el oído los diferentes sonidos, la vista los colores o el gusto de los sabores.

“Así como la mente es por entero pasiva en la recepción de todas sus ideas simples, así también realiza varios actos que le son propios mediante los cuales forja otras ideas a partir de las simples, utilizando a éstas como materiales y fundamento de las demás.” (Libro II, 12, 2)

Las *ideas complejas* surgen por la actividad del intelecto que combina ideas simples. El intelecto puede comparar, relacionar, asociar, repetir, separar o unir ideas simples para formar ideas complejas; pero lo que no puede hacer es crear o inventar ideas simples que no hayan sido percibidas por algún sentido, así como tampoco puede destruirlas, lo que implica que toda idea compleja sólo es posible sobre la base de las ideas simples. Por ejemplo, puede combinar la idea de color rojo con la de perfume ácido y la forma redonda y obtener la representación de una manzana; o extraer características comunes a un grupo de ideas (el perfume ácido de las manzanas percibidas) y determinarlas como propiedad común o general (todas las manzanas tienen perfume ácido). El límite del pensamiento, entonces, está dado por las ideas simples obtenidas por la sensación y la reflexión y, aunque el alma intente ir más allá y construir un mundo fantástico, el material en que se base no traspasará ese límite.

Las ideas, tanto simples como complejas, son aplicadas a entidades singulares a las cuales se les da un *nombre* para identificarlas. El lenguaje permite unificar en una palabra la abstracción de las características comunes de una multiplicidad de sensaciones o de ideas; al quedar esta síntesis fijada en un término se evita la enumeración de las percepciones. Además, el lenguaje es el *medio sensible* que permite comunicar a otros las ideas que cada uno posee. Pero los nombres dados a las ideas no prueban que lo representado por ellas tenga existencia real sino que tan solo prueban la existencia de tales ideas en la conciencia de varios individuos.

“Por tanto, la idea que tenemos y a la que le damos el nombre de sustancia, como no es nada sino el supuesto soporte, pero desconocido, de aquellas cualidades que encontramos que existen, y de las que imaginamos que no pueden subsistir sin nada que las soporte, denominamos a este soporte sustancia; la cual, según el verdadero sentido de la palabra, significa: lo que está debajo o lo que soporta.” (Libro II, 23, 2)

“En cuanto a nuestra propia existencia la percibimos de un modo tan obvio y tan cierto que no necesita ni es susceptible de prueba alguna.” (Libro IV, 9, 3)

“Si algo se ha engendrado en el tiempo, debe existir alguna cosa no engendada y eterna que la haya producido.” (Libro IV, 10,2)

Sobre lo expuesto fundamenta su crítica a la idea tradicional de *sustancia*. Se entiende por *sustancia* aquello que se determina a sí mismo y que actúa como soporte o substrato permanente de distintas cualidades o predicaciones y que subsiste aunque se modifiquen las cualidades. Sin embargo, dice Locke, este substrato nunca es percibido como tal, lo único que proporciona la experiencia es una multiplicidad de ideas simples pero nunca el fondo que se supone está sosteniéndolas. Sin embargo, como se ven las distintas ideas simples juntas, como enlazadas, se *supone* que se apoyan en un elemento que las contiene, “*un no se que*” al que se le da un nombre. Pero la *sustancia* como tal, o sea el principio que nuclea, coordina y permite la constante coexistencia de las cualidades, no se capta con los sentidos. En consecuencia la realidad sustancial es meramente supuesta, no existe fuera del término lingüístico que artificialmente la fija sintetizando un conjunto de sensaciones.

Locke sólo acepta la existencia del *yo* o *sustancia pensante* porque la conciencia de la propia percepción confirma su existencia de forma intuitiva. También acepta la existencia de Dios porque sostiene que se puede demostrar por el principio de causalidad: si el mundo ha sido creado, se requiere del Creador.

“Y al poder de producir una idea cualquiera en nuestra mente lo llamo cualidad del objeto en el que radica este poder. La bola de nieve puede producir en nosotros las ideas de blanco, frío y redondo; a esas potencias que producen en nosotros estas ideas, en tanto y en cuanto se encuentran en la bola de nieve, las llamo cualidades; y en cuanto son sensaciones o percepciones en nuestro entendimiento las llamo ideas.” (Libro II, 8)

Las ideas son las representaciones obtenidas por la sensación y la reflexión. Las representaciones, entonces, son *efectos* que producen las cosas en la sensibilidad porque es el objeto que al excitar los órganos sensoriales, genera el contenido de la conciencia del sujeto. A este poder Locke lo llama *cualidad*. Locke distingue dos tipos de cualidades, las *primarias* que son inseparables de los cuerpos y se presentan en toda circunstancia, y las *secundarias* que son las que no se presentan en los cuerpos de un modo constante y cuyas diferentes apariciones carecen de relación inteligible.

“Las cualidades en los cuerpos son, en primer lugar, aquellas que son totalmente inseparables de un cuerpo, sea cual fuere el estado en que se encuentren, y de tal naturaleza que las conserva de manera constante en todas las alteraciones y cambios que dicho cuerpo pueda experimentar por razón de una fuerza mayor ejercida sobre él. Estas cualidades son de tal naturaleza que las encuentran los sentidos de manera constante en toda partícula de materia que tenga la suficiente consistencia para ser percibida.(...) Llamo a estas cualidades, cualidades originales o primarias de un cuerpo, y creo que podemos advertir que producen en nosotros las

ideas simples de la solidez, la extensión, la forma, el movimiento, el reposo y el número.” (Libro II, 8, 8/9)

Las cualidades primarias generan ideas que son inalterables, que permanecen en la sucesión de percepciones y en la pluralidad de perceptores, debido a que entre ellas y las sensaciones provocadas hay una identidad. Por ejemplo, entre la forma de una cosa y su percepción hay coincidencia en todos los perceptores, de lo que se desprende que la forma de círculo o triángulo no dependen de la percepción del sujeto sino que son propias del objeto.

“Existen unas cualidades que realmente no son nada en los objetos mismos, sino potencias para producir en nosotros diversas sensaciones por medio de sus cualidades primarias. (...) A estas cualidades como son los colores, los sonidos, gustos, etc. las llamo cualidades secundarias. (...) Porque la potencia que tiene el fuego para producir un nuevo color o distinta consistencia en la cera o en el barro por medio de sus cualidades primarias es tanto una cualidad en el fuego como lo es la potencia que tiene para producir en mí una nueva idea o sensación de calor que no tenía antes.”(Libro II, 8, 10)

Las cualidades secundarias, en cambio, no son constantes ni inalterables, pueden manifestarse o no, o pueden cambiar, como el color o la temperatura; por ejemplo, es posible que al tacto de una mano algo pueda resultar frío y al de otra caliente, o que algo que alguien considera claro sea oscuro para otra visión. Estas cualidades no guardan una analogía con el objeto sino que *dependen de la actividad perceptiva del sujeto*. Si bien un color se percibe en un cuerpo con una figura o extensión determinada, su representación va más allá de la cosa misma porque incluye la sensibilidad humana de la que dependen, por ejemplo, las tonalidades del color percibido.

“Los perciban o no los sentidos, el volumen, el número, la forma y el movimiento particulares de las partes del fuego o de la nieve están realmente en esos cuerpos, y por ello pueden denominárseles cualidades reales pues existen en realidad en esos cuerpos.(...) Si se desplaza un trozo de azúcar de un lugar a otro, nos producirá la idea de movimiento, el movimiento que realmente ocurre en el azúcar que se desplaza. Además por su volumen, forma, textura y movimiento de sus partes, el azúcar puede producir en nosotros la sensación de malestar y, a veces, la de dolor agudo a causa de un cólico. Todo el mundo estará dispuesto a admitir, asimismo, que estas ideas de malestar y de dolor no están en el azúcar, sino que son efectos de sus operaciones en nosotros y que, cuando no las percibimos, no están en ninguna parte.” (Libro II, 8, 17/18)

La sensación para Locke es el origen del conocimiento, es ella la que permite acceder al mundo real. Pero sólo las cualidades primarias pertenecen al objeto, son *objetivas*. Las cualidades secundarias, en cambio, no son objetivas, no pertenecen al objeto sino que dependen de la actividad de quien percibe y por lo tanto son *subjetivas*. Sólo es real y objetivo el aspecto cuantitativo del mundo, el cualitativo propio del sujeto es impreciso e irreal como para Descartes.

El conocimiento para Locke corresponde a “*la percepción de la conexión de un acuerdo o desacuerdo y rechazo entre cualquiera de nuestras ideas*” (Libro IV, 3, 1), y se concreta en los juicios dados a través del lenguaje.

Hay un *conocimiento formal* que se basa en relacionar ideas entre sí en forma independiente a su existencia real. Su verdad es *intuitiva* porque se capta inmediatamente; por ejemplo, que el rojo es rojo, porque no aceptarla implicaría negar el principio de identidad de que cada idea es igual a sí misma. En otros casos para llegar a un acuerdo entre las ideas se requiere de otras representaciones que las ligen; esta es una verdad mediata a la que se llega por *demonstración*, como en las matemáticas. En ambos casos su certeza es sólo formal porque está limitada al campo de la conciencia, o sea, del propio intelecto, por lo que no requiere la validez objetiva dada por la conformidad de estas relaciones con la realidad.

“Pues, tener la idea de una cosa en nuestra mente no demuestra la existencia de esta cosa, como el cuadro de un hombre no prueba que esté en el mundo.”(Libro IV, 11,1)

Probar el acuerdo o la conexión entre las ideas y la realidad, o sea, obtener una certeza empírica, no parece posible. Si las percepciones son siempre particulares, y como tales contingentes, y las ideas que originan no son el objeto mismo sino su representación, entonces, ¿dónde está la garantía de la existencia de las cosas que concuerdan con las ideas? Además, la sensación es real solamente durante el tiempo en que se encuentra en la conciencia, pero cuando algo ya no se percibe, no puede afirmarse nada sobre su existencia; por caso, alguien que ha visto un perro a la mañana, no puede afirmar con certeza que siga existiendo por la tarde. Sin embargo, aunque no se puede asegurar la existencia de las cosas se puede explicar la *creencia* de su existencia por el principio de causalidad, ya que al ser la mente pasiva en tanto receptora de estas potencias, se *supone* la necesidad de su causa, es decir la existencia de cosas exteriores que originarían las sensaciones. ‘Suponer’ y ‘creer’ son sensaciones subjetivas, ideas propias del sujeto que plantean una posibilidad pero no pueden confirmar la veracidad objetiva.

Las representaciones se conservan en la conciencia a través de la memoria, y allí pueden ser combinadas, asociadas o modificadas de acuerdo a procesos puramente

subjetivos que se realizan según leyes físicas de la mente. Pero la representación o idea no demuestra la existencia fuera de la mente que la recuerda.

A fin de ordenar las representaciones la mente las fija con un nombre, pero el nombre de una cosa tampoco denota lo que esa cosa es ni su existencia real, sino que tan solo le da *realidad nominal* en tanto instrumento para intercambiar y fijar relaciones.

Como el conocimiento referido al mundo es puramente subjetivo, particular y contingente, no guarda una relación necesaria con la realidad sino tan sólo *probable*. Su transmisión se da a través de un lenguaje que, por analogía con las percepciones particulares, conjetura relaciones o sucesiones con mayor o menor grado de probabilidad y le confiere realidad nominal pero no certeza empírica. El conocimiento de la naturaleza no puede arribar a leyes universales y necesarias porque no se puede ir más allá de la experiencia particular; sólo se pueden establecer 'conjeturas' que, en el caso en que coincidan con una pluralidad de experiencias que las ratifiquen, permiten suponer una mayor probabilidad de certeza, pero nunca la afirmación de su necesidad. En consecuencia, el análisis del conocimiento efectuado por Locke plantea la imposibilidad de conocimientos necesarios en las ciencias fácticas.

DAVID HUME

David Hume nació en Edimburgo, Escocia, en 1711. Su obra se desarrolló cuando en Gran Bretaña ya había triunfado la revolución de 1688 que instauró el régimen parlamentario y consolidó los principios liberales. Inició los estudios en su ciudad natal y los continuó en Francia, donde escribió el *Tratado sobre la naturaleza humana* a los 28 años. Aunque este texto se considera la Biblia del empirismo su recepción fue muy fría y recién cobró notoriedad cuando fue mencionado por Kant. Actuó en la diplomacia como secretario de embajada en Holanda, Italia y Austria, lo que le permitió ponerse en contacto con pensadores y hombres de ciencia. Desde 1752 ocupó el cargo de bibliotecario en la Facultad de Derecho de Edimburgo. Murió en su ciudad natal en 1776. Los textos filosóficos más importantes fueron: *Tratado sobre la Naturaleza Humana*, *Investigación sobre el conocimiento humano*, *Tres ensayos sobre moral y política*, y *Diálogos sobre religión natural*. También incursionó en la historia donde se destaca *Historia de Inglaterra*.

FILOSOFÍA

Hume rechaza todo sistema que no esté fundado en los hechos y la observación, de modo que el método seguido en sus obras parte del análisis psicológico e histórico de la naturaleza humana. El éxito de las ciencias positivas, como las teorías de Newton que posibilitaron el fundamento y desarrollo de las ciencias naturales sobre un único principio, lo impulsó a hacer un análisis filosófico con afirmaciones que sólo derivasen de la experiencia.

“Es evidente que todas las ciencias mantienen una relación más o menos estrecha con la naturaleza humana y que, por muy lejos que algunas de ellas parezcan separarse, vuelven siempre a ella por uno u otro camino... Sólo se puede confiar en el éxito de la investigación filosófica si marchamos a la capital o centro de estas ciencias, hacia la naturaleza humana misma; una vez dueños de ella podemos esperar en todas partes una fácil victoria.”(Tr. Introducción, p.12).⁵⁵

Considera que todas las ciencias, tanto fácticas como formales, dependen del hombre porque es éste el que con su conocimiento desarrolla las teorías y juzga con sus facultades mentales. Por lo tanto, el estudio de la naturaleza humana y no la Metafísica es el objeto central de la filosofía.

“Todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos géneros distintos que yo llamo impresiones e ideas. La diferencia entre ellos consiste en los grados de fuerza y vivacidad con que se presentan a nuestro espíritu.”(Tr., Libro I, Parte I, Sec.1°)

En el inicio del *Tratado sobre la naturaleza humana* plantea cual es el origen del contenido de la conciencia. En estas percepciones del espíritu o estados de conciencia, distingue dos elementos: las *impresiones* y las *ideas*. Las primeras corresponden a la sensación misma, al acto de sentir, por ejemplo, a la captación visual del color o de la forma. Las segundas, las ideas, son representaciones, copias o reproducciones de las impresiones que guarda la memoria cuando éstas han cesado; son derivadas de las impresiones y corresponden al recuerdo y la fantasía. Por ejemplo, la idea de ‘frío’ aparece como recuerdo de la sensación de frío ya sentido pero se origina y deriva de la impresión directa del mismo. La reflexión sobre las representaciones de las ideas puede producir sensaciones subjetivas como amor, odio, agrado o temor; por caso, la idea de frío puede producir la impresión de desagrado. Estas *impresiones de la reflexión* completan la posibilidad de darle contenidos a la conciencia. En consecuencia, todos los contenidos del pensamiento provienen de las sensaciones internas o externas.

La diferencia entre las *impresiones* y las *ideas* sólo se manifiesta en el *grado de intensidad*: las primeras son más intensas y vivaces que las segundas. Efectivamente,

⁵⁵ Las citas corresponden a: Hume, D., *Tratado de la Naturaleza Humana*, México, Porrúa S. A., 1992.

la sensación de dolor no tiene la misma fuerza en el momento en que cae un martillo sobre el pié que en el recuerdo de la misma. En consecuencia, tanto las ideas como las impresiones, son *estados subjetivos* porque modifican la conciencia al darle nuevos contenidos. La idea del dolor sentido no es otra cosa que el propio sentimiento de dolor, no hay contraposición entre el objeto de conocimiento y el sujeto que conoce, porque el objeto, que es la representación, está en la subjetividad. Suponer que las *impresiones* son objetivas por la intensidad de la sensación y sólo las *ideas* subjetivas, es olvidar que ambas son representaciones de la mente y que solamente hay una diferencia de *grado de intensidad*. Postular la existencia real de las impresiones es sólo una creencia, un sentimiento debido a la fuerza de la impresión, pues, en realidad, únicamente se puede afirmar con certeza la existencia de las impresiones y de las ideas por ellas originadas, ambas subjetivas, y nada más. El mundo presente a la conciencia está constituido exclusivamente por impresiones e ideas; fuera de éste no hay otro mundo. No se puede conocer nada que no esté presente en la conciencia, no es posible saber del frío fuera de la sensación que se posee.

Las ideas y las impresiones pueden ser *simples* o *complejas*. Las simples son unitarias, “*no admiten distinción ni separación*”, por ejemplo, la sensación de color; las complejas surgen por la mezcla de las impresiones o ideas y pueden ser divididas en partes, como la idea de ‘durazno’ que comprende las impresiones de color, forma y olor.

“[La asociación de ideas está] guiada por algunos principios universales que la hacen en alguna medida uniforme en todos los tiempos y lugares.” (Tr., Lib. I, Pte I, Sec. 4º)

Hume intentará demostrar el mecanismo por el cual se vinculan las impresiones simples y las ideas a fin de transformarlas en complejas. Se basa en el método científico de Newton, en el que los procesos del mundo físico se explican por los movimientos, combinaciones o separaciones de los cuerpos, regidos por una ley general, la ley de gravedad.⁵⁶ Supone que la conciencia posee una capacidad relacional que mediante algunos principios le permite vincular ideas e impresiones. Postula tres leyes de asociación que conforman el funcionamiento de la vida psíquica:

⁵⁶ Newton parte de las leyes de Galileo (un cuerpo cae siempre hacia el centro de la tierra, en forma uniformemente acelerada y en la misma dirección, siempre que no sufra la influencia de otro cuerpo) y se plantea si este principio, denominado *fuerza de gravedad*, corresponde también a los cuerpos celestes. Determina que efectivamente se dan dos fuerzas, una centrípeta y otra centrífuga que actúan constantemente sobre los cuerpos celestes y formula esta relación como *Ley de la atracción universal*. Todo el sistema solar se comprende de este modo como una máquina, donde cada componente influye sobre el movimiento de los otros y corresponde a un movimiento absoluto. Es importante remarcar que la ley de atracción no surge como consecuencia de una causa originaria (principio metafísico), sino que tan solo es una expresión descriptiva del modo como se desarrolla el movimiento de los fenómenos.

1) Por *semejanza* (la idea de un retrato lleva a asociarlo con la persona real por su parecido).

2) Por *contigüidad* en el espacio (la idea de una flor lleva a la de un jardín) y *continuidad* en el tiempo (algunas palabras de un poema llevan a recordarlo entero).

3) Por *causa y efecto* (la idea de una herida lleva a pensar en el objeto que la causó).

Estas *leyes de asociación* permiten relacionar impresiones e ideas y formar nuevas ideas de diversos grados de complejidad.

“Aunque un color, sabor y olor particular son cualidades unidas todas en una manzana, es fácil percibir que no son lo mismo sino que son al menos distinguibles las unas de las otras.” (Tr., Lib. I, Pte I, Sec. 1º)

Las ideas simples se agrupan en representaciones más complejas, que a su vez se ligan entre sí en formas relativamente estables. El hábito de constatar estas similitudes lleva a evocarlas unidas o a *creer* que siempre se darán en ese orden; por caso, al escuchar una canción la asocio al cantante que la creó y al placer que sentí la primera vez que la escuché, o, si pongo hielo en un vaso, esperaré que el agua se enfríe como en otras ocasiones. Pero en todos los casos parten de impresiones simples. Para confirmar esta hipótesis señala que si alguna persona carece de un sentido desde el nacimiento, no podrá tener ideas que se correspondan a las impresiones originadas por ese sentido. Por ejemplo, un ciego de nacimiento no puede tener idea de color, o un sordo, idea de sonido. Y agrega que aún estando en posesión de todos los órganos, es necesario activarlos para que haya una impresión que origine la idea correspondiente; por caso, para que un niño tenga idea de ácido o dulce se le debe hacer probar algo que le provoque tal impresión. Las ideas, por más complejas o sutiles que sean, siempre se originan en impresiones, como la idea de *sirena* que combina la idea de pez (conformada por un conjunto de impresiones) con la de mujer, o la de *Pegaso* que vincula la de hombre con la de caballo.

“La imaginación no se halla obligada a seguir el mismo orden y forma de las impresiones originales, mientras que la memoria se halla en cierto modo limitada en este respecto y no posee el poder de variarlas.” (Tr., Lib. I, Pte I, Sec. 3º)

Hume diferencia las ideas de la memoria de las de la imaginación: la memoria reproduce las impresiones mientras que la imaginación combina las ideas. La memoria *reproduce las impresiones en el orden en que aparecieron* – en forma semejante al historiador que debe contar los sucesos en el orden cronológico para ser verídico; en cambio la imaginación tiene libertad para alterar el orden de las ideas. Si la representación no se diese en el mismo orden de la recepción de las impresiones e ideas, significaría que es fruto de la imaginación y, por lo tanto, carente de

significación real. Por ejemplo, la idea de un camino con una sucesión de árboles, reproduce ordenadamente en la memoria lo visto, pero si a las hojas de los árboles las describo de oro, esto es resultado de la imaginación que mezcla la idea de 'camino arbolado' con la idea de 'oro'.

¿De qué se puede tener certeza? De los hechos o fenómenos se puede tener certeza de la *percepción del objeto* (de lo visto, o de lo palpado); también de las *relaciones espaciales y temporales* referidas a cómo se captan las impresiones, (una antes que la otra o una arriba y otra abajo); asimismo, por las impresiones pasadas se puede constatar la *coexistencia de cualidades*, por ejemplo en la impresión de un limón siempre coexiste el amarillo (visual) con el ácido (gustativo) y lo rugoso (táctil); o la *sucesión constante entre dos fenómenos*, como muestra que cada vez que se acerca la mano al fuego se siente calor. Pero *no se puede tener certeza de su existencia* porque al basarse en la percepción individual, que siempre está mediatizada por el sujeto, ésta es contingente y subjetiva.

Hume señala que hay un conocimiento *demonstrativo* que está constituido por relaciones entre ideas y se basa en los principios racionales. Corresponde al álgebra y la aritmética que operan con ideas abstractas e invariables, y sus nexos o relaciones lógicas son independientes del hecho de que existan o no en la experiencia. Son razonamientos efectuados entre ideas y sólo son válidos en el campo de las ideas. Su *certeza es formal* porque no depende de la comprobación sino que se funda en la coherencia de las relaciones del pensamiento consigo mismo.

En el conocimiento empírico, en cambio, donde se trata de establecer razonamientos de relaciones entre hechos o fenómenos, surge el problema del valor objetivo de tales enunciados, porque si se fundan en la impresión que es subjetiva, ¿cómo es posible atribuirle a tales relaciones un valor objetivo y necesario? Este problema lo lleva a efectuar el análisis de los principios que fundamentan el conocimiento científico.

CRÍTICA DE LAS IDEAS DE ESPACIO Y TIEMPO

“Las ideas del espacio y del tiempo no son por consiguiente, ideas separadas o diferentes, sino tan solo el modo o el orden en que los objetos existen, o, en otras palabras, es imposible concebir un vacío o extensión sin materia o un tiempo en el que no haya sucesión o cambio en una existencia real.” (Tr., Lib. I, Pte II, Sec. 4º)

*“La imaginación alcanza un *mínimum* y puede producir una idea de la cual no puede concebir una subdivisión y que no puede ser disminuida sin una destrucción total.”* (Tr., Lib. I, Pte. II, Sec. 1º)

Frente a la disparidad de las afirmaciones científicas de su época⁵⁷ Hume se pregunta si existe una impresión que se corresponda con la idea de *espacio* o de *tiempo en sí*, como sustancias, o sea, si es posible captarlos sensiblemente como se capta un color.

Hume analiza si las ideas de *espacio* y *tiempo* son el resultado de una impresión o ideas complejas formadas por la mente. Lo que puede ser percibido son objetos, por ejemplo, al mirar una caja, se tiene un conjunto de impresiones de puntos coloreados que por tener un orden, conforman la idea de caja como una superficie, incluso es posible asociarla con otras ideas y afirmar, por caso, su cercanía o lejanía de la pared, y así suponer el espacio. La idea de espacio, entonces, se forma por la contigüidad de las impresiones y no por una impresión del *espacio en sí*. Del *espacio en sí*, como un objeto, no es posible tener ninguna impresión. Asimismo, escuchar una melodía permite formar la idea de *tiempo*, pero la impresión está compuesta tan sólo por una sucesión de sonidos a los que no se agrega una nueva impresión que se pueda determinar como *tiempo*. Es decir, el tiempo y el espacio en sí no corresponden a ninguna impresión sino que *son modos de sentir* la coexistencia o contigüidad de otras impresiones, (los puntos coloreados o la sucesión de los sonidos); son ideas complejas, formadas por la mente que asocia varias impresiones y a esta unidad le da un nombre.

Por otra parte, las ideas de espacio y tiempo se comprenden y definen como un todo compuesto de partes y, por lo tanto, son siempre divisibles. Pero hay mínimos de perceptibilidad, esto es, de impresiones o ideas simples, que no soportan más divisiones porque en tal caso se tornarían imperceptibles y, consecuentemente, por debajo de ellas estaría la nada. Es más, las ideas que se pueden formar de estas ínfimas partes de sonido o de espacio no difieren de la impresión mínima que como tal es indivisible. De allí que suponer la existencia sustancial del espacio o del tiempo implica una contradicción: el espacio estaría constituido por partes inextensas y el tiempo por instantes sin duración.⁵⁸

En consecuencia el espacio y el tiempo son meras *abstracciones* que no se corresponden con la realidad, sólo existen lingüísticamente, con el *nombre* que convencionalmente se les asigna para designar un conjunto de impresiones particulares.

⁵⁷ Para desarrollar sus teorías físicas Newton partía de una concepción infinita del tiempo y del espacio, mientras que Leibniz suponía que ambos tenían un comienzo y un límite.

⁵⁸ “El espacio y el tiempo no sólo carecen de toda realidad objetiva sino que tampoco como ideas tienen una existencia separada y distinta. Ellos se resuelven en la aprehensión puramente subjetiva de la *manera* con que las diversas impresiones simples se presentan a la conciencia sensible. El espacio es un *modo de sentir* nuestro como coexistencia y el tiempo como sucesión.” Lamanna, Ob. Cit., p. 242.

CRÍTICA AL PRINCIPIO DE CAUSALIDAD

“Cuando miramos los objetos externos a nuestro entorno y examinamos la acción de las causas, ni en un solo caso somos capaces de descubrir poder o conexión necesaria alguna, ninguna cualidad que ligue el efecto a la causa y haga a uno consecuencia indefectible de la otra. Sólo encontramos que, de hecho, el uno sigue realmente a la otra. Al impulso de una bola de billar acompaña el movimiento de la segunda. Esto es todo lo que aparece a los sentidos externos. La mente no tiene sentimiento o impresión interna alguna de esta sucesión de objetos.” Inv., Sec.VII, parte I.⁵⁹

El principio de causalidad es el soporte no sólo de las ciencias sino también de la filosofía. De ahí que el análisis hecho por Hume para demostrar si efectivamente da validez objetiva al conocimiento esté considerado como uno de los puntos fundamentales de su pensamiento.

Para analizar la causalidad describe los componentes de un hecho causal y su posibilidad de ser comprobados. Se pueden distinguir cinco elementos:

- a) un primer hecho que inicia el proceso al que se denomina *causa*.
- b) un segundo hecho al que se designa como *efecto*.
- c) una *contigüidad espacial* entre la causa y el efecto.
- d) una *sucesión temporal* donde la causa precede al efecto.⁶⁰
- e) una relación de *conexión necesaria* entre causa y efecto, por la que no pueda existir la primera sin que se dé la segunda, ni ésta sin aquella, en el sentido de que la primera posee una *fuerza* o energía por la que produce la segunda.

Los cuatro elementos primeros pueden encontrarse en una pluralidad de fenómenos que no implican causalidad, por ejemplo, si dos personas salen una después de la otra corresponde a dos hechos contiguos y continuos, pero sin nexo alguno entre ambos. El último elemento - que es el que le da carácter de *relación necesaria* - sería el fundamento científico de la causalidad.

Hume analiza si tal fuerza se puede percibir utilizando el ejemplo de las bolas de billar: en una mesa de billar una bola se mueve y golpea a otra que estaba en reposo y entonces esta segunda bola se mueve, por lo que se supone que el movimiento de la primera es la causa del movimiento de la segunda. Evidentemente se puede percibir un primer hecho y luego un segundo hecho, entre los cuales se percibe la

⁵⁹ Las citas corresponden a D. Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano*, (Inv.) Buenos Aires, Losada, 1945.

⁶⁰ Las ciencias modernas no consideran la causa final aristotélica porque sólo se proponen describir los fenómenos prescindiendo de los supuestos metafísicos referidos al fin y sentido del universo.

contigüidad espacial y la continuidad temporal pero lo que *no se percibe*, no se ve, ni se oye, ni se toca, es esa fuerza o energía que produciría la *conexión necesaria* entre el movimiento de la primera bola y el de la segunda. Es decir, no hay ninguna impresión del *nexo necesario* entre la primera y segunda bola.

“Cuándo veo que una bola de billar se mueve en línea recta hacia otra, ¿no puedo suponer que cien sucesos diferentes podrían haberse seguido de esa causa? ¿No pueden ambas bolas quedar en absoluto reposo? ¿No puede la primera bola volver en línea recta o rebotar en la segunda en cualquier línea o dirección? Todas estas suposiciones son compatibles y concebibles. ¿Por qué, entonces, deberemos dar preferencia a una que no es más compatible y concebible que el resto? Ninguno de nuestros razonamientos a priori será capaz de mostrarnos un fundamento de esta preferencia.” (Inv., Sec. IV, Pte I)

La idea de *conexión necesaria* tampoco puede *inferirse racionalmente* porque el principio que guía a la razón es el de contradicción, y cualquier hecho que no sea contradictorio con relación a otro, es posible; frente al juego de billar racionalmente sólo se puede afirmar que si la bola se mueve, no está en reposo, pero respecto a la dirección de su movimiento la razón no encuentra contradicción entre que golpee o no golpee a la segunda bola. Nada se puede inferir *a priori* acerca del curso que tomará el movimiento de alguna de las bolas, ya que no es contradictorio que se dirija a la derecha, a la izquierda o se detenga. La causalidad correspondería a la relación lógica “si A, necesariamente B”, pero no se puede afirmar racionalmente que A (el movimiento de la primera bola) forzosamente produzca B (el movimiento de la segunda) como se afirma que un triángulo necesita tener tres lados. En consecuencia, como no supone ninguna necesidad lógica, la idea de *conexión necesaria* tampoco se puede fundamentar *a priori*.

El hombre, sin embargo, posee la idea de un *nexo necesario* y, si no se origina en las impresiones ni es resultado de un conocimiento *a priori*, debe tener otro origen, porque nada surge de la nada.

“Aunque se suponga que las facultades racionales de Adán eran completamente perfectas desde el primer momento, no podría haber inferido de la fluidez y transparencia del agua que podría ahogarse en ella (...) Este principio es la costumbre o hábito. Porque siempre que la repetición de un acto u operación particular produce una propensión a renovar el mismo acto u operación, sin ser impelido por ningún razonamiento o proceso del entendimiento, decimos que esta propensión es el efecto de la costumbre.” (Inv., Sec. V, Pte. I)

“Pero en un número de casos que se suponen similares, no hay ninguna diferencia con cada uno de los casos aislados, salvo que después de una repetición de casos

similares el hábito conduce al espíritu, al aparecer un suceso, a esperar su acompañante usual y a creer que existirá. Por tanto, esta conexión que sentimos en el espíritu, esta acostumbrada transición de la imaginación de un objeto a su acompañante usual, es el sentimiento o impresión a partir de la cual formamos la idea de fuerza o de conexión necesaria. Eso es todo.” (Inv., Sec. VII, Pte. 2)

Indudablemente, por muy inteligente que sea una persona, si no sabe, por ejemplo, que el fuego da calor y quema, acercará confiadamente la mano, como lo hacen los niños, sin imaginar que entre un hecho y el otro hay una relación causal. Pero, a medida que sucesivas experiencias le muestren que cada vez que acerca la mano al fuego siente calor o se quema, concluirá pensando que entre un hecho y el otro hay una relación causal.

La observación del enlace constante entre dos fenómenos produce el hábito de asociarlos y frente al fuego se supondrá que hay un nexo necesario con el calor. La causalidad se basa, entonces, en el *hábito o costumbre de ver la repetición* de la misma sucesión, lo que lleva a la *creencia* de que dado un hecho, necesariamente se producirá el otro.⁶¹ Es decir, *se basa en un sentimiento* y no en una impresión. La causalidad no es algo que el sujeto descubra en la experiencia y que por ello se imponga a la mente, sino más bien es una imposición de la mente que traslada a los hechos una idea producida por una asociación de ideas y obtenida por la repetición de experiencias sobre un mismo fenómeno. La conexión necesaria que fundamenta el principio de causalidad es, por lo tanto, una proyección a los fenómenos de lo que no es más que la creencia originada por el hábito o la repetición. En los fenómenos no existe ninguna *fuerza eficiente*, lo que se llama ‘fuerza’ es la creencia subjetiva, basada en la unión habitual de esos hechos, que provoca suponer que de un hecho le seguirá otro hecho. Por lo tanto el fundamento de la causalidad es la repetición, el *hábito* de constatar que luego de un hecho se da otro hecho.

La necesidad basada en el hábito no tiene valor universal sino que es válida solamente para cada persona en función de las experiencias que haya tenido. El fundamento de la causalidad no es objetivo sino subjetivo porque la necesidad es meramente mental, no está en las cosas ni en la naturaleza sino que *“pertenece por entero al alma”*. En consecuencia, la idea de causalidad carece de fundamento objetivo.

CRÍTICA DE LA IDEA DE SUSTANCIA

⁶¹ “Hume considera una evidencia empírica que los hombres están naturalmente empujados a creer. Su relación cotidiana con las cosas está impregnada de creencia.” Bermudo, J. M., *El Empirismo*, Barcelona, Montesinos, 1983, p. 93.

“La idea de sustancia no es más que una colección de ideas simples que están unidas por la imaginación y poseen un nombre particular asignado a ellas, por los que somos capaces de recordar para nosotros mismos o los otros esta colección.”
(Trat., Lb. I, Pte. I, Sec. VI.)

Instintivamente se supone que hay un mundo exterior, compuesto por sustancias, que existe independientemente del sujeto. Pero como en la mente sólo se encuentran las impresiones y las ideas que de ellas se derivan, fuera de las mismas no hay constancia de ninguna otra cosa. Como ya se expuso, las impresiones e ideas no dan certeza más que de sí mismas y en el sujeto que las percibe y mientras las percibe. Es decir, son subjetivas y contingentes y, por lo tanto, no permiten afirmar con necesidad la existencia de los objetos o del mundo exterior.

La mente tiene una tendencia natural a asociar impresiones e ideas y formar ideas complejas. La idea de sustancia, entendida como el fundamento permanente que sostiene a los distintos accidentes y determina la esencia de cada cosa sólo es una idea compleja. Por ejemplo, si bien frente a un canario se tienen impresiones de los distintos accidentes, como el color amarillo, la suavidad de las plumas o el sonido armonioso de su canto, no hay ninguna impresión de la “canaridad”, o sea, de la esencia del canario, que tenga existencia en sí y sostenga las propiedades. No obstante, como en percepciones intermitentes se dan impresiones semejantes, (cada vez que se tiene ante los ojos lo que se llama ‘canario’ se obtienen las impresiones descritas), la repetición y el hábito de ver enlazados tales atributos provoca que se suponga que hay algo que los une, que actúa como soporte de los accidentes y que existe independientemente de éstos, y a este ‘algo’ se lo denomina *sustancia*. Pero la sustancia como tal no es percibida, no se deriva de ninguna impresión interna o externa sino que no es más que “la colección de ideas simples unidas por la imaginación” que atribuye a algo desconocido la función de soporte permanente del conjunto de características, conjunto al que se le da un nombre para identificarlo.

“Cuando penetro más íntimamente en lo que llamo mi propia persona, tropiezo siempre con alguna impresión particular de calor o frío, luz o sombra, amor u odio, pena o placer. No puedo jamás sorprenderme a mi mismo en algún momento sin percepción alguna, y jamás puedo observar más que percepciones. Cuando mis percepciones se suprimen por algún tiempo, como en el sueño profundo, no me doy cuenta de mi mismo y puede decirse que no existo.” (Trat., Lb. I, Pte. IV, Sec. VI)

La crítica a la idea de sustancia corresponde tanto a la sustancia corporal como a la espiritual. Del *yo* o *sustancia pensante* tampoco hay ninguna impresión como de algo *en sí* sino tan sólo impresiones internas de los distintos sentimientos y actividades, en diferentes momentos. Pero si se pretendiera anular las impresiones

internas no quedaría nada. Por lo tanto la sustancia pensante, el *yo* o alma, sólo es fruto de la imaginación que unifica y da existencia individual a lo que sólo es un flujo de sensaciones.⁶²

Con la crítica a los principios y conceptos del conocimiento Hume desarrolla hasta sus últimas consecuencias la afirmación empirista de que el conocimiento se origina en las impresiones sensibles. Este análisis, donde la realidad y el conocimiento no existen más que en un conjunto de impresiones o ideas particulares, lo lleva necesariamente a negar la posibilidad de comprobación de la existencia del mundo, del tiempo y del espacio, de la sustancia, del *yo* y de la causalidad, porque no pueden ser conocidas más que como meras ficciones de la imaginación. Fuera del ámbito de las abstracciones y relaciones ideales, que como tales son meramente formales, niega la posibilidad de un conocimiento necesario. De los conocimientos fácticos sólo se pueden tener afirmaciones *probables*, porque se originan en la creencia basada en la repetición y frecuencia de las experiencias, que son siempre particulares y, por lo tanto, contingentes.

Sin embargo, Hume niega que su filosofía constituya un *escepticismo radical*, porque así como la naturaleza lleva al hombre a respirar y sentir con absoluta e irresistible necesidad, así también lo lleva a juzgar y a suponer cosas y nexos causales. Sin ellos la vida y la acción humana serían imposibles. Por lo tanto, si bien la crítica demuestra la falta de necesidad de los conocimientos fácticos, la naturaleza señala su utilidad. Considera que su análisis, que pone en duda las verdades aceptadas, permitirá “*despertar a las mentes del sueño dogmático*” para que continúen desarrollando la descripción de las relaciones más frecuentes de los fenómenos.

FILOSOFÍA PRÁCTICA

El análisis moral de Hume se despliega en el contexto de la ética moderna que reemplaza la concepción de la naturaleza del hombre como ser social por el individualismo, y rompe con la relación entre *virtud* y *felicidad*. En la ética tradicional las virtudes se referían al conjunto de valores y conductas morales cuyo cumplimiento permitiría el perfeccionamiento o la autorrealización del ser humano para insertarse adecuadamente en el orden social o divino; y la felicidad se entendía como el logro de la ‘vida buena’ en la sociedad de pertenencia o un de un fin trascendente. Estos conceptos obedecían a la concepción del hombre como ser social y espiritual. En la

⁶² “Nunca podemos atraparnos a nosotros mismos, nunca podemos ir más allá de las percepciones y tengo obligación de pensar que si mis percepciones desaparecieran, se aniquilaría mi yo.” Bermudo, J. M., Ob. cit., p. 103.

modernidad cobran relevancia los valores materiales y el individualismo, por lo que la felicidad, que siempre incluye como prioridad el bienestar económico, se concibe como el cumplimiento de los deseos personales a través de la actividad eficiente individual, y las virtudes quedan restringidas al ámbito privado. De allí que el análisis de la moralidad se centre en la praxis y la psicología del individuo.

El planteo de Hume es empírico: la moralidad existe de facto ya que todos los hombres ante hechos concretos, sean acciones, personas o sucesos, los juzgan como buenos o malos. La moral, entonces, debe partir del análisis de la evaluación del obrar y buscar qué aspecto de la *naturaleza* humana lo fundamenta.

“Como el dominio de la razón es en el mundo de las ideas y como la voluntad nos coloca en el de las realidades, la demostración y la volición parecen por esto hallarse totalmente apartadas la una de la otra. (...) La razón es y sólo puede ser la esclava de las pasiones y no puede pretender otro oficio más que servir las y obedecerlas. (...) No es contrario a la razón preferir la destrucción del mundo entero al arañazo de mi dedo.” (Tr., Lb.II, pte. III, Sec. III)

“Los hechos morales son objeto del sentimiento, no de la razón. Está en vosotros mismos, no en el objeto. De esta forma cuando declaráis una acción o un carácter como viciosos no queréis decir otra cosa sino que, dada la constitución de vuestra naturaleza, experimentáis una sensación o sentimiento de censura al contemplarlos. (...) La moral excita los afectos y produce o evita acciones. La razón por si sola es impotente en este respecto. Las reglas de la moralidad, por consiguiente no son conclusiones de nuestra razón” (Tr., Lb. III, Pte. I, Sec. I)

La mayoría de las corrientes éticas sostienen que la razón debe regir e incluso dominar a los sentidos. Hume invierte esta relación porque postula que la moralidad pertenece a la sensibilidad y que la razón sólo puede servir a las pasiones pero no dominarlas. Para avalar esta afirmación analiza los hechos morales.

La moral se despliega en la praxis, por lo tanto hay que preguntarse si lo que promueve la acción valorativa de bueno o malo es la razón o la voluntad. La actividad de la razón es juzgar por demostración sobre ideas, ya sean relaciones formales o relaciones de objetos, para inferir una conclusión sobre su verdad o falsedad, de lo que se desprende que es una fuerza motivante para el conocimiento pero no para la acción, porque ésta se desarrolla en el hacer concreto, en el mudo de la realidad y no en el de las ideas; es más, si se pretendiera saber la verdad intelectual de los hechos antes de resolver como conducir la vida cotidiana, se terminaría en la inmovilidad o el escepticismo. De modo que lo que mueve a la acción no es la razón, sino la voluntad.

La observación le muestra que lo que lleva a establecer valoraciones morales (bueno o malo), no es la reflexión sino el sentimiento de agrado o desagrado, de

placer o dolor ante un hecho u objeto. Los juicios morales, entonces, se originan en la impresión de complacencia o repulsión, o sea, en la sensibilidad. La voluntad guiada por los sentimientos es la que valora el mundo de los hechos, mientras que la razón juzga en el ámbito de las ideas. Por eso la razón no puede impedir que para alguien el cumplimiento de un deseo insignificante pueda sentirse como más valioso que un fin superior, que prefiera que se destruya el mundo a lastimarse el propio dedo.

La valoración de lo bueno o lo malo, de lo justo o lo injusto surge, entonces, de la *preferencia* sobre lo que agrada o se ama, o el *rechazo* sobre lo que desagrada o se odia. Estas valoraciones se originan en sensaciones, son impresiones captadas frente a un hecho considerado como objeto moral. En consecuencia, los *juicios morales* son hechos del *sentimiento*, (de los sentimientos de dolor o de placer), son *impresiones* y no ideas, y la razón sólo puede intervenir para encontrar los medios para actuar. La moral no es, entonces, la lucha entre razón y emoción como sostienen algunas corrientes, porque la primera da cuenta de la verdad o falsedad de los enunciados, mientras que los actos morales juzgan los hechos mediante la aprobación o el desagrado y no como verdaderos o falsos.

“En todo sistema de moralidad el autor establece la existencia de Dios o hace observaciones a los asuntos humanos y de repente me veo sorprendido al hallar que en vez de los enlaces usuales de las proposiciones ‘es’, ‘no es’ encuentro que ninguna se halla enlazada mas que con ‘debe’ o ‘no debe’. Este cambio es imperceptible, pero es, sin embargo, de gran consecuencia, pues como este ‘debe’ o ‘no debe’ expresa una nueva relación o afirmación, es necesario que sea observada y explicada, y que al mismo tiempo se dé razón de algo que parece absolutamente inconcebible, a saber, como es posible que esta nueva relación se deduzca de otras totalmente diferentes.”(Tr., Lb. III, Pte. I, Sec. I)

La moralidad se ocupa del ámbito del *deber ser* en tanto trata de prescribir cómo se debe actuar y no pretende describir lo que es. Esta diferencia de ámbitos se especifica en el lenguaje con las proposiciones descriptivas, que se refieren a lo que es, como ‘El gato come’, y las prescriptivas, que señalan lo que debe ser, ‘El gato debe comer’. Hume sostiene que es ilegítimo pasar de una oración descriptiva a otra prescriptiva porque no se justifica que de una situación de hecho, que el gato come, se prescriba que ‘debe comer’. Sin embargo, a menudo con los conceptos éticos, como bueno o malo, se suele derivar de la catalogación de un hecho a una obligación moral. Por ejemplo, de ‘Juan es buen padre’, que es una proposición descriptiva de una situación verificable (que se ocupe de alimentarlo, cuidarlo, etc.) se pasa a la proposición prescriptiva ‘Juan debe ser buen padre’ dando por sentado que tiene la misma validez. Este paso de un ámbito a otro diferente, de lo verificable (ciencias de la

naturaleza) a lo deseable (ética) es lógicamente ilegítimo. Este traslado se denomina *Falacia naturalista*.⁶³

“Sólo la sociedad es capaz de suplir los defectos humanos y alcanzar igualdad con los restantes seres y hasta adquirir la superioridad sobre ellos.” (Tr., Lb. III, Pte. II, Sec. II)

“Debemos considerar la distinción entre justicia e injusticia como teniendo dos fundamentos diferentes; el del interés, cuando los hombres observan que es imposible vivir en sociedad sin gobernarse por ciertas reglas, y el de la moralidad, cuando este interés es ya una vez observado y los hombres experimentan placer ante la vista de las acciones que tienden a la paz de la sociedad y dolor por las que son contrarias a ella.” (Tr., Lb. III, Pte. II, Sec. VI)

Con el análisis lingüístico Hume no se propone eliminar la posibilidad de justificación de la noción de ‘deber’ sino transmitir una prevención metodológica para que no se acepte sin *observación y explicación* la obligatoriedad de las normas. ¿Cómo justificar el deber moral? Como la moral tiene su génesis en los sentimientos y las pasiones, la obligatoriedad de su cumplimiento no puede basarse en principios formales, sino en la experiencia. La observación de los hechos morales muestra que los valores, como la justicia o la honestidad, no corresponden a inclinaciones naturales, como la sexualidad o el agrado y, por lo tanto, no son virtudes naturales (como postulan los iusnaturalistas). Sin embargo, tanto la valoración de la justicia como de la honestidad existen de *hecho*, y como no son virtudes naturales son necesariamente construcciones artificiales sobre las que hay que justificar su obligatoriedad. El hombre, que físicamente es más débil que muchos animales, requiere de los demás, de la sociedad, para sobrevivir, y en el cumplimiento de esta necesidad se encuentra el origen del deber y de los valores morales; la génesis del punto de vista moral y de la obligatoriedad se dio progresivamente en la experiencia, en la valoración de las conductas que permitían superar empíricamente los inconvenientes que dificultaban la convivencia. La repetición positiva de estas conductas llevó a que las aceptaran como reglas sociales cuyo cumplimiento fue primero una obligación natural y luego, al ser consideradas valores, un deber moral; finalmente cuando las sociedades se complejizaron estos modelos normativos se institucionalizaron convirtiéndolas en leyes y obligaciones civiles. Por lo cual el deber o la obligación se explican como la valoración de la necesidad de cumplir aquellas reglas que desde la institución de la sociedad han mostrado que permiten la

⁶³ Los filósofos analíticos, sobre todo G. Moore (1903), le darán especial importancia al análisis de esta falacia, en la que reconocen la autonomía de la moral y la negación de conexiones entre conocimiento empírico y conclusiones éticas.

convivencia; la reiteración de su contribución al orden civil permitió que se consideraran como una formulación compartida por la sociedad de la diferencia en el universo experimental de las percepciones entre lo bueno y lo malo, entre la virtud y el vicio, entre la ley y el delito, y se constituyeran en obligaciones morales y civiles.

La explicación de Hume acerca de la génesis fáctica de las normas morales muestra que si bien el pasaje del *es* al *debe* no debe producirse de cualquier manera, el *debe* puede derivarse de la experiencia sin que la carencia de una premisa mayor normativa lo invalide.⁶⁴ Como la moral se desarrolla y adquiere la forma de deber en la praxis humana, siempre contingente, la falacia naturalista aplicada a la ética podrá considerarse válida en algunos ámbitos y en otros no. En contextos donde al hombre se integre como un ser social y no un individuo separado y autónomo, el 'tu debes' (imperativo) no carece de explicaciones sino que responde a aquellas vinculadas con los fines del conjunto; por ejemplo, cuando se dice a un jugador 'hay reglas y debes respetarlas' hay razones que justifican este paso porque significa la forma de insertarse adecuadamente en los fines del grupo, o cuando se decía en Grecia 'hay leyes y debes respetarlas' había argumentos vinculados a la realización del hombre como ser social.⁶⁵ En cambio, desde una perspectiva individualista las razones que sustentaban al 'tu debes' pierden valor porque la justificación de su obligatoriedad va a depender de la aprobación o desaprobación de cada uno. En este contexto pasar del *es* al *debe* es falaz porque permite imponer cualquier criterio subjetivo como una norma obligatoria.

“Ninguna cualidad de la naturaleza humana es más notable, ni en sí misma ni en sus consecuencias, que la inclinación que poseemos a simpatizar con los otros y a recibir por comunicación sus inclinaciones y sentimientos, aunque sean diferentes o contrarios a los nuestros.(...) Odio, resentimiento, estima, amor, valor, júbilo y melancolía son pasiones que experimento más por comunicación que por mi temperamento o disposición natural.” (Tr Lb. II, Pte. I, Sec. XI).

“La justicia se estima ciertamente tan sólo porque posee una tendencia hacia el bien público, y el bien público nos es indiferente a no ser que la simpatía nos interese en él.” (Tr., Lb. III, Pte. I, Sec. I)

⁶⁴ “La comprensión de la génesis de las reglas (humeanas) nos permite ver cómo el *debe* se puede derivar del *es* sin necesidad de suponer una premisa mayor normativa y sin incurrir en una falacia deductiva ni en otras consecuencias mucho más indeseables y opresivas que la inconsistencia lógica.” Flex, J, *La democracia atrapada*, Buenos Aires, Biblos, 2004, p.215.

⁶⁵ “Como el *debes* del *tu debes* se apoya en razones, siempre tiene un campo de aplicación que va más allá de la persona a la que se dirige inmediatamente, es decir, se aplica a toda la clase de personas respecto a las cuales tiene vigencia la razón implicada o afirmada.” MacInyre, A., *Historia de la ética*, Barcelona, Paidós, 1994.

Aunque Hume sostiene que los sentimientos, siempre particulares, dan origen a la moral, no postula el relativismo ético. Observa que hay un consenso valorativo que se corresponde con la aprobación o rechazo general, una axiología que conforma la plataforma de lo que se considera virtud y vicio en una sociedad. Esta axiología se ha conformado a través de la acumulación de experiencias y hábitos, consolidando así un sentido valorativo compartido que permite salir del egocentrismo al que reducen las impresiones singulares. Advierte que si no existiera este consenso valorativo como base moral, no sería posible la vida civil y el desarrollo de las naciones. En suma, si bien cualquier valoración surge de los sentimientos de agrado o desagrado, existen también en el temperamento humano un conjunto de cualidades morales conformadas en la experiencia que son comunes a todos los hombres. Menciona las cuatro más importantes:

- 1) Cualidades que resultan agradables para quien las posee (por ejemplo serenidad).
- 2) Agradables para los otros (buenas maneras)
- 3) Útiles para quien las posee (coraje).
- 4) Útiles para los otros (benevolencia).

Estas cualidades permiten la valoración moral de las acciones ajenas. Quienes actúan de acuerdo a estas normas, ya sea una persona, un grupo social o un país, producen la *impresión* de agrado en quien las contempla. Esa actitud evaluativa del prójimo, propia de la naturaleza humana y compartida por todos, muestra que hay una conciencia común de la humanidad en la cual el bien o mal ajeno no resultan indiferentes. Pero, cabe preguntar, ¿cómo es posible su concreción? Hume cree que hay un mecanismo en la naturaleza humana que empuja a los individuos a salir del cerco de las impresiones y pasiones particulares y buscar participar y cooperar en las experiencias de los demás. Lo denomina *simpatía*.

La *simpatía* es la capacidad de transportarnos con la fantasía a la mente de otros para experimentar como nuestros sus placeres o tristezas, lo que les es útil o lo que les es nocivo; la *simpatía* aspira a entender y explicar las emociones y sentimientos de los hombres, sin tratar envidiosamente de ponerse en su lugar. Hume ejemplifica esta afirmación diciendo que el espectáculo de la riqueza de otro produce la complacencia simpática de los demás al percibir la utilidad que le procura y comprender su satisfacción. La *simpatía* hace posible situarse junto al otro al compartir un mismo sentimiento, pero no lleva a ocupar su puesto, se está con él, no dentro de él, porque la experiencia sensible es particular; pero, sobre todo, es un sentimiento común que

liga a los hombres más allá de los intereses egoístas y permite la sociabilidad y en este sentido es un fundamento natural de los juicios morales.

“Las primeras ideas religiosas no surgieron de la contemplación de las obras de la naturaleza sino del interés por los hechos de la vida y de las incesantes esperanzas y temores que mueven a la mente humana. (...) Descubrimos que los hombres caen de rodillas mucho más frecuentemente cuando están tristes que cuando se sienten felices. (...) Observamos que cuanto más el curso de la vida de un hombre es regido por el acaso, mayor es su superstición, como puede comprobarse entre los tahúres y marineros.”⁶⁶

Con relación a la religión Hume no niega la existencia de Dios pero sí la posibilidad de comprobarla, pues si la causalidad no se apoya más que en el hábito, las demostraciones de Su existencia carecen de fundamento objetivo, o sea, sólo son teóricas. Sin embargo, entiende que aunque Dios no sea comprobable, es una hipótesis plausible desde el punto de vista de la razón.

La religiosidad para el filósofo escocés forma parte de los fenómenos propios de la naturaleza humana, y si toda experiencia es sensorial, el origen de la creencia en seres superiores también debe buscarse en los sentimientos. La observación del fenómeno religioso, lo presenta como respuesta a la necesidad vital de tener una buena vida y al deseo de evitar el sufrimiento y el temor, o sea, a los sentimientos de esperanza, temor y dolor. La historia muestra que las religiones primitivas, que fueron politeístas y antropomorfas, crearon divinidades protectoras para las diferentes situaciones que escapaban al control humano; y que en las conductas lo que incentiva la religiosidad es la sensación de impotencia, tristeza e inseguridad.

“Las mismas ansias de felicidad que llevan a creer en estas fuerzas invisibles e inteligentes no le permiten considerarlas por mucho tiempo como seres poderosos sino como limitados...Las loas y alabanzas exageradas de los hombres exaltan aún más la idea que tienen de los dioses y, con el deseo de elevarlos a los más altos niveles de perfección, terminan por concebir los atributos de unidad, infinitud, simplicidad y espiritualidad”⁶⁷

Como las religiones en sus comienzos tenían divinidades específicas para cubrir los diferente deseos, esperanzas y temores de los hombres, Hume se pregunta cuales fueron las razones que dieron origen al monoteísmo. No cree que sea consecuencia de un desarrollo racional, porque si bien la racionalidad da argumentos para inferir un único dios omnipotente, estas razones son consideradas y

⁶⁶ Hume, D., *Historia natural de la religión*, Trad. A. Cappelletti, Buenos Aires, EUDEBA, 1966, p.52, 56 y 58.

⁶⁷ Hume, *Hist.*, Ob.cit., p. 83

comprendidas por muy pocas personas, e, incluso, la mayoría de la gente las desconoce. Por lo tanto la adhesión al monoteísmo debe buscarse en la sensibilidad. Conjetura que la pluralidad de dioses con poderes relativos generó el sentimiento de temor de no tener un protector suficientemente perfecto y el anhelo de contar con un poder absoluto y supremo, como sus propios reyes, para evitar los infortunios, dio origen a suponer un único dios perfecto que reuniera en sí todas las potestades. El constante retorno al politeísmo con la inclusión de intermediarios como santos, ángeles o brujos, que se convierten en principal objeto de devoción por la especificidad de su poder, muestra que lo natural es la diversidad de dioses ante la diversidad de sentimientos y que el monoteísmo responde al deseo de potenciar la perfección y poder en sus protectores.

En suma, la religiosidad como *hecho natural* no fue fruto de ideas innatas o demostraciones racionales, sino la búsqueda de una protección trascendente todo poderosa para sobrellevar el miedo a la muerte y la angustia acerca de la posibilidad de un castigo posterior, así como respuesta a la esperanza de una ayuda frente a los fenómenos que atemorizan o a la concreción de los deseos vitales.

POLÍTICA

EL ABSOLUTISMO POLÍTICO: TOMAS HOBBS

Tomas Hobbes nació en 1588 en Inglaterra y su larga vida, ya que muere en 1679 a los 91 años, va a transcurrir en las etapas previas a la revolución inglesa de 1688 que culmina con el triunfo de la burguesía y pone a Inglaterra al frente de los países europeos por su predominio en el comercio internacional. Este proceso, que comienza a principios del siglo XVI es especialmente conflictivo ya que es un período de guerras civiles y religiosas porque, entre otras causas, la fractura del cristianismo producida por la reforma protestante va a dividir a la sociedad en grupos enfrentados teológica y políticamente. En Inglaterra la ruptura con la hegemonía política del Papado fue llevada a cabo por Enrique VIII (1509/1547) que se instituyó como cabeza de la nueva Iglesia Anglicana. En su reinado se distribuyeron las tierras del Papado que eran casi la quinta parte de Inglaterra, y se formó una importante burguesía agraria que va a disolver la estructura feudal.

En el siglo XVII Inglaterra está en plena expansión económica y las comunidades religiosas, ya sean católicas, anglicanas, presbiterianas o puritanas, se vinculan y son apoyados por los distintos sectores de la sociedad en pugna. El puritanismo, por ejemplo, se liga al incipiente capitalismo y asocia estrechamente el deber de enriquecerse con el deber de salvación, reconcilia e incluso identifica el espíritu de empresa con la vida moral, la ganancia con la gracia y el enriquecimiento con la santidad.⁶⁸ Las luchas entre los Tudor, protestantes, y los Estuardo, católicos, sumadas al enfrentamiento con el Parlamento y las pretensiones políticas de la burguesía comercial, crean una situación de desorden e inseguridad constante. Las luchas religiosas y económicas se agudizan, y en 1642 estalla la guerra civil entre realistas y parlamentaristas. Cromwell, con el apoyo de la burguesía, instaura la república, decapita a Carlos I (Estuardo) y lleva a cabo un régimen de persecución a los católicos que apoyaban al rey (tan amplia que sólo en Irlanda muere un tercio de la población); en 1653 se convierte en Lord Protector, establece un gobierno puritano dictatorial con el cual logra el dominio del mar al vencer a los Holandeses y neutraliza las posibles invasiones católicas al vencer a España, poniendo así las bases de la hegemonía marítima y comercial de Inglaterra. A su muerte en 1658 se restaura la monarquía de los Estuardo que condenan a los seguidores de Cromwell en medio de las continuas luchas de poder entre nobles y burgueses, hasta que finalmente en 1688 el Parlamento logra, con el apoyo del partido Whigs formado por la burguesía industrial y terrateniente, que Guillermo de Orange acceda a la corona, y se establezca como gobierno una monarquía parlamentaria dando a la burguesía participación política.

Los versos autobiográficos *“El día en que nació mi madre dio a luz a dos gemelos: a mi y al miedo”* no sólo son representativos del contexto en que se da su vida sino que también son una de las bases de su producción teórica. Su propuesta política busca ser el modo más eficaz de organizar a la sociedad para evitar el miedo y a tal efecto concluye que el absolutismo político es el único que asegura la soberanía y permite vivir sin temor.

Hobbes es empirista, o sea que sostiene que todos los conocimientos parten de los sentidos y que la razón cobra valor en función de manejar y sintetizar los datos de la experiencia. Pero quien ejercerá una influencia decisiva en su filosofía es Galileo porque entiende que ha sido el primero que a partir de aplicar la geometría ha podido determinar las verdaderas causas de los fenómenos naturales. La geometría, dice, *“es la única ciencia que Dios comunicó al género humano”* y si fuese posible aplicar sus

⁶⁸ “La ganancia comercial es un presente de Dios, el beneficio es la prueba temporal de la gracia, el puritano es el asceta práctico que obtiene sus victorias en el campo de batalla, en la oficina, en el mercado y no en el claustro” Tawney, R. H., en Touchard, J., Ob.Cit. p.238

principios a una ciencia del hombre, la sociedad y el Estado, sería factible un conocimiento cierto y necesario que permita superar las crisis, los desórdenes y la inseguridad.⁶⁹

Su filosofía, que intenta atenerse a la rigurosidad científica, se encuentra en diversas publicaciones pero los textos más importantes son: *Elementos del derecho* (1637), *De Cive (Del ciudadano)*, *Leviathán* (1648), *De Corpore*, (1655) y *De Homine* (1657).

LA CIENCIA DEL HOMBRE, LA SOCIEDAD Y LA POLÍTICA

“Existen en los animales dos clases de movimientos peculiares a ellos. Unos se llaman vitales (involuntarios); comienzan en la generación y continúan sin interrupción alguna a través de la vida entera: tales son la circulación de la sangre, el pulso, la respiración, etc. (...) Las otras son mociones voluntarias, como por ejemplo andar o hablar. Este sentido implica moción en los órganos y partes interiores del cuerpo humano, causada por las cosas que vemos, oímos, etc. “ (...)

“El esfuerzo, cuando se dirige hacia algo que lo causa, se llama Apetito o Deseo (...) cuando se traduce en apartamiento de algo, se denomina Aversión.(...) Lo que los hombres desean se dice también que lo Aman, y que Odian aquellas cosas por las cuales tienen aversión. (...) Lo que de algún modo es objeto de algún apetito o deseo humano es lo que con respecto a él se llama Bueno; y el objeto de odio y aversión, Malo. Estas palabras siempre se usan en relación con las personas que las utilizan. (...) El dolor que causa una calamidad ajena se denomina Lástima o Compasión, y se produce por la idea de que una calamidad semejante puede ocurrirnos a nosotros mismos” (Lev. VI)⁷⁰

Galileo logró explicar los fenómenos de la naturaleza reduciéndola a cuerpo y movimiento, porque se requiere la mensurabilidad para aplicar la geometría, y tanto los cuerpos como los movimientos son cuantificables. Hobbes, siguiendo a Galileo, pretende demostrar que no sólo la naturaleza es reductible a cuerpo y movimiento sino que también el hombre, la sociedad y la política, o sea, que toda la realidad tanto física, psíquica o social, es reductible a cuerpo y movimiento y que el funcionamiento de cada una de sus partes puede ser explicado en función de los tipos y

⁶⁹ “Las consideraciones anteriores sobre el derecho y el Estado le parecen dogmáticas y, por lo tanto cargadas de pasión y prejuicios; por eso quiere remontarse a la infalible *Ratio* y partiendo de principios fundamentales, descubrir las leyes de la naturaleza misma. Sólo en ellas puede estar el único y verdadero fundamento de la ciencia del Estado.” Holstein G., Ob.Cit., p. 225.

⁷⁰ Las citas de *Levithan* corresponden a *Antología: Del ciudadano y Leviatán*, traductor M. Sánchez Sarto, Madrid, Tecnos, 1965

combinaciones de movimientos. Esta concepción materialista y mecanicista, aunque coincida con Descartes respecto a la *res extensa* como única cognoscible, se diferencia con relación a la *res pensante* porque si todo es cuerpo, la excluye tanto como a la metafísica. Con este método que intenta armonizar el más riguroso saber racional con el más radical empirismo materialista, pretende lograr que sus teorías sean tan apodícticas como la geometría.

Comienza afirmando que en los seres vivos hay dos clases de movimientos: los *vitales* que son involuntarios, como la circulación de la sangre o la respiración, y los *voluntarios*, que son provocados por las sensaciones, como caminar o hablar. Pero todos están dirigidos a la auto conservación de la vida, finalidad primordial que preside tanto los movimientos involuntarios como voluntarios. O sea que el hombre está conceptualizado en su sentido biológico con la finalidad individual de la preservación de la vida física.

Las mociones voluntarias constituyen el núcleo de la psicología animal de la que el hombre forma parte y es la base de explicación de los comportamientos humanos. Los movimientos voluntarios se originan en la percepción de algo que los causa, en esto hay coincidencia con los animales pero lo que diferencia al hombre es que las sensaciones provocadas por la percepción forman además, imágenes que pueden ser recordadas. La memoria da consistencia a la vida psíquica - que de lo contrario quedaría limitada a la puntualidad de la percepción - y constituye la experiencia, la cual permite que pueda imaginar el uso y aplicación de las cosas.

Cuando la percepción que origina el movimiento produce agrado, causa el sentimiento de *apetito* o *deseo* que es el que conduce al *acercamiento*; pero cuando el objeto le provoca desagrado, causa el sentimiento de *aversión* y lleva al *rechazo*. Esta es la base de todos los movimientos voluntarios. El origen de lo que llamamos sentimientos o valores no es otro que el agrado o desagrado; por ejemplo, cuando algo o alguien agrada y se desea, se dice que sentimos *amor*, pero cuando desagrada y se rechaza al sentimiento se le llama *odio*. Los *valores éticos y estéticos* también tienen su origen en el deseo o el rechazo, ya que aquello que agrada y se ama se evalúa como bueno y bello y lo que desagrada como malo y feo. No hay ideas ni principios innatos sino que los valores son fruto de sentimientos y por lo tanto son absolutamente subjetivos.

Apetito, deseo, placer, desagrado, amor y odio, son las pasiones más simples a partir de las cuales se originan todas las otras por diversos tipos de enlaces o combinaciones. Todas las conductas parten de ellas y, aunque se les den distintos nombres, la base siempre está en el mecanismo activado por el agrado o desagrado. Por ejemplo, lo que se denomina 'compasión' hacia otro no es más que el sentimiento

de temor de estar en la misma situación penosa. En suma, el hombre y su accionar es considerado como un mecanismo psíquico - fisiológico cuyos movimientos, como en cualquier ser vivo, solamente persiguen la conservación biológica.

“El éxito continuo en la obtención de aquellas cosas que un hombre desea, es decir su perseverancia continua, es lo que los hombres llaman Felicidad.” (Lev. VI)

“La felicidad es un continuo progreso de los deseos de un objeto a otro, ya que la consecución del primero no es otra cosa sino un camino para realizar otro ulterior.

La causa de ello es que el objeto de los deseos humanos no es gozar una vez solamente y por un instante, sino asegurar para siempre la vía del deseo futuro. (...)

Señalo, en primer lugar, como inclinación general de la humanidad entera un perpetuo e incesante afán de poder que cesa solamente con la muerte.” (Lev. XI)

“El poder de un hombre (universalmente considerado) consiste en sus medios presentes para obtener algún bien manifiesto futuro.” (Lev. X)

El hombre actúa en vista de su conservación, pero no le basta el cumplimiento inmediato de algún deseo, sino que siente la necesidad de una búsqueda incansable para acrecentar los medios que le aseguren el mantenimiento de la existencia. Esta necesidad natural de asegurarse e intensificar los medios para lograr otros bienes es lo que Hobbes denomina *deseo de poder*. Y como el deseo es el motor del mecanismo vital humano que permite la conservación biológica, la necesidad de satisfacer los apetitos e incrementar el poder dura hasta la muerte porque cuando se acaba el deseo se acaba la vida.⁷¹

Quien logre consumir sus apetitos y aumentar constantemente su poder, o sea la capacidad de acumular bienes de forma tal que se asegure la más amplia sobrevivencia, se considera un hombre feliz. Para Hobbes, entonces, la *felicidad* no es otra cosa que un continuo progreso en el cumplimiento de los deseos y ampliación del poder, descartando cualquier concepto trascendente o moral.

Es importante señalar que ni Aristóteles, ni Epicuro, ni Santo Tomas, para mencionar algunos, entendían que la felicidad era disponer de todos los medios necesarios para acumular y asegurar ahora y en el futuro los bienes de subsistencia. La inclusión del concepto de 'seguridad' no es atemporal ni universal (como pretende Hobbes) sino histórico ya que corresponde a los valores económico-políticos de su época.

Sobre la base de su descripción antropológica se infiere que **la ética** de Hobbes es una *ética del egoísmo* porque niega cualquier presupuesto altruista y sólo evalúa las

⁷¹ “Si el deseo se sintiera totalmente satisfecho, la vida humana resultaría tan imposible como si las sensaciones y la fantasía estuvieran paralizadas.” Garmendia G. Y Schnaith, N., *Thomas Hobbes y los orígenes del estado burgués*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973, p.65.

conductas ateniéndose a la consecución del deseo, que es siempre individual y subjetivo. Además, al concebir al hombre como una máquina cuyos movimientos, (todos conducentes a la conservación biológica), se orientan en primer término por las sensaciones de agrado y desagrado y luego por el deseo de poder, la finalidad de las acciones no puede ser otra que la utilidad individual.

“La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades del cuerpo y del espíritu que, si bien un hombre es a veces evidentemente más fuerte de cuerpo o más sagaz de entendimiento que otro, cuando se considera en conjunto, la diferencia no es tan importante que uno pueda reclamar para sí mismo, un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar como él. (...) De esta igualdad en cuanto a la capacidad se deriva la igualdad de esperanza respecto a la consecución de nuestros fines. Esta es la causa de que si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, y en el camino que conduce al fin (que es principalmente su propia conservación y a veces su delectación tan sólo) tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno al otro. (...) Es manifiesto que durante el tiempo que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos. (...) En esta guerra de todos contra todos, se da una consecuencia: que nada puede ser injusto. Las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar. Donde no hay poder común, la ley no existe; donde no hay ley no hay justicia. En la guerra la fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales. (...) En dicha condición no existe propiedad ni dominio, ni distinción entre tuyo y mío; sólo pertenece a cada uno lo que pueda tomar y sólo en tanto que pueda conservarlo.” (Lev.XIII)

“Las pasiones que más que nada causan las diferencias de talento son, principalmente, un mayor o menor deseo de poder, de riquezas, de conocimientos y de honores, todo lo cual puede ser reducido a lo primero, es decir, al afán de poder.” (Lev.VIII)

Hobbes va a proponer la hipótesis de un Estado de Naturaleza, o sea, de un contexto presocial donde se pueda analizar la naturaleza del hombre en estado puro sin ninguna influencia moral, teológica o social.⁷²

El Estado de Naturaleza está constituido por individuos aislados, tomados singularmente y no asociados, porque si la voluntad de cada ser humano es guiada por su deseo de poder, los otros seres sólo le importan en tanto afectan a esta consideración de sí mismo, o sea, que el hombre no es social por naturaleza sino absolutamente individualista y esencialmente egoísta.

⁷² La idea de un Estado de Naturaleza que encontramos en los teóricos políticos de la época es semejante al concepto de Paraíso Terrenal, pero secular.

En la búsqueda de satisfacer y aumentar sus apetencias la relación entre los hombres es de competencia y enemistad, no sintiendo por naturaleza ningún deseo de sociabilidad. Sin embargo, si los otros sirven a sus intereses o le prestan utilidad se vuelven amables e incluso dignos de ser amados; hasta se puede ser bondadoso con los demás pero tal conducta no obedece otra cosa que buscar una satisfacción egoísta de sentirse fuerte.

La naturaleza, entonces, ha hecho a todos los hombres iguales en cuanto a las facultades del cuerpo y del espíritu, es decir, con relación a los poderes naturales o a la capacidad natural para satisfacer sus necesidades de subsistencia. Cabe destacar que la igualdad hobbesiana es abstracta en tanto se refiere a la teorización acerca de la naturaleza del hombre pero omitiendo cualquier condicionamiento social o epocal.

La igualdad de capacidades de los individuos para lograr la sobrevivencia implica la igualdad de esperanzas para la consecución de sus fines; por lo tanto, si dos hombres persiguen lo mismo se convertirán en enemigos y tratarán de aniquilar o dominar al otro para conseguir el fin. Esto provoca que en el Estado de Naturaleza la relación entre los hombres sea de desconfianza permanente, ya que al no haber un orden civil que establezca la justicia y regule la propiedad sino sólo el deseo individual guiado por el egoísmo, los individuos carecen de límites y sus actos sólo responden al poder y a la fuerza. Hobbes niega que haya un principio ético natural, una ley natural (*ius naturale*) que indique lo bueno o lo malo para normar las conductas como sostenía la escolástica, sino que en el estado de naturaleza el hombre carece de principios morales y esto lo convierte en la bestia más salvaje y al que se debe temer más que a los animales: “*el hombre es un lobo para el hombre.*”

“¿Qué opinión tiene (un hombre) de sus conciudadanos cuando cabalga armado; de sus vecinos cuando cierra sus puertas, de sus hijos y sirvientes cuando cierra sus arcas? (...) Existen varios lugares donde viven de ese modo: los pueblos salvajes en varias comarcas de América, carecen de gobierno en absoluto y viven actualmente en ese estado bestial. (...) En todas las épocas los reyes y personas revestidas con autoridad soberana, se hallan en estado de continua enemistad.” (Lev.XIII)

Aunque este estado original es desconocido, Hobbes justifica su hipótesis sosteniendo que es una inferencia que se desprende del análisis racional de las pasiones simples que originan el movimiento vital humano, y que puede ser corroborada por la experiencia histórica de otras culturas y certificado por la observación. Sin embargo, los ejemplos cotidianos que pone se refieren a hombres que viven en una sociedad civilizada, y pelean o desconfían por la propiedad individual; y la propiedad como valor es capital en un orden social donde rige el derecho de propiedad y relaciones de mercado, por lo que los ejemplos corresponden

a la observación de la sociedad inglesa de su época y no de una inferencia lógica con valor universal. Por otra parte, la afirmación acerca del estado de guerra en las relaciones internacionales, refleja los conflictos que están viviendo las naciones europeas en su formación y ruptura con el ordenamiento medieval, porque anteriormente la Iglesia funcionaba, de alguna manera, como un poder internacional capaz de dirimir los conflictos entre las partes. Asimismo, la referencia al imperio de la fuerza en los nuevos continentes, además de infundada, es una justificación de la política colonial que Europa y especialmente Inglaterra estaban llevando a cabo.

“El derecho de naturaleza es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera para la conservación de su propia naturaleza, es decir, para la conservación de su propia vida.” (Lev. XIV)

“Cuando un hombre razona, no hace otra cosa sino concebir una suma total, por adición de partes; o concebir un residuo, por sustracción de una suma respecto a otra.” (Lev.V)

“La mutua transferencia de derechos es lo que los hombres llaman contrato.” (Lev XIV)

Hobbes se pregunta de qué modo se puede superar el estado de guerra de todos contra todos ya que impide el disfrute de los bienes y el desarrollo de la industria y, además, pone en constante peligro la propia vida. La descripción del Estado de Naturaleza pone el acento en el deseo pero no omite que en la conducta humana también interviene la razón. La razón, la mente, es también una actividad corporal capacitada para el manejo abstracto de cantidades materiales que provienen de la percepción; es decir es la capacidad de cálculo. El deseo impulsa a tomar todo lo necesario para su subsistencia y la razón no cambia este fin, sino que calcula cual es la forma más eficaz de regular las conductas para asegurar la vida y los bienes. Este doble impulso se plasma en lo que Hobbes señala como la diferencia entre el ‘derecho natural’ y la ‘ley natural’:

El *derecho natural* es la libertad que cada uno posee de usar su poder como quiera para la conservación de su vida y sus bienes, es decir, es la ausencia de cualquier tipo de obstáculo o impedimento para conseguir sus fines. La libertad natural, como ya se señalara con la igualdad, es un concepto abstracto, pero además negativo, porque se funda en la carencia de límites externos. En el Estado de Naturaleza hay libertad absoluta, por lo tanto, es legítimo el uso de la fuerza, el fraude o la mentira, pero como este derecho lo tienen todos, nadie está seguro de mantener sus bienes o su vida ante las agresiones de los demás. Y es aquí donde actúa la razón, no para anular el deseo que rige al hombre, sino para calcular adecuadamente qué es lo más conveniente para lo que el propio deseo persigue, y esto conforma la ‘ley natural’. La *ley natural* indica

como norma general que está prohibido destruir su vida o privarse de los medios de conservarla, es decir, la preservación biológica; de esta ley se deriva que se debe evitar la autodestrucción, y que para la propia conservación tiene mayor utilidad la paz y la cooperación que la violencia y la guerra.

Este uso prudencial de la razón en cumplimiento de la ley natural es el puente entre la vida *salvaje y solitaria* y la vida social. Calculando que es preferible la paz cada uno accede, si los demás también consienten, a renunciar a su 'derecho natural', o sea, a su libertad, con vista a asegurar su vida y sus bienes que es el móvil fundamental de la conducta humana.

Esta mutua renuncia que cada uno hace voluntariamente para permitir la paz es lo que se llama *Contrato*. Recién a partir de esta transferencia de derechos hecha por el conjunto para asegurar que nadie ejerza su poder sobre los otros, aparece la Sociedad Civil.⁷³

“Dícese que un Estado ha sido instituido cuando una multitud de hombres convienen y pactan, cada uno con cada uno, que a un cierto hombre o asamblea de hombres se le otorgará, por mayoría, el derecho de representar a la persona de todos.” (Lev. XVIII)

“Esto es algo más que consentimiento o concordia; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona instituida por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: autorizo o transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mi mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizareis todos sus actos de la misma manera.”(Lev. XVII)

“Las leyes no tienen poder para proteger, si no existe una espada para que esas leyes se cumplan.” (Lev.XXI)

El contrato implica el acuerdo realizado entre varios hombres - de manera consiente y voluntaria - de renuncia recíproca a su derecho de autogobierno para someterse a un poder común, a un órgano artificial que es el Estado. En este órgano se plasma la secularización del poder político ya que es producto exclusivo de la voluntad humana. El Estado moderno se presenta como algo artificial pero capaz de garantizar la supervivencia a costa de la pérdida de la autonomía y la libertad de los individuos. La conducta humana está motivada, como se ha visto, por el egoísmo individual, y la sociedad sigue teniendo ese egoísmo que se plasma con un utilitarismo total, ya que el poder y la autoridad del Estado se justifican porque permiten la seguridad de los

⁷³ Cuando en una concepción antropológica el individuo es lo primario, la sociedad no es natural como sostenía el pensamiento anterior, sino que debe ser explicada a partir del individuo.

individuos; y su obediencia se avala en tanto el gobierno reporta la mayor ventaja individual.

El fin de la política no es el bien común sino garantizar la seguridad de los individuos con relación a la vida y la propiedad de bienes individuales. El bien social, tema constante en la antigüedad, desaparece y es reemplazado por la suma de intereses individuales egoístas. El Estado, entonces, queda reducido a un mecanismo que es indispensable para la función que desempeña: servidor de la seguridad privada e individual y nada más.⁷⁴

Para que el contrato sea efectivo y dé realmente origen a una legalidad, se debe desterrar el temor a que alguno no lo cumpla, o sea, que se debe garantizar que todos los contratantes lo acaten. Y esta seguridad sólo es factible si el Estado monopoliza la violencia y la represión de forma que pueda castigar al incumplidor. De allí que proponga que el gobierno se constituya como un poder absoluto y coercitivo, poder superior a cualquier otro, en donde la ley sea la jerarquía máxima que obligue y garantice su cumplimiento.

“Podemos definir al Estado: una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos realizados entre si, ha sido instituida por cada uno por autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno para asegurar la paz y defensa común. El titular de esta persona se denomina SOBERANO, y se dice que tiene poder soberano; cada uno de los que le rodean es súbdito suyo.” (Lev.XVII)

Hobbes sostiene que el Estado debe ser soberano. El concepto de *soberanía* es un concepto moderno y significa que el Estado no reconoce ningún poder o ninguna autoridad que legisle por encima de él. De esta forma la sociedad tiene una sola voluntad y una única voz, que no es otra que la del gobernante que los rige y unifica. La soberanía se refiere también a las Iglesias, sobre todo al Papado, ya que aunque sostengan la pretensión de constituirse en un poder supranacional, deben estar subordinadas al Estado, no sólo con relación a la ley sino también acerca del valor moral de las opiniones. Es por esto que denomina al Estado como *Dios mortal* porque constituye a la multitud dispersa en una sociedad organizada.

“Es inherente a la soberanía el pleno poder de prescribir las normas en virtud de las cuales cada hombre puede saber qué bienes puede disfrutar y qué acciones puede llevar a cabo sin ser molestado por cualquiera de sus conciudadanos. (...) Esas normas de propiedad, de lo bueno y lo malo y de los legítimos e ilegítimos en las

⁷⁴ “Aunque Hobbes defiende la causa del poder absoluto no lo hace en nombre del derecho divino de los reyes, sino en nombre del interés de los individuos, de la conservación y de la paz. Seculariza el poder y muestra su utilidad, no su majestad.” Touchard, Ob. Cit., p. 260.

acciones de los súbditos son leyes civiles, es decir, leyes de cada Estado particular.”

(Lev.XVIII)

Con el establecimiento del contrato se dan las condiciones para que exista la moral, la justicia y la propiedad. La moral, que antes se basaba en principios religiosos, se origina en la ley dada por el Soberano porque regula los comportamientos humanos en función de evitar discordias y favorecer la paz, por lo tanto la moral es convencional. La justicia también es puramente artificial pues corresponde al acuerdo con la ley, al cumplimiento de los pactos celebrados. El derecho de propiedad no es natural, como sostendrá el liberalismo posterior, sino convencional pues se origina con el establecimiento de las leyes que regulan la propiedad y castigan la apropiación por la fuerza de los demás. En suma, el Soberano o el Estado es la fuente de toda legitimidad, tanto de la moral y la justicia como de la propiedad; la legitimidad no es consecuencia de leyes naturales sino de leyes civiles privativas de cada Nación. Sin embargo, el Soberano que dicta las leyes no está sometido a ellas, porque éstas están dadas para corregir y ordenar a los súbditos. El monarca absoluto está por encima de las leyes que el mismo dicta y garantiza.

¿Por qué el Estado debe ser absolutamente soberano? Hobbes plantea que una de las causas fundamentales de la guerra civil es la desintegración del poder del Estado, ya sea porque se le quitan atribuciones o porque se parcela el poder en varios sectores. Por lo tanto la soberanía tiene que ser inalienable e indivisible, es decir el Soberano no debe compartirla ni traspasarla a nadie. Sostiene que si los poderes inherentes al gobierno, como la legislación o la fuerza no se concentran, aparece inevitablemente la anarquía.

Si cualquier ruptura deviene en anarquía, no debe justificarse la resistencia a la autoridad, es decir, no admite la rebelión bajo ningún concepto en oposición a los pensadores cristianos que la avalaban cuando se afectaban las normas religiosas. Lo que justifica al gobierno no es promover la justicia sino evitar la violencia y la única garantía de paz, es el ejercicio absoluto y sin fisuras del poder.

Hobbes entiende que su propuesta política, que llama *Leviatán*⁷⁵ porque es un Estado monstruoso en su poder, supera a las teorías políticas anteriores en tanto es una teoría científica basada en la deducción racional y confirmada por la experiencia. De allí sostiene que sus conclusiones tienen necesidad y valor universal e indican como ‘debe ser’ el ordenamiento político (a diferencia de Maquiavelo que pretendía presentar el poder tal ‘como es’). Sin embargo, como ya se demostró, los ejemplos que corroboran la hipótesis de la naturaleza humana egoísta y deseosa de poder y

⁷⁵ **Leviatán** (del hebreo לִיְוִיָּטָן, *liwyatan*, enrollado) fue una bestia marina mencionada en el Antiguo Testamento, que a menudo se asocia con Satanás.

bienes, que deviene necesariamente en un estado de guerra de todos contra todos, son sacados de la observación de una sociedad determinada epocal y geográficamente, la sociedad moderna mercantil competitiva en la que él mismo estaba inmerso. Por lo tanto la pretensión de universalidad y apodicticidad de su modelo político, no es tal.

De todas maneras su obra, que unifica los principios científicos descubiertos por Galileo con los nuevos valores antropológicos, sociales y políticos de la burguesía moderna, además de ser el primer intento teórico de establecer una ciencia del hombre, es una descripción muy ajustada de una sociedad de mercado. Sin embargo, aunque su análisis es profundo, fue rechazado en su época por considerarlo, igual que a Maquiavelo, muy descarnado.

EL LIBERALISMO POLÍTICO: JOHN LOCKE

En la filosofía política se encuentran algunos pensadores que a partir de una situación conflictiva proponen una teoría que aporte nuevas formas de gobierno para lograr su solución, este es el caso de Maquiavelo y Hobbes. Pero en otros pensadores la filosofía intenta dar cuenta y fundamentos teóricos a una forma ya establecida, y en esta línea se ubica la filosofía política de Locke. Su teoría, que se encuentra fundamentalmente en *Ensayo sobre el gobierno civil*, primera y segunda edición, y se amplía con *Carta y Ensayo sobre la tolerancia*, no pretende explicar como debe ser la política sino justificar la monarquía constitucional parlamentaria y los principios liberales que habían triunfado en Inglaterra.

Si bien Locke se educa en la época de las guerras civiles su actuación transcurre con posterioridad a la restauración de los Estuardo. En 1667 se vinculó con Lord Ashley, uno de los fundadores del movimiento Whig que proponía una monarquía constitucional postulando que el derecho del monarca emanaba de un contrato entre el pueblo y la monarquía, ideas a las que adhirió. Por su defensa de la libertad civil, el contractualismo y el derecho a la resistencia a los abusos del poder del ideario Whigs, debió exilarse a Holanda en 1683, ocultarse e incluso cambiar de nombre. Volvió a Inglaterra en 1688, en el mismo barco que la esposa de Guillermo de Orange⁷⁶, y declinó las propuestas de actuar en política para dedicarse a la actividad teórica. Murió en 1704, acaudalado y ya famoso por su producción filosófica.

⁷⁶ Guillermo de Orange y su esposa María fueron coronados en la abadía de Westminster el 11 de abril de 1689 para presidir una monarquía constitucional parlamentaria.

En la primera edición de *Ensayo* va a negar la validez del 'derecho natural de los reyes' expuesto en *El Patriarca* por Robert Filmer (portavoz de quienes apoyaban el absolutismo real) donde justifica la autoridad hereditaria con argumentos teológicos: Dios le da autoridad a Adán sobre las otras criaturas y este privilegio se trasmite por sucesión a los reyes, y sostiene que el gobierno real es una forma de paternalismo donde la obediencia de los súbditos se legitima por la debida sumisión de los hijos a sus padres. Locke lo refuta con afirmaciones que corresponden a la nueva época en la que vive. Primero señala que la autoridad paterna es temporal, porque "*El poder de los padres sobre los hijos es únicamente pasajero y no alcanza a sus vidas ni a sus bienes. Es una ayuda a las imperfecciones de su minoridad.*" (Cap. VI, 65)⁷⁷ Luego se pregunta irónicamente como es posible demostrar que los monarcas son los sucesores directos y herederos de Adán. Aún suponiendo que Dios hubiese otorgado la autoridad a sus sucesores, no hay posibilidad de comprobar cual es la rama real que descienda del primer hombre y que le corresponda el derecho de sucesión. Por lo tanto, si la justificación del ejercicio del poder y el orden estatal no deriva de Dios, la formación del Estado debe ser la respuesta a una unión política consensuada entre hombres libres e iguales.

Esta refutación inicial, como la de las ideas innatas en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, trata de invalidar los fundamentos que contradicen su propuesta a fin de darle necesidad y legitimidad.

"Entiendo por poder político el derecho de hacer leyes que estén sancionadas con la pena capital y, en consecuencia, de las sancionadas con penas menos graves, para la reglamentación y protección de la propiedad; y el de emplear las fuerzas del Estado para imponer la ejecución de tales leyes, y para defender a éste de todo atropello extranjero; y de todo ello con miras al bien público."(Cap.I, 3)

En el segundo tratado comienza definiendo lo que entiende por poder político. El poder político es diferente al de los padres sobre los hijos o al del amo sobre los siervos, ya que se centra en la capacidad de legislar y ejercer la fuerza para proteger la propiedad y preservar la soberanía. Es decir, implica diversas tareas dirigidas al fin último del gobierno: la protección de la propiedad y el establecimiento y resguardo de los derechos y deberes de la comunidad.

"Para comprender bien en que consiste el poder político y para remontarnos a su verdadera fuente, será forzoso que consideremos cual es el estado en que se encuentran naturalmente los hombres: un estado de completa libertad para ordenar sus actos y para ordenar sus propiedades y sus personas como mejor les parezca,

⁷⁷ Las citas de *Ensayo sobre el gobierno civil*, corresponden a la traducción de A. L. Ros, Madrid, Aguilar, 1969.

dentro de los límites de la ley natural, sin necesidad de pedir permiso y sin depender de la voluntad de otra persona. Es también un estado de igualdad dentro del cual todo poder y toda jurisdicción son recíprocos (...) son seres nacidos para participar sin distinción de todas las ventajas de la naturaleza y para servirse de todas sus facultades.” (Cap. II, 4)

“Pero aunque ese estado natural sea un estado de libertad, no lo es de licencia (...) El estado natural tiene una ley natural por la que se gobierna, y esa ley obliga a todos. La razón que coincide con esa ley, enseña a cuantos quieren consultarla que, siendo iguales e independientes, nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones, porque siendo todos los hombres obra de un Hacedor ...siendo todos servidores de un único Señor soberano, son propiedad de ese Hacedor y Señor que los hizo.” (Cap. II, 6)

Como Hobbes, Locke parte de un ‘estado de naturaleza’ es decir anterior al orden jurídico, el cual está conformado por individuos iguales y libres. Todos los hombres son iguales con relación a su capacidad y al uso que se le pueda dar para aprovechar lo que les da la naturaleza; por lo tanto, rechaza cualquier tipo de aristocracia natural o derecho divino. También viven en perfecta libertad para disponer de su persona o posesiones pero, a diferencia de Hobbes, *no de licencia*, porque no tienen libertad para destruirse o destruir a otros, a menos que sea para su propia conservación. El límite de la libertad se origina en que los hombres poseen una *ley natural* dada por Dios que les indica que no deben dañar las posesiones, la libertad y la vida, propia y ajena. Esa ley que los rige se descubre con el uso de la razón, de modo que es la razón la que enseña que la libertad tiene límites. La existencia de límites marca no sólo que el hombre posee de manera innata las normas éticas de comportamiento, sino que hace factible determinar si socialmente un acto es o no es correcto, justo o injusto. De lo que se desprende que, a diferencia de Hobbes, en el estado de naturaleza lockiano ya existía la moral y la justicia.

Cabe señalar que gnoseológicamente Locke es empirista y en el *Tratado sobre el entendimiento humano* niega expresamente la existencia de ideas innatas. Sin embargo, en su teoría política se encuentra a la razón como poseedora de una idea innata que le indica lo que está bien y lo que está mal (como sostenía la escolástica), idea que es conocida en forma inmediata por la razón, de manera semejante a la descripción de Descartes acerca de la captación de las ideas claras y distintas.

El deber de acatar esta ley no responde a una autoridad humana sino que es un mandamiento divino, por lo tanto es eterna, universal y obligatoria. El fundamento de esta ley es que, en tanto los hombres han sido creados por Dios, son propiedad de Dios y Dios ordena cuidarla. Así como el Dios de Descartes era un lógico, el de Locke

es un propietario. La propiedad no es sólo un derecho humano sino un derecho divino y en torno a ella gira en el pensamiento lockiano la justicia, el derecho y la política.

“Y para impedir que los hombres atropellen los derechos de los demás, que se dañen recíprocamente y para que sea observada la ley natural ... tiene cualquiera el derecho de castigar a los transgresores de esa ley con un castigo que impida su violación. (...) Lo tiene únicamente para imponerle la pena proporcionada a su trasgresión, según dicten la serena razón y la conciencia; es decir, únicamente en cuanto pueda servir para la reparación y la represión.” (Cap. II, 7 y 8)

La ley natural forma parte de todos los hombres por lo que cada uno es juez y ejecutor de los castigos contra quienes trasgrediesen la ley, o sea, que cada uno puede hacer respetar sus derechos por sí mismo. Esto llevó a Hobbes a suponer la guerra de todos contra todos, pero Locke niega esta postura. En el estado de naturaleza si un hombre ataca a otro es porque éste ha agredido a la persona o los bienes, es decir, ha transgredido la ley natural. El derecho a la defensa es válido ante quien, en vez de acatar la ley de la razón, se regula sólo por la fuerza y la violencia. Y aclara que el castigo, guiado por la razón, debe ser proporcional al daño. En consecuencia el estado de naturaleza es un estado de armonía y no de guerra porque quien no se rige por la ley es un irracional y se lo ataca por la misma razón que se puede matar a un león o a un lobo.

“Trataré de demostrar de qué manera pueden los hombres tener acceso en varias parcelas de lo que Dios entregó en común al género humano, y eso sin necesidad de que exista un acuerdo expreso de todos cuantos concurren a esa posesión común. (...) No es menos cierto que cada hombre tiene la propiedad de su propia persona. Nadie, fuera de él mismo tienen derecho alguno sobre ella. Podemos afirmar que el esfuerzo de su cuerpo y la obra de sus manos son también auténticamente suyos. (...) Siempre que alguien saca alguna cosa ha puesto algo de su esfuerzo, le ha agregado algo que es propio suyo; y por ello la ha convertido en propiedad suya. (...) Dios y su razón le mandaban (al hombre) que se adueñase de la tierra, es decir que la pusiese en condiciones de ser útil para la vida, agregándole algo que fuese suyo: el trabajo.” (Cap. V, 24, 25 y 31)

En el estado de naturaleza la propiedad es común, lazo que une a Locke con la doctrina política medieval, por lo cual se pregunta cómo explicar el surgimiento de la propiedad privada. Si los frutos que la tierra produce o los animales que alimenta espontáneamente sin la mano del hombre, son bienes en común dados por Dios para que los use para su subsistencia, tiene que haber algún medio de apropiación para que esa consumición sea posible. Y este medio es el trabajo que es propiedad del hombre. Cada uno tiene una propiedad que es absolutamente suya: su persona y su

fuerza de trabajo. Por lo tanto, al fruto que recoge o a la tierra que ara le agrega algo de su propiedad, su trabajo, y este agregado lo convierte en su propiedad. El trabajo, que es individual, es el medio que permite la apropiación privada.⁷⁸

El derecho a la propiedad, a diferencia de Hobbes, es un derecho natural avalado por Dios. La propiedad en su teoría se convierte en el derecho más importante, tanto que incluso lo usa como sinónimo de derecho. En sentido amplio implica vida, libertad y bienes, pero también lo emplea para referirse al derecho de herencia y a la capacidad de acumular riquezas.

“Quizá se objete que cualquiera puede acaparar las cantidades que bien le parezca. A lo que respondo que no es así. ... El hombre puede apropiarse las cosas por su trabajo en la medida exacta en que le es posible utilizarlas con provecho antes de que se echen a perder. Todo aquello que excede a ese límite no le corresponde al hombre, y constituye la parte de los demás.” (Cap. V, 30)

“Así fue como se introdujo el empleo del dinero. Es decir de alguna cosa duradera que los hombres podían conservar sin que se echase a perder, y que, por mutuo acuerdo, aceptarían a cambio de artículos verdaderamente útiles para la vida y de condición perecedera.”(Cap. V, 47)

“Por el trabajo, la hierba que mi caballo ha pastado, el forraje que mi criado cortó, el mineral que yo he excavado en algún terreno que tengo en común con otros, se convierte en mi propiedad, sin el señalamiento ni la conformidad de nadie.”(Cap. V, 27)

Locke va a tratar de refutar las críticas que ya existían acerca de la acumulación ilimitada de bienes - que es el fin de la economía capitalista que sostenían quienes vencieron en la revolución de 1688 - proponiendo los límites de la razón natural, pero mostrando inmediatamente que la misma ley natural va a superarlos y justificar el principio básico de la economía capitalista.

El primer límite se refiere al trabajo como justificativo de la apropiación: sólo por medio del trabajo un individuo puede adquirir los productos de la naturaleza y la posesión de la tierra por su cultivo. Esto significa que no admite la apropiación por la fuerza.

El segundo límite alude al derroche: no se pueden acumular cosas que se deterioren porque en tal caso dejan de cumplir su función de ser usadas para la subsistencia. Sin embargo, entiende que la inteligencia humana ha permitido superar este límite con la creación del dinero, o sea, de objetos incorruptibles como el oro o la

⁷⁸ Esta valorización del trabajo se vería posteriormente reflejada en la teoría del ‘valor trabajo’ a la que adhirieron los economistas clásicos: Smith, Ricardo, Malthus y Marx.

plata que sirven para el intercambio. El dinero es un bien que no se echa a perder y su acumulación no transgrede la ley de la razón.

El uso del dinero permite también adquirir la fuerza de trabajo de otros hombres, los siervos y jornaleros, y por esta transacción el resultado de su actividad pasa a ser propiedad de quien la paga. Por lo tanto, la fuerza de trabajo, o sea el hombre, es una mercancía que como tal puede venderse o comprarse de acuerdo a las pautas del mercado. Esta transacción se efectúa entre hombres libres lo cual implica que no se trata de una relación de esclavitud sino de amo y siervo.

La afirmación de que *El pasto que mi criado cortó es mío* muestra que sin transgredir la ley de la razón se puede superar el primer límite que decía *‘sólo puedo apropiarme de aquello que sea fruto de mi trabajo’*, porque al haber comprado la fuerza de trabajo de otro hombre, me apropio de esa fuerza y por lo tanto es válida la apropiación de lo que el asalariado produce.⁷⁹ En consecuencia, en el Estado de Naturaleza, más allá de la afirmación de igualdad del inicio, ya existían dos clases de hombres: los propietarios de bienes y tierras y los que sólo son propietarios de su trabajo, los asalariados. Y esta diferencia no transgrede la ley natural porque al considerar el trabajo como mercancía es válido que se compre o se venda.

“Esa apropiación no podía ser grande ni en daño de otros, mientras quedase idéntica abundancia para quienes fuesen capaces de emplear la misma laboriosidad.”(Cap. V, 37)

El tercer límite de la razón natural se refiere a que la apropiación debe permitir que los demás puedan con su trabajo acceder también a los bienes para su subsistencia. Locke plantea que lo que da valor a los objetos y fundamentalmente a la tierra es el trabajo; por el trabajo el rendimiento se acrecienta y el aumento de la producción, mas allá de lo que un individuo requiera para su subsistencia, es un beneficio que se otorga al resto de la comunidad.⁸⁰ La afirmación de que el trabajo generara bienes que beneficiarán a todos justifica racionalmente la apropiación acumulativa de tierras.

“Todos los príncipes y rectores de los poderes civiles independientes de todo el mundo están en un estado de naturaleza.” (Cap. II, 14, 15)

“Demostración palmaria de que (el valor lo da el trabajo) es que varias naciones de América que abundan en tierras, escasean, en cambio, en todas las comodidades de la vida (...) Reyes de un territorio dilatado y fértil se alimentan, se visten y tienen casas peores que un jornalero de Inglaterra.” (Cap. V, 41)

⁷⁹ La concepción del hombre como mercancía va a ser la base de la teoría de la alienación de Marx.

⁸⁰ El concepto del beneficio común de los excedentes de producción es lo que en las economías neoliberales ahora se denomina ‘teoría del derrame’ pero ni Locke ni los economistas actuales explican como será factible la participación social en los beneficios.

Como Hobbes, entiende que las relaciones internacionales están en estado de Naturaleza y también aportará argumentos para justificar la política colonialista de Inglaterra. En varias partes de los tratados sostiene que las tierras de América se encuentran en estado de Naturaleza porque los indios, al no tener un orden económico capitalista que busque optimizar los resultados, no son considerados propietarios. Ya en su época había gran cantidad de relatos sobre el desarrollo de la cultura y de la economía de este continente señalando que no perseguían la productividad y la acumulación de bienes, sino sólo la subsistencia, pero donde no pululaban los mendigos como estaba sucediendo en Inglaterra. Locke no los ignoraba pero la reiteración de este ejemplo, además de justificar la colonización europea de los nuevos continentes, muestra el convencimiento de que el orden capitalista es el único que responde a la ley natural dada por Dios.

En suma, los tres límites de apropiación derivados de la ley natural, son superados con la creación del dinero y el valor productivo del trabajo. De modo que tanto la desigualdad de los hombres como la apropiación individual ilimitada, se justifican racional y teológicamente, porque es Dios mismo quien puso la ley natural en la razón.

“A pesar de disponer de los derechos (a la vida, a la propiedad y a la libertad) en el Estado de Naturaleza, es muy inseguro en ese estado el disfrute de los mismos, encontrándose constantemente a ser atropellados por otros hombres. (...) Como la mayor parte de los hombres no observan estrictamente los mandatos de equidad y de la justicia, resulta muy inseguro. (...) Si no fuese por la corrupción y los vicios de ciertos hombres degenerados no habría necesidad de ninguna otra ley (que la natural), ni que los hombres se apartasen de esa alta y natural comunidad.” (Cap. IX, 123)

“El que transgrede la ley natural manifiesta que vive bajo otra regla que no es la de la razón.” (Cap. II, 8)

“Siempre que cierto número de hombres se une en sociedad renunciando cada uno de ellos al poder de ejecutar la ley natural, cediéndolo a la comunidad, entonces se constituye la sociedad civil o política.” (Cap. VII, 89)

“La finalidad máxima y principal que buscan los hombres al reunirse en Estados sometándose a un gobierno, es la de salvaguardar sus bienes: esa salvaguarda es muy incompleta en el estado de Naturaleza,” (Cap. IX, 124)

El estado de Naturaleza que describe Locke no es un estado de guerra como sostenía Hobbes, sino de armonía, donde individuos libres e iguales, aplicando la ley natural de la razón, gozan del derecho de propiedad y se ordenan por principios de

justicia⁸¹. En tal estado idílico cabe preguntarse ¿por qué los hombres resuelven conformar una sociedad civil y establecer un gobierno político?. Locke sostiene que ese estado es inseguro porque no todos se atienen a la ley natural y no reconocen que su función en este mundo es trabajar para apropiarse de bienes que incrementen la producción general. Algunos desoyen a la razón y son haraganes y viciosos (por eso son pobres) y pretenden vivir robando el trabajo ajeno. “*Es tal la maldad de los hombres que la mayoría prefiere gozar del producto del trabajo ajeno a conseguir con el suyo lo que necesita.*”⁸² Estos conceptos se corresponden con la doctrina puritana, de fuerte incidencia en los grupos triunfantes de la revolución de 1688, que sostenía que la pobreza es un castigo divino a los pecadores, debida exclusivamente a características individuales, vicio y pereza, independientemente del contexto socio económico. Otra causa de la inseguridad del Estado de Naturaleza es que puede ocurrir que los propietarios, dominados por la ira frente al robo de sus propiedades, en lugar de ejercer la equidad y la justicia al castigar al ladrón se dejen llevar por el deseo de venganza y generen mayor descontento y violencia.

Por estos motivos que precarizan el Estado de Naturaleza algunos individuos razonables y laboriosos, se reúnen y pactan vivir en comunidad, es decir forman una *sociedad civil* con el propósito de instituir un gobierno que provea y ejecute leyes que preserven la propiedad, a las cuales aceptan voluntariamente someterse, o sea, dan origen al Estado o poder político.

La sociedad civil, entonces, es fruto de un *contrato*, es artificial y no natural, y el poder político es sólo un agente que debe estar subordinado a los individuos de esa sociedad que pactó su institución y no la respuesta a un designio divino. Como lo que dio origen a la sociedad civil es la preservación de la propiedad, el fin de la política es la preservación de la propiedad. El contractualismo, en coincidencia con los valores que impuso la burguesía y la economía capitalista en la modernidad, es una teoría secular que supone al individuo como previo al todo y ejecutor de su destino.

La sociedad civil se pacta para preservar la propiedad: vida, libertad y hacienda, para lo cual es necesario establecer en primer lugar una ley positiva (Cap. IX, 124), esto es, una ley escrita y promulgada que pueda ser claramente interpretada y conocida por todos. En segundo lugar *un juez imparcial con autoridad para resolver todas las diferencias de acuerdo con la ley establecida*(125) o sea, a una autoridad reconocida por todos en la sociedad ante quien puedan apelar a fin de que los conflictos sean dirimidos pacíficamente por un juez imparcial y no por la fuerza. Y en tercer lugar *un*

⁸¹ B. Russel irónicamente dice que el Estado de Naturaleza de Locke es un estado de anarquista virtuosos que no necesitan leyes ni policía ni gobierno, porque todos viven conforme a la virtud.

⁸² Locke, J., *Carta sobre la tolerancia*, Madrid, Mestas, 2001, p.62.

poder suficiente que respalde y sostenga la sentencia cuando ésta es justa, y que la ejecute debidamente (126). Locke instituye para la sociedad dos poderes: el legislativo y el ejecutivo sin aclarar la independencia del judicial (esto recién se encontrará en Montesquieu) ya que atribuye al legislativo la función de establecer jueces imparciales que a partir del respeto a la ley resuelvan los litigios. Para la dirección de los asuntos exteriores propone un tercer poder, el Federativo.

Estos requisitos dan un criterio normativo como base de la constitución de la sociedad civil y del estado que invalida la monarquía absolutista, la cual reúne en una persona todos los poderes pero sin quedar ella misma sujeta a la ley, negando así la posibilidad de apelación en caso de injusticia.

“Habida cuenta de que el propósito de todos los que componen la sociedad civil es sólo salvaguardarse mejor en sus personas, libertades y propiedades, no cabe aceptar que el poder de la sociedad política o el de los legisladores instituidos por ella, pretenda otra cosa que el bien común, hallándose obligados a salvaguardar las propiedades de todos.” (Cap. IX, 131)

Si bien la sociedad civil está formada por los individuos que expresamente consienten en delegar su libertad y su capacidad de ejercer justicia, no lo hacen a un poder absoluto sino a un poder público, al poder legislativo que garantiza la igualdad jurídica de los ciudadanos con poderes imparciales regidos por la misma ley. Los derechos naturales del hombre se transforman a partir del contrato en poderes políticos de la sociedad civil autolimitados por la ley pero no pierden vigencia sino que la ley positiva debe ajustarse a la norma natural que prescribe la salvaguarda de la propiedad. Teniendo presente la ley natural se legislará para el bien común, pero cabe aclarar que como el bien común se refiere a resguardar las propiedades, no es para Locke un concepto general sino la suma de los bienes particulares.

“Al ser libre todo hombre por naturaleza, no pudiendo imponérsele que se someta a ningún poder terrenal si no es por su propio consentimiento, habrá que estudiar que se entienda por declaración suficiente de consentimiento de un hombre para someterse a las leyes de un determinado gobierno. (...) Digo que todas aquellas personas que tienen bienes o el disfrute de una parte de los dominios territoriales de un gobierno, otorgan con ello su consentimiento tácito.” (Cap. VIII, 119)

“Desde el momento en que un hombre se incorpora a un Estado cualquiera, anexiona y somete a la comunidad todos los bienes que ya posee y los que podrá adquirir. Constituiría una contradicción que alguien entrase en sociedad con otros para la seguridad y la reglamentación de la propiedad, y que las tierras que posee, cuya propiedad habrá de regularse por las leyes de la sociedad, queden fuera de la jurisdicción del gobierno.” (Cap. VIII, 120)

“El poder paternal no existe sino donde la minoría de edad hace al niño incapaz de cuidar por sí mismo de su propiedad; el poder político allí donde los hombres pueden disponer de sus propiedades; y el poder despótico no existe sino sobre aquellos hombres que no tienen ninguna propiedad. (Cap. XV, 174)

“En las comunidades bien ordenadas el poder legislativo suele ponerse en manos de varias personas; éstas, debidamente reunidas tienen por sí mismas o conjuntamente con otras el poder de hacer leyes y, una vez promulgadas se separan los legisladores estando ellos mismos sujetos a ellas.” (Cap. XII, 141)

Dado el fin del Estado la manifestación expresa de consentimiento del contrato y garantía de su cumplimiento es poner las propiedades bajo la regulación de las leyes de la sociedad; también será garantía de establecer las mejores leyes para el bien común que el poder legislativo esté integrado por la mayoría que consintió libremente en someter sus propiedades al ordenamiento político, pues sería contradictorio que establecieran normas que no contribuyeran a la preservación de la propiedad. De lo que se desprende que sólo los propietarios constituyen legítimamente la sociedad civil y que sólo ellos tienen acceso al poder político. O sea que en la sociedad civil como en el estado de Naturaleza hay también dos formas de ciudadanía: los que tienen poder político y los que sólo están sometidos a las leyes.

Locke, oponiéndose a Hobbes, va a argumentar que en algunos casos es válida la remoción del poder. Si la justificación del poder otorgado a la estructura política es el cumplimiento de la ley natural dada por Dios, en caso de que el gobernante o los legisladores no cumplieren con el fin de proteger la propiedad, está justificada la revolución. Como el poder del orden político procede de la mayoría, en definitiva de la sociedad civil, permanece en ella la capacidad de removerlo o alterar alguno de los poderes cuando se demostrase que no actúa de acuerdo a los fines por los que fue instituido. De modo que la *soberanía reside en la comunidad*, pero sólo tiene derecho a la rebelión ante una fuerza injusta e ilegal porque en un estado ordenado el poder soberano es el legislativo.

La filosofía política de Locke es el intento de justificar los principios que triunfaron en la revolución de 1688 donde la fuerza del poder reside en el parlamento, parlamento que ha integrado a la burguesía con la axiología de la economía capitalista. No sólo se opone al absolutismo sino que trata de neutralizar las teorías de Hobbes con argumentos más ligados a la trascendencia escolástica que al rigor científico. Aunque la necesidad de justificar una situación de hecho lo ha llevado a contradicciones, incluso con su mismo pensamiento gnoseológico, la importancia y trascendencia de sus teorías fue remarcable. En un contexto histórico donde predominaba el absolutismo político (en Francia, por ejemplo, gobernaba Luis XIV)

sostener que la soberanía no corresponde al rey sino al pueblo es una idea revolucionaria, a la que se suma la defensa de los derechos individuales, la tolerancia religiosa y la necesidad de una constitución que preserve con la ley los derechos de los ciudadanos y evite la posibilidad de una tiranía.

CAPÍTULO V

El Idealismo

Ubicación histórica. La Ilustración

La Ilustración es el período que va desde la revolución inglesa (1688) donde se aceptan los principios políticos y económicos liberales, hasta la revolución francesa (1792) que proclama la república sobre la base de los Derechos del Hombre. Este período se caracteriza por una fuerte creencia en la razón humana como gestora de todo progreso.

El desarrollo de las ciencias de la naturaleza, sobre todo los aportes de Galileo y la teoría de la gravitación universal de Newton, produjeron un gran impacto intelectual y permitieron suponer que así como la razón natural humana demostró que se podían describir las leyes del universo, también era posible que descubriera las leyes que

subyacen al conjunto de la naturaleza, del hombre y de la sociedad. Esto llevó a los pensadores de la época a tener una fe ciega en la razón y a suponer que mediante su uso adecuado sería posible un *progreso ilimitado* tanto del conocimiento y de la tecnología como del desarrollo moral individual y social. La razón era la encargada de *iluminar* toda la realidad para eliminar los residuos del *oscurantismo* medieval; por lo que también fue llamado *Siglo de las Luces* o *Iluminismo*.

El pensamiento que lo precedió había puesto las bases de una nueva forma de conocimiento que postulaba que la razón, unitaria e invariable por ser común a todos los hombres, era el *instrumento* exclusivo del conocimiento. Al concebirla como *razón instrumental* perdió el sentido trascendente porque está dirigida al hacer y no a develar el ser de las cosas. La influencia de Newton y Galileo estableció que fuera una razón *matemática y analítica* que debía descomponer los fenómenos para luego reconstruir su funcionamiento según los principios lógico-matemáticos. Consecuentemente la naturaleza dejó de ser entendida como un orden sustancial y pasó a ser pensada como un conjunto de fenómenos con una regularidad y legalidad matemática que podía ser descubierta racionalmente si su búsqueda partía de los datos fácticos y no de principios o sistemas ideales.

La gran confianza en la capacidad racional fue la causa de la creencia en un *progreso ilimitado* que abarcaba todas las áreas, porque sí la razón podía develar el orden de los fenómenos físicos, la observación de sus leyes también permitiría arribar al perfeccionamiento del hombre y al logro de su felicidad. Se supuso que conformar la vida a la razón acarrearía el aumento constante y progresivo de la acción individual éticamente buena cuyos efectos sociales serían la mejora continua de la vida tanto moral como material. Esta concepción *naturalista* del hombre y de la sociedad niega su sentido trascendente.

La Ilustración es la expresión más amplia y tal vez ingenua, de una optimista confianza en la razón. Más que un conjunto de ideas fijas implicaba una actitud nueva, sintetizada por Kant en la expresión "*atreverse a conocer*" de fuerte sentido crítico que incursionaba en todas las áreas. Es una época de gran energía y pasión intelectual donde predomina el conocimiento sobre cualquier otro valor. Los exponentes más importantes de esta época fueron, entre otros, Montesquieu con su estudio político *El espíritu de las leyes*, Diderot, responsable de la edición de la *Enciclopedia*, Rousseau y el *Contrato Social* y *El Emilio* que incursiona en educación, B. Franklin que inventa el pararrayos o Leyden que da inicio al descubrimiento de la electricidad.

INMANUEL KANT

Inmanuel Kant nació en 1724 en la ciudad de Königsberg, al este de Prusia. De familia protestante fue educado conforme a principios éticos y religiosos de extrema rigidez; estudió Filosofía y ejerció como docente en la universidad de su ciudad natal donde permaneció hasta su muerte en 1804. Autor de una extensa obra sus textos más importantes son: *Crítica de la Razón pura*, *Crítica del Juicio*, *Crítica de la razón práctica* y *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

El pensamiento de Kant está dominado por dos grandes intereses: la posibilidad del desarrollo de la ciencia físico matemática de la naturaleza y el interés ético religioso por el destino del hombre. Las preguntas que propone como básicas de la filosofía lo sintetizan: ¿Qué puedo saber?, ¿Qué debo hacer? y ¿Qué puedo creer y esperar?

Las teorías de Newton (1642-1727) y su descripción del mundo ejercieron una gran influencia en su pensamiento, no obstante, lo llevaron a preguntarse si verdaderamente las ciencias permiten conocer a la naturaleza tal y como es, si está fundamentada su objetividad y si abarca todas las cuestiones que preocupan a los hombres. También a preguntar, con relación al obrar humano y su destino, si la capacidad intelectual que permitió a las ciencias explicar los fenómenos naturales permitirá asimismo determinar la corrección de la actividad práctica y llegar a lo trascendente. Es decir, si lo que se sabe, confirma o rechaza lo que se cree y espera, o, si el progreso de las ciencias permitirá el mejoramiento del hombre y de la sociedad y el desarrollo de la metafísica.

Estos cuestionamientos lo llevaron a analizar cómo es posible el conocimiento y cuales son sus límites, si los hubiera.

FILOSOFÍA CRÍTICA

En concordancia con la Ilustración, Kant piensa que el hombre posee en sí la capacidad de conocer y afirma que su época le ha permitido volverse adulto al legitimar que se sirviese de su entendimiento sin depender de ningún director. “*Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento*” dice Kant en *Qué es la Ilustración*⁸³ y concluye sosteniendo que cuando el hombre por sí mismo no accede al conocimiento, sólo es por pereza o por cobardía, y de ambas es culpable.

⁸³ Kant, I., *¿Qué es la ilustración?*, en *Filosofía de la Historia*, Buenos Aires, Nova, p. 58.

“El juicio de la época (es) que no quiere seguir contentándose y exige de la razón la más difícil de sus tareas, a saber: que de nuevo emprenda su propio conocimiento y establezca un tribunal que al mismo tiempo que asegure sus legítimas aspiraciones, rechace todas las que sean infundadas, y no haciendo esto mediante arbitrariedades, sino según sus leyes inmutables y eternas.” (CRP, Pref. a la primera edición).⁸⁴

Kant afirma que el problema que hasta ese momento impediría el amplio y seguro progreso del conocimiento es que ni el racionalismo ni el empirismo habían hecho un análisis exhaustivo de la razón, una crítica que permitiera establecer sus posibilidades y sus límites, y esta falta de análisis fue la que llevó a una situación de escepticismo acerca de la Metafísica y del conocimiento en general. Para cubrir esta carencia aborda su investigación.

Comienza por analizar el racionalismo. El racionalismo afirmó la existencia innata de ciertos principios racionalmente indudables, a partir de los cuales construyó mundos posibles en tanto correspondían a sistemas formalmente coherentes, sosteniendo su realidad sobre la base de la evidencia racional. Sin embargo, estos mundos eran ideales, se podían demostrar *a priori*, pero, o bien no podían ser constatados con la experiencia, o bien, al ser constatados caían en contradicción. Para Kant el problema parte de no tener en cuenta las diferencias entre las matemáticas, donde los objetos a conocer son construidos por el hombre mismo, y la física, que pretende conocer objetos reales dados y no construidos que existen independientemente de la razón, así como tampoco considerar las diferencias con relación a la metafísica cuyos objetos son trascendentes. No analizar estas diferencias lleva a contradicciones: para explicar como se relacionan las ideas innatas que pertenecen a la realidad pensante, con la realidad extensa, que le es extraña, se cae en un círculo vicioso ya que parte de las ideas innatas para afirmar a Dios y pone a Dios como garantía para afirmar las ideas innatas y su capacidad de explicar la realidad extensa. Este tipo de filosofía, que cree ciegamente en la razón y afirma cosas sin constatarlas con la experiencia es denominado por Kant *dogmática* y lleva al escepticismo, no sólo de la metafísica sino del conocimiento en general.

Con relación al empirismo señala que al afirmar que la impresión sensible es el único origen del conocimiento, arriba al escepticismo gnoseológico porque el conocimiento particular y subjetivo no permite establecer leyes o principios generales que posibiliten prever fenómenos. Hume mostró que el supuesto de necesidad científica se fundaba en el hábito y no en un principio necesario, porque tal principio no se podía percibir, pero, si es así, ¿cómo es posible que de hecho se hayan

⁸⁴ Las citas corresponden a Kant, I., *Crítica de la Razón Pura*, (1787), Trd. J. Del Perojo, Buenos Aires, Losada, 1967.

obtenido leyes, o sea determinaciones universales y necesarias que se confirman con la experiencia como las de Newton? Lo que ocurre, dice Kant es que el empirismo, si bien muestra lo endeble del racionalismo, ha olvidado señalar las condiciones que hacen posible la experiencia.

Esta tarea, someter a una nueva crítica al conocimiento para descubrir los elementos que le dan una estructura universal y necesaria será la propuesta de Kant, denominada *críticismo*. Con ella intentará superar el escepticismo no solo científico sino fundamentalmente metafísico, sin retornar al dogmatismo racional ni al relativismo empírico. Va a desarrollar una crítica que le permita decidir acerca de la pretensión de conocer de la razón, analizando cuales son sus fundamentos, sus límites legítimos y cuales son los errores a los que arriba cuando trata de traspasarlos.

Kant va a desarrollar su teoría en dos ediciones de la *Crítica de la Razón Pura*, donde analiza la posibilidad de la percepción, de la formulación de conceptos y juicios y la actividad sintética de la razón.

“Los juicios analíticos (afirmativos) son aquellos en los que el enlace del sujeto con el predicado se concibe por identidad; y aquellos al contrario, cuyo enlace es sin identidad deben llamarse juicios sintéticos.” (CRP, Int. Prg. IV).

Para Kant conocer es juzgar, o sea, afirmar algo sobre alguna cosa a través de estructuras enunciativas de conceptos. Divide a los juicios con relación a su necesidad o probabilidad en **Analíticos** y **Sintéticos**. Y entiende que la oposición entre racionalismo y empirismo está configurada en la contraposición lógica de ambos juicios.

En el juicio ‘*Un triángulo es una figura de tres lados que se cortan entre sí formando tres ángulos*’ se afirma o se predica algo acerca del triángulo; pero en su predicado no se agrega nada que no esté ya contenido en el concepto de triángulo sino que tan sólo es una explicación del mismo. Estos juicios, donde lo que se predica ya está contenido en el sujeto, se denominan *Analíticos* porque no exceden el análisis del concepto dado. El enlace entre sujeto y predicado se da como ‘identidad’ y su necesidad es lógica ya que no afirmarlo implicaría una contradicción. Es decir, la verdad de estos juicios se puede determinar con necesidad por la sola razón prescindiendo de la experiencia, o sea *a priori*, porque su vinculación se apoya en principios lógicos.⁸⁵ Efectivamente, si se dice que algo es ‘triángulo’ negar que sea ‘una figura de tres lados que se cortan entre sí formando tres ángulos’, implicaría una

⁸⁵ *A priori* quiere decir ‘independiente de la experiencia sensible’ o sea que puede ser demostrado racionalmente sin necesitar la confirmación empírica. En este sentido son necesarios (no pueden ser de otra manera) y universales (válidos para todos los casos, sin excepciones). *A posteriori*, en cambio, quiere decir que su confirmación depende de la experiencia. Por lo tanto son contingentes (pueden ser así o de otra manera) y particulares (no son válidos para todos los casos).

contradicción similar a decir que 'un triángulo no es un triángulo'. Kant también los llama *explicativos* porque surgen por la descomposición del concepto en los diferentes conceptos previos que ya están comprendidos en él.

Pero hay otro tipo de juicios como *La silla es azul* donde el predicado no está contenido en el sujeto, porque la propiedad de ser 'azul' no es idéntica sino extraña a la de ser 'silla'. En estos juicios se agrega algo que no estaba en el concepto del sujeto, que amplía el conocimiento del mismo. Es decir, se enlaza el predicado sintetizando dos conceptos diferentes que se relacionan entre sí. Este tipo de juicios se denominan *Sintéticos*. Kant también los llama *extensivos* ya que añaden nuevos elementos al conocimiento del objeto. Pero tal enlace se origina como consecuencia de la experiencia, de la percepción sensible del color de la silla, o sea, su verdad sólo se puede confirmar *a posteriori* porque depende de la experiencia.

Los juicios *analíticos* son *a priori*, independientes de la experiencia porque su verdad se determina con la sola razón y, por lo tanto, es necesaria y universal, pero *no aportan* nuevos conocimientos. Los juicios *sintéticos*, en cambio, son *a posteriori*, ya que su verdad depende de la experiencia y, por lo tanto, es probable, pero *agregan* conocimientos en tanto aportan propiedades que no estaban contenidas en el sujeto.

El conocimiento científico implica necesidad y universalidad (tal como lo exigía el modelo físico matemático, imperante en la época), pero también debe posibilitar juicios que permitan el progreso del conocimiento. Sólo la conjunción de ambos tipos de juicios permitirá el progreso seguro del conocimiento.

“Pero si es verdad que todos nuestros conocimientos comienzan con la experiencia, todos, sin embargo, no proceden de ella.” (CRP., Int. Prg. I)

La afirmación de Hume acerca de la imposibilidad de obtener de la experiencia nexos necesarios es cierta, sin embargo, las ciencias contradicen de hecho esta imposibilidad y ello se debe, según Kant, a que, si bien todo conocimiento surge con la experiencia, no todo el conocimiento proviene de ella. A tal efecto va a demostrar que en las ciencias hay juicios que, en tanto aumentan el conocimiento son sintéticos pero que al mismo tiempo poseen la universalidad y necesidad dada por la razón y por lo tanto son *a priori*. Es decir, enunciados con materia dada por la experiencia (que permite ampliar los conocimientos), pero donde el enlace de estos contenidos disímiles se efectúa según principios propios de la razón e independientes de la experiencia (orden establecido por leyes universales y necesarias), que denomina *juicios sintéticos a priori*. Para comprobarlo da ejemplos de *juicios sintéticos a priori* en las matemáticas, la física y la metafísica

Todos los juicios de las matemáticas por desarrollarse en el campo racional y prescindir de la experiencia, son considerados analíticos. Pero no es así, dice Kant,

por ejemplo, el juicio aritmético que afirma que $7+5 = 12$ no es analítico porque si lo fuese, en el concepto de 12 estaría contenido el concepto de $7+5$ pero en realidad este resultado se obtiene solamente si *agregamos* a 7 unidades otras 5, y esto es una operación de *síntesis*. Por el análisis de los conceptos no se obtiene el resultado sino que hace falta una intuición previa donde, aunque sea con los dedos de la mano, se imagine que se añade el 5 al 7.

Lo mismo ocurre con la geometría: el juicio *la línea recta es la más corta entre dos puntos* que se supone analítico no lo es, ya que el concepto de *recto*, por corresponder a su forma, es cualitativo y no contiene referencias cuantitativas (más corto). Como el concepto *más corto* no está contenido en el sujeto *recta*, está añadido sintéticamente.

El tercer ejemplo es de la física. El juicio *En todas las transformaciones del mundo corporal la cantidad de materia permanece inalterada* es sintético porque el concepto de materia no contiene el de permanencia. El concepto de materia implica extensión o solidez, que son todos elementos cualitativos, pero no contiene ninguna idea de duración temporal como señala el concepto de permanencia.

En la metafísica también se agregan a conceptos *a priori* elementos que no están contenidos en ellos. Por ejemplo en la proposición *El mundo debe tener un primer principio* se vincula una idea sustancial (mundo) con una propiedad causal.

Consecuentemente todas las ciencias operan con juicios sintéticos donde se intuye un elemento nuevo que no surge de los conceptos dados, pero que se determinan *a priori* porque no necesitan de la experiencia para confirmar su verdad, o sea, con juicios *sintéticos a priori*.

“Hasta nuestros días se ha admitido que todos nuestros conocimientos deben regularse por los objetos. Pero también han fracasado por esa suposición cuantos ensayos se han hecho de establecer por concepto algo a priori sobre esos objetos, lo cual extendería nuestro conocimiento. Ensáyese, pues, aun a ver si no tendríamos mejor éxito en los problemas de la Metafísica aceptando que los objetos sean los que deben reglarse por nuestros conocimientos ... el cual asegura algo de ellos antes de que nos sean dados.” (CRP., pref., 2º ed.)

Para explicar cómo son posibles los *juicios sintéticos a priori* Kant propone un cambio en la concepción de la esencia del conocimiento al que denominará **revolución copernicana**: así como Copérnico partió de la idea heliocéntrica, negando que la tierra fuera el centro del universo (como pareciera al sentido común), y con esta inversión pudo determinar sus movimientos, así también Kant propone una revolución, un cambio total respecto a quien determina el conocimiento.

Tradicionalmente se supuso que la naturaleza tenía leyes propias, independientes del hombre a las que éste debía acceder y explicar. El sujeto debía captar y traducir al

objeto, el conocimiento era 'contemplación', como afirmaba Platón que entendía que sólo con la visualización intelectual del mundo de las Ideas o Formas perfectas de los objetos se podía arribar a teorías verdaderas. Kant propone un camino inverso al realismo gnoseológico: postula que para que las cosas se constituyan en objeto de conocimiento es necesario que el sujeto las ordene, les construya un ámbito donde la pluralidad de impresiones se transforme en un objeto para el sujeto. Rechaza que el pensamiento humano sólo sea el que pasivamente contempla y refleja un universo que se desarrolla alrededor de él como pareciera al sentido común, para plantear que el sujeto racional con su acción ordenadora sea el que construye el mundo de la experiencia y crea los sistemas legales de la naturaleza. Suponer que el sujeto crea el objeto permite analizar las posibilidades de conocimiento pero también establecer sus límites. Cabe aclarar que no afirma que el hombre cree el mundo, éste existe independientemente de él, sino que al ordenar las impresiones e ideas compone los objetos que conforman su mundo de la experiencia. En suma, la esencia del conocimiento es el sujeto porque el objeto es una construcción del sujeto. Esta postura se denomina *idealismo*.

“La razón se presenta ante la naturaleza, por decirlo así, llevando en una mano sus principios (que son los únicos que pueden convertir en leyes a fenómenos entre sí acordes), y en la otra las experiencias que por esos principios ha establecido.”
(CRP., pref., 2º ed.)

Kant plantea que las facultades del conocimiento humano, razón y sentidos, poseen ciertos principios y capacidades que actúan como medio para construir los objetos del conocimiento o, dicho de otra manera, que el conocimiento de los fenómenos y las leyes de la naturaleza dependen de la actividad del sujeto. No se puede conocer la naturaleza tal como es (*nouménica*) sino sólo como puede ser captada por las facultades humanas, es decir, como *fenómeno*.⁸⁶ Para ilustrar esta afirmación se dará un ejemplo: supóngase que todos los hombres nacen con anteojos verdes como parte orgánica de su visión; obviamente todo lo que viesen tendría una tonalidad verde. Pero, como se ignora tal deformación cromática, supondrían que las cosas son de ese color y no que esa tonalidad es fruto de una característica del ojo humano. Conocer como reflejo o traducción de la realidad no sería posible, porque la misma estaría *transformada* por la *actividad* del sujeto.⁸⁷

⁸⁶ 'Fenómeno' significa lo que aparece, lo que se hace presente a la visión del hombre de acuerdo a las formas puras de la sensibilidad. Se contraponen a 'noumenos' que significa la realidad en sí, tal como es, e independiente de cualquier interferencia propia de quien la observa.

⁸⁷ Este ejemplo fue tomado de Carpio, *Principios Ob. Cit.*, p. 219,

“El conocimiento humano tiene dos orígenes... estos son: la sensibilidad y el entendimiento; por la primera los objetos nos son dados, y por el segundo pensados.”
(CRP.,Int.Prg.VII)

En el conocimiento se precisan dos elementos: una *materia* dada por los datos de los sentidos, la experiencia, y una *forma* dada por la razón en su actividad ordenadora. Así como para ver se necesitan los ojos y las cosas visibles, (porque si falta alguno de los dos no hay visión alguna), así también en el conocimiento se necesitan los dos elementos, si falta, por ejemplo la materia, quedarían puras formas, estructuras ordenadoras vacías, carentes de contenido; y si faltara la forma quedaría una materia caótica y desordenada.

Determinar cuales son las formas *a priori*, las leyes sobre las cuales el sujeto ordena las impresiones sensoriales y mostrar como éstas hacen posible el conocimiento es la tarea que se propone Kant y desarrolla en la *Crítica de la Razón Pura*. El texto está dividido en: a) *Estética trascendental*, que estudia las formas *a priori* que posibilitan la intuición sensible; b) *Lógica* o estudio de los conceptos *a priori* que a su vez se divide en 1) *Analítica trascendental* que analiza los conceptos *a priori* o categorías del Entendimiento, y 2) *Dialéctica trascendental* que se refiere a la razón en su sentido estricto como sintetizadora y unificadora, y cuya función excede el ámbito de la experiencia sensible.

ESTÉTICA TRASCENDENTAL

Kant toma la palabra *estética* en su sentido etimológico que significa ‘sensación’ o ‘percepción’ por lo cual se refiere al estudio de la sensibilidad. El término *trascendental* significa independiente de la experiencia, o sea, las condiciones *a priori* del conocimiento; se contraponen a *empírico* en tanto éste deriva de la experiencia, y a *trascendente* que corresponde a lo que sobrepasa la experiencia y no puede encontrarse en ella. De modo que el tema de la *Estética Trascendental* es el estudio de las condiciones de posibilidad de las representaciones sensibles, que Kant denomina *intuiciones*.

“No se puede dudar de que todos nuestros conocimientos comienzan con la experiencia”. (CRP, Int. Prg. I).

“Pero esta intuición sólo tiene lugar en tanto que el objeto nos es dado, lo cual sólo es posible, al menos para nosotros los hombres, cuando el espíritu ha sido afectado por él de cierto modo. (CRP, Est.Tr., prt. I, prg.I)

Kant parte del análisis de la intuición sensible. El origen del conocimiento está en la *sensibilidad*, en la capacidad de recibir sensaciones ya sean las *sensaciones* externas (veo), como las *representaciones* internas (me doy cuenta que veo). Pero todo fenómeno externo para ser *intuido*, esto es, para constituirse en una *representación*, necesita estar ubicado en un espacio en donde cobre una dimensión y una posición; y todo fenómeno interno requiere suponer un antes o un después, o sea, una sucesión temporal.

La posibilidad de las intuiciones sensibles, entonces, necesita de un espacio y un tiempo. Pero, estas nociones ¿se obtienen por los sentidos? Kant demuestra, en la *Exposición metafísica del espacio y del tiempo*, que no es así, no se derivan de la experiencia, tal como ya lo demostró Hume, sino que son independientes de ella y propios del sujeto.

Si el espacio se derivase de la experiencia, se formaría su concepto por la abstracción de cualidades comunes (como el concepto de manzana, que surge de abstraer las características comunes de un conjunto de manzanas particulares) y esto no ocurre porque lo que lo caracteriza - estar adelante o atrás, arriba o abajo - ya presupone el espacio y no al revés. Además, si bien se puede pensar un espacio sin objetos, es imposible tener representaciones de objetos si no se los ubica en un espacio. Por lo tanto el espacio es condición de los objetos y no al revés. Por otro lado, la mención de diversos espacios supone un espacio total que los comprenda (el espacio del patio o el del dormitorio supone una parcelación de un espacio total). Pero el espacio como unidad no se percibe como tal, no se deriva de la experiencia, porque sólo percibe fracciones de espacio. Sin embargo, como es una condición para la intuición debe provenir de algo, y si como objeto unificado la representación no surge de la experiencia, debe originarse en el sujeto, o sea, ser una intuición *a priori*. En consecuencia, el espacio es una *intuición a priori* propia de la sensibilidad del sujeto, y es la condición *a priori* para que pueda tener percepciones externas.

El análisis del tiempo coincide con el del espacio. La continuidad, aunque se encuentra en todas las intuiciones, no es un objeto perceptible con existencia real e independiente. Tanto el tiempo pasado como el futuro no existen, de modo que no pueden ser percibidos. Sin embargo, para estructurar las sensaciones internas se requiere la intuición de un tiempo total que incluya el pasado y el futuro; por ejemplo, para captar una canción hay que ubicar el conjunto de sensaciones acústicas, que son caóticas e indeterminadas, en una sucesión temporal que contenga los acordes pasados y previese los futuros. Pero si la representación del tiempo total no proviene de la experiencia, debe provenir de una intuición *a priori* del sujeto como sucede con el espacio. Por lo tanto, el tiempo es también una *intuición pura a priori* puesta por la

sensibilidad del sujeto y es la condición *a priori* para que pueda tener percepciones internas.

Si tiempo y espacio no provienen de la experiencia pero actúan en ella es porque son puestos por el sujeto, son *formas puras de la sensibilidad*.⁸⁸ Para que sea posible la experiencia son necesarias estas *formas puras* o *intuiciones puras de espacio y tiempo*, que pertenecen a la sensibilidad del sujeto y posibilitan la intuición de las cosas, sino la percepción no sería más que una suma de sensaciones caóticas y desordenadas.

El análisis trascendental de los elementos *a priori* que pertenecen al sujeto, reveló que para que sea posible la experiencia sensible no basta con las impresiones que reciban los sentidos, porque siempre son particulares, instantáneas y caóticas; y que la formación de un objeto para el conocimiento requiere que se ordenen en un tiempo y en un espacio. Pero al no existir impresión alguna de los mismos, significa que no provienen del mundo exterior sino del sujeto que percibe. Forman parte de la facultad humana de conocimiento, es decir son *formas puras de la sensibilidad*, y como tales se pueden intuir *a priori* sin necesidad de la experiencia. Espacio y tiempo son, entonces, las condiciones, no de la existencia de las cosas, sino de la capacidad de intuir las, o sea, de captarlas como objetos.

La percepción sensible humana requiere de un orden, y este orden está puesto por el sujeto a través de las formas puras de Espacio y Tiempo. Tal como lo describió el empirismo anterior los sentidos reciben una pluralidad de sensaciones y nada más. Las sensaciones no tienen un orden en sí mismas de modo que el acto de ubicarlas en un espacio o un tiempo corresponde al sujeto, son los elementos propios de la sensibilidad los que permiten intuir las cosas y construir un objeto de conocimiento. Pero sólo de acuerdo a sus posibilidades, es decir no como las cosas son realmente sino tal como aparecen moldeadas por la intuición humana. En consecuencia *las intuiciones corresponden a fenómenos y no a las cosas en sí*. Todo conocimiento es, pues, necesariamente fenoménico y las *cosas en sí*, o *nouménicas*, son incognoscibles.⁸⁹

LÓGICA TRASCENDENTAL

En la *Lógica Trascendental* Kant se ocupa del pensar, no en general sino en tanto pensar puro, es decir *a priori*. La primera parte, *Analítica trascendental*, corresponde a

⁸⁸ 'Pura' significa que pertenece a la facultad racional cognoscitiva.

⁸⁹ "Es el carácter sensible de nuestra capacidad intuitiva lo que fenomenaliza al ser cual posible objeto de nuestra ciencia: nosotros no conocemos las cosas sino nuestro modo de percibirlas. Nuestro conocimiento de la naturaleza sólo es fenoménico." Lamanna, Ob. Cit. p. 400.

la doctrina del entendimiento, y la segunda, *Dialéctica trascendental*, a la doctrina de la razón propiamente dicha.

“Nuestro conocimiento emana de dos fuentes principales del espíritu: la primera consiste en la capacidad de recibir las representaciones y la segunda en la facultad de conocer un objeto por medio de esas representaciones. Por la primera nos es dado un objeto, y por la segunda es pensado en relación con esta representación. (...) El entendimiento es la facultad de pensar el objeto de la intuición sensible. (...) (CRP, Log. Tr., prt.I)

La intuición no es aún conocimiento porque para que haya conocimiento es preciso que el material intuido sea pensado, es decir traducido en conceptos. La sensibilidad permite captar fenómenos pero para conocerlos deben construirse como objetos de conocimiento, o sea, ser determinados por medio del concepto. Esta actividad, que implica la realización de síntesis, es la actividad del *entendimiento*. Lo que da la sensibilidad no es más que una sucesión de datos particulares o una coexistencia espacial, pero no los nexos necesarios para que se constituya en objeto, y esta actividad corresponde a otra facultad, el entendimiento y sus categorías.

Suponer que sólo se pueden tener impresiones (como Hume) es un análisis psicológico que no describe la experiencia concreta, porque ésta es la experiencia con las cosas, con un mundo de objetos y no con meras sensaciones. Por lo tanto, debe haber un principio unificador que dé sentido y objetividad a las intuiciones; y ese principio es la actividad sintética del entendimiento. El *entendimiento* es la facultad *activa* por la cual los objetos son *pensados*, y esto implica que es la facultad de sintetizar datos intuidos de modo tal que constituyan un concepto y relacionen o refieran un concepto a otro para constituir el mundo de la experiencia.

Lo que capta la sensibilidad son las cosas tal como se manifiestan a un sujeto: los fenómenos. Pero tal captación no constituye el conocimiento porque éste es determinación de objetos y éstos surgen por la actividad de síntesis propia del entendimiento. La sensibilidad es la que proporciona la materia sobre la que actúa el entendimiento, pero la pluralidad de sensaciones es ordenada por el entendimiento que es la facultad de las síntesis, para posibilitar la formación de los conceptos; para ello unifica las distintas sensaciones de la experiencia en un objeto y a partir de esa unidad de representaciones, capta los elementos determinantes del mismo; por su síntesis establece el concepto que lo define y diferencia de otras percepciones. La sensibilidad capta lo dado en forma inmediata, en cambio el entendimiento es mediato porque su función es la elaboración de la materia dada por las intuiciones para sintetizarlas en conceptos. A su vez, el enlace de los conceptos obtenidos de la

síntesis de sensaciones constituye los juicios que van a determinar como es el mundo de la experiencia.

En suma, para Kant el conocimiento procede de una materia y de una forma, materia que es *dada* y una forma *a priori*. Muestra que espacio y tiempo no son conceptos ontológicos o lógicos sino formas puras de la sensibilidad, de lo que infiere que la experiencia sensible no es la experiencia de algo en sí, sino del fenómeno, de lo que se hace presente de acuerdo a las formas propias de la sensibilidad. Pero la sensibilidad no constituye el conocimiento sino que tan sólo proporciona el fenómeno y el conocimiento es conocimiento de objetos obtenidos a través de las síntesis dadas por los juicios. Dicho de otra manera, el conocimiento es el resultado de una síntesis que elabora o realiza el entendimiento a partir de los datos que le proporciona la sensibilidad configurados por las intuiciones puras de espacio y tiempo, que constituyen la materia, o sea, lo dado. Sensibilidad y entendimiento son dos funciones diferentes con límites establecidos, pero el conocimiento sólo puede surgir por la acción conjunta porque la sensibilidad intuye pero no conoce por conceptos y el entendimiento no intuye pero sí elabora los datos y puede determinar los conceptos. Por eso el conocimiento necesita de ambos: la sensibilidad pone la materia y el entendimiento los relaciona. Como sintetiza Kant: *“Pensamientos sin contenido, son vacíos; intuiciones sin conceptos son ciegas”* (CRP, Log. Tr., prt.I)

LAS CATEGORÍAS DEL ENTENDIMIENTO

“El juicio es el conocimiento mediato de un objeto, por consiguiente la representación de la representación de un objeto. (...) Las funciones del entendimiento pueden todas ser halladas si se exponen íntegramente las funciones de unidad en el juicio.” (CRP, An.Tr., Cap.I, prg.I)

“Las categorías no son ni primeros principios a priori de nuestro conocimiento, espontáneamente concebidos, ni tampoco producidas por la experiencia, sino disposiciones subjetivas para el pensar, que han nacido al mismo tiempo que nuestra existencia y que el autor de nuestro ser ha regulado de tal suerte que su uso conforma exactamente con las leyes de la Naturaleza, de las que se forma la experiencia”.
(CRP, An.Tr., Cap.II, prg.27)

En la *Analítica Trascendental* analiza al Entendimiento, sus reglas sintetizadoras o Categorías y su función en el conocimiento. El entendimiento elabora los conceptos para identificar los objetos pero también para juzgar mediante ellos. Y así como para la percepción el sujeto pone las formas puras de espacio y tiempo así también en el

entendimiento el sujeto pone los conceptos puros a priori que corresponden a las distintas clases de unidad o de síntesis llamadas *categorías*.

Las *categorías son reglas de la función sintetizadora*, o sea, de las diversas maneras en que una cosa debe estar referida a otra, o cómo debe ser predicada de otra. Kant propone una tabla de doce categorías o formas posibles de realizar la síntesis en un juicio o de unificar en una sola intuición las síntesis de diferentes representaciones. Son los conceptos básicos *a priori* que corresponden al pensar humano.

Para determinar las reglas de que se vale el entendimiento para juzgar es necesario basarse en las diferentes formas de juzgar, clasificación que ya se encuentra en la lógica de Aristóteles. Para la lógica tradicional las categorías representaban los géneros supremos que abarcaban o comprendían a todas las especies, es decir, representaban propiedades de las cosas. Pero como Kant busca los nexos posibles que permitan el proceso de síntesis para lograr los distintos modos de pensamiento, los adecua a un sentido relacional. De esta manera encuentra el camino para pasar de la tabla de los juicios de la lógica tradicional a *la tabla de las categorías*. Las presenta como disposiciones innatas, como funciones *a priori* del entendimiento que permiten sintetizar y relacionar conceptos para generar los juicios que elaborarán el mundo de los objetos. En suma, las categorías son las reglas trascendentales de formación de los juicios, o, desde otra perspectiva, el juicio es una síntesis donde *las categorías son las funciones de enlace del entendimiento*.

A partir de la división tradicional de los juicios (cantidad, cualidad, modalidad y relación) elabora las categorías. Por ejemplo, según la 'relación' las categorías aristotélicas corresponden a: juicios categóricos (S es P), disyuntivos (o..o..) e hipotéticos (si...entonces..) Kant dirá que el primero es la forma que tiene el entendimiento para determinar un objeto según su sustancia o su accidente, la segunda según la acción recíproca y la tercera según la causa y el efecto. Si se dice "La lámpara es verde" es porque el entendimiento la considera como un objeto con accidentes, en cambio si se dice "La lámpara es verde o azul" es el entendimiento que elabora al objeto como una alternativa de propiedades, y si se dice "Si la lámpara está prendida, la sala estará iluminada" la forma de considerar al objeto corresponde a la relación causal. Es decir, las categorías son los instrumentos *a priori* que posee el sujeto para elaborar el mundo de la experiencia.

Los doce conceptos puros corresponden a las doce formas de enlace según las cuales se considerarán los datos dados por la sensibilidad para constituirlos en objetos y forman parte del pensar humano. Las categorías se encuentran en la facultad del entendimiento y su función dentro del conocimiento es moldear la realidad. Al formar

parte de todo ser humano *son las reglas del pensamiento de todo sujeto* y, por lo tanto, *universales*.

Las categorías no son propiedades de las cosas sino instrumentos o moldes por los que el sujeto elabora el mundo de los objetos. Las cosas son indiferentes a como sean determinadas (que la lámpara de nuestro ejemplo sea un objeto luminoso, verde o colorado) pero es el enlace dado por el entendimiento el que determina cual es la manera en que será considerada. Sin embargo, como tales enlaces se dan sobre un material (sino serían meras formas vacías de contenido) su objetividad dependerá del material conformado. En los juicios empíricos lo que hará real que sea de un color u otro el objeto al que se hizo referencia será la experiencia, porque los conceptos enlazados son síntesis de intuiciones sensibles. Pero en los juicios *sintéticos a priori*, (que por ser *a priori* carecen de fundamento empírico), la objetividad no está dada por la experiencia sino por las formas puras de Espacio y Tiempo. Para que un conocimiento *a priori* tenga realidad objetiva el objeto debe poder ser dado por una intuición (sensible o pura), pues de lo contrario no aportaría conocimiento. La facultad del conocimiento humano conforma pero no crea, y por eso necesita que el objeto le sea dado. En los juicios *sintéticos a priori* es el Espacio y el Tiempo, en tanto formas puras de la sensibilidad y en cuanto intuiciones puras ellos mismos, la materia que será conformada por las categorías. Los juicios *sintéticos a priori*, por ejemplo los matemáticos, son objetivos porque el material que sintetizan es el mismo que posibilita la experiencia sensible, y esto se confirma porque son aplicables a los objetos de la experiencia.

Asimismo las ciencias físicas, que se rigen por los principios de causa y efecto o de sustancia y accidente, son también objetivas porque esos principios corresponden a las categorías, las leyes de enlace del entendimiento que se aplican a las intuiciones y constituyen un ordenamiento universal y necesario que puede diferenciarse de las fantasías particulares.

Cuando se pueda unificar la multiplicidad de sensaciones en un todo ordenado y se conforme un conjunto de leyes que determinen la conexión necesaria de los objetos en base a juicios que expresan las leyes propias del entendimiento, que como tal son comunes en todos los hombres y por lo tanto universales y necesarias, se habrá construido la naturaleza. *La naturaleza para el conocimiento es una construcción de los fenómenos sometida a las leyes a priori propias de la actividad del sujeto, es decir, sólo tiene sentido formal.*

En síntesis, el hombre es un ser finito que no puede crear de la nada los objetos del conocimiento sino que éste tiene que serle *dado*. Pero lo que recibe son conjuntos caóticos de sensaciones a las que ordena con las Formas Puras de la sensibilidad

dándole una figura y una continuidad para que se constituyan en *intuiciones*. Luego, el Entendimiento construye los conceptos y los juicios mediante las categorías; es decir, compone el objeto de conocimiento, estableciendo las condiciones de *objetividad de los objetos*. El hombre conoce lo que construye y lo que construye es el mundo de los fenómenos. El conocimiento humano alcanza sólo a lo fenoménico porque está determinado y limitado por sus facultades cognitivas. No es un conocimiento absoluto de las cosas, no se las conoce desde todos los puntos de vista y tal como son *en sí* sino como son *para mí*. Kant no niega que haya cosas *en sí*, pero su conocimiento sería posible para una inteligencia que no fuera finita como la del hombre, que pensase directamente sin tener que construir el objeto de conocimiento, una inteligencia divina.

El conocimiento científico sólo se refiere al fenómeno y sus relaciones, de allí que la naturaleza - entendida como forma - sólo pertenece al sujeto que es el que la construye, como quedó ejemplificado con el experimento de Galileo que *supuso* las leyes del movimiento, pero no las extrajo de la observación. Son las construcciones a priori del sujeto las que determinan al objeto de la experiencia que a su vez se hacen dentro de este plan o proyecto. El contenido está dado por representaciones, no cosas *en sí*, que sólo subsisten en el sujeto y por lo tanto están sometidos a sus leyes *a priori*. Pero el orden no es subjetivo porque al ser Espacio y Tiempo puros y comunes a todos los hombres no dependen de la imaginación de cada uno. Asimismo como las categorías son las mismas para todos, corresponden a la razón universal.

LA RAZÓN

En la *Dialéctica trascendental* Kant se ocupa de la actividad y límites de la razón. La razón es la facultad de lo incondicionado, de lo que no depende de ninguna condición y de las síntesis últimas, o sea, de lo absoluto. Este es el tercer grado del proceso de síntesis *a priori* en que consiste la vida del pensamiento. La Razón, en sentido estricto, se encuentra por encima del entendimiento, como éste lo está de la sensibilidad. Y esta gradación surge porque la razón busca la unidad total del pensamiento, del *yo pienso*.

“Los conceptos de la razón sirven para concebir, como los del entendimiento para entender.” (CRP, Dia.Tr., Int. prg. II)

“Entiendo por ‘idea’ un concepto necesario de la razón, para el cual no puede darse en los sentidos un objeto coincidente (...) Así podría decirse que el conjunto absoluto de todos los fenómenos es sólo una ‘idea’ pues como nunca podremos bosquejarla en una imagen, sigue siendo un problema sin solución.” (CRP, Dia.Tr., Lb. I, Cap. II)

Para la validez objetiva del conocimiento son necesarias una materia y una forma, por lo tanto el saber real, las ciencias, están limitadas por la experiencia. Sin embargo, si sólo se conoce el fenómeno, ¿por qué el espíritu humano ha querido ir más allá de ellos? Pareciera que hay algo en el Yo que siente insatisfacción por lo finito y tiende a ir a lo infinito, no se conforma con lo relativo y trata de acceder a lo absoluto, o no le basta comprender la sucesión de causas siempre condicionadas por otras, y pretende lo incondicionado. De allí que el hombre por su propia naturaleza establezca síntesis más abarcadoras, condiciones más vastas hasta traspasar el mundo de lo experimentable, como las Ideas Platónicas. Estos conceptos puros *a priori*, porque exceden el campo de la experiencia, corresponden a la *razón*.

Kant llama *ideas de la razón* a estos conceptos incondicionados, y distingue tres que a lo largo de la historia de la metafísica han presentado una pluralidad de afirmaciones contradictorias: alma, mundo y Dios. Estas ideas son trascendentes y sobrepasan los límites de la experiencia pero son conceptos necesarios de la razón aunque no se refieran a algo dado por los sentidos. Corresponden a una posibilidad lógica, o sea, al modo de pensar propio del intelecto, que lo lleva a formar conceptos de *objetos pensables* (nouménicos) obtenidos por puras categorías, fuera del espacio y del tiempo, como las ideas de alma, mundo y Dios.

La *idea de alma* corresponde a la unidad absoluta del sujeto pensante. Al comprobar que la sucesión de fenómenos se da *en la identidad formal* de una conciencia (es el mismo yo el que se da cuenta que siente y piensa los fenómenos sucesivos), transforma esa unidad formal –porque carece de intuición y por lo tanto es vacía como lo demostrara Hume- en una unidad sustancial: el alma.

La *idea de mundo* corresponde a la unidad absoluta de la serie de las condiciones de los fenómenos físicos. Cada fenómeno está condicionado respecto a los otros pero la razón tiende a suponer un sistema completo de todas las condiciones de la conexión de los fenómenos como un elemento real (sustancial), y concibe al mundo como un objeto, y no sólo como un sistema formal.

La *idea de Dios* corresponde a la unidad absoluta de la condición de todos los objetos del pensamiento en general. Todo es contingente, pero naturalmente el hombre pretende que haya algo que sea necesario, absoluto, origen y apoyo de las manifestaciones contingentes y relativas.

Estas ideas son producto de la organización misma de la razón, son expresiones de necesidades reales del espíritu que impulsan a sobrepasar los límites fenoménicos en los que se siente encerrado. Es decir, la *metafísica* es una disposición natural del hombre, pero en tanto estas ideas son producidas sólo por la razón ya que carecen de contenido intuitivo, no pueden ser conocidas. El conocimiento

humano necesita que algo le sea dado, y lo absoluto no es perceptible por el hombre. En consecuencia, si bien *pueden ser pensadas*, porque no son contradictorias con la función sintetizadora de la razón, *no pueden ser conocidas*. Ni siquiera se puede saber si existen o no.

Estas ideas tienen *valor regulativo* porque su función es mantener vivo en el hombre el ideal que debe perseguir con el conocimiento, no conformarse con las explicaciones dadas sino continuar en forma inacabable pero progresiva con la tarea científica. Asimismo, le marca los límites al conocimiento, el cual está restringido al fenómeno sin acceder al conocimiento del mundo *en sí o nouménico*. Sin embargo, el espíritu no se limita al uso regulativo y tiende a darles un *uso constitutivo*, es decir, a considerarlas conceptos constitutivos de objetos reales, o representaciones de algo existente. Pero olvida que las determinaciones del conocimiento, espacio tiempo y categorías, sólo pueden ser referidas al mundo fenoménico, del que obtiene las intuiciones que le dan contenido. Del alma, del mundo y de Dios no hay intuición ninguna, son ideas vacías y, por lo tanto, no pueden ser conocidas. Este es un procedimiento ilusorio del espíritu, una *ilusión trascendental*, (trascendental en tanto es propia de su constitución) pero inevitable para la mente humana.

Kant señala la importancia de poner a la luz el carácter ilusorio de los juicios trascendentes para evitar su engaño porque al sobrepasar los límites del conocimiento humano la razón cae en razonamientos falaces. Especifica tres clases: paralogismos, antinomias y contradicciones.

Los *paralogismos* son argumentos sofísticos, que no pueden ser probados. Afirmar, por ejemplo, que el alma es simple o compleja sólo permite un conjunto de argumentos vacíos porque no hay posibilidad de comprobarlos con la experiencia.

Antinomia significa que dos proposiciones opuestas, contradictorias, pueden ser ambas demostradas sin que exista error formal. Kant plantea cuatro antinomias referidas al mundo;

La *primera antinomia* tiene como tesis que el mundo es finito en el tiempo y en el espacio, es decir que tiene un comienzo en el tiempo y un límite en el espacio (como afirmaba Leibniz). Y su antítesis es que el mundo es infinito y eterno, no tiene comienzo en el tiempo ni límites en el espacio (como afirmaba Newton). Ambas, aunque contradictorias, pueden ser demostradas formalmente: la primera sobre el absurdo de una progresión al infinito, y la segunda al afirmar que si el mundo tiene un principio, éste debió ser producido por la nada, lo que sería contradictorio. Aceptar cualquiera como objetiva es un error, originado al dar al mundo, que es sólo formal, un sentido nouménico.

La *segunda antinomia* tiene como tesis que el mundo está constituido por elementos simples indivisibles (Leibniz). Y su antítesis afirma que no hay partes simples sino que el mundo es divisible al infinito (Newton). La primera se demuestra afirmando que si se divide algo, o bien se llega a un elemento simple indivisible, o bien se diluye en la nada, lo que sería absurdo. La antítesis se demuestra porque si hay algo en el espacio, ocupará un lugar, tendrá extensión, y la propiedad de la extensión es ser infinitamente divisible, por lo tanto no hay nada simple. Como la antinomia anterior el error surge de exceder lo fenoménico.

La *tercera antinomia* tiene como tesis que debe suponerse una causalidad libre. Su antítesis es el determinismo causal, o sea, que todo cuanto sucede obedece a leyes. Y la *cuarta antinomia* contrapone la existencia de un ser necesario, Dios, como causa del mundo, a la contingencia de todas las causas.⁹⁰

Estas dos últimas antinomias pueden ser ambas verdaderas, según se las considere desde la actividad teórica o la actividad práctica. Para el conocimiento, limitado al fenómeno, es válido el determinismo causal y la contingencia de todas las causas, pero para que exista la moral en la praxis humana es necesario suponer la libertad y un ser necesario

Kant preserva a la metafísica del escepticismo porque si bien la limita al afirmar que no se puede conocer lo que no sea experimentable, la considera válida y necesaria en el ámbito del pensamiento. Asimismo resguarda al cristianismo al postular que aunque no se pueda afirmar la existencia de Dios desde el conocimiento, tampoco se la puede negar. Pero, sobre todo, entiende que estas ideas son necesarias para la otra actividad de la razón, la actividad de la razón práctica en el campo moral, porque las cuestiones metafísicas, la idea de alma, de mundo y de Dios son imprescindibles al hombre para su hacer. Lo absoluto se manifiesta como real en la conciencia moral porque la idea de deber presupone la libertad y ésta se pone de manifiesto en su búsqueda de una ley moral que rijá sus actos.

FILOSOFÍA PRÁCTICA

“Que tiene que haber una filosofía moral pura se advierte con evidencia por la idea común del deber y de las leyes morales. Todo el mundo ha de confesar que una ley, para valer moralmente, esto es como fundamento de una obligación, tiene que llevar consigo una necesidad absoluta... El fundamento de una obligación no debe

⁹⁰ De Dios no hay intuición sensible, por lo tanto no puede ser conocido, pero sí puede ser pensado porque las ideas metafísicas corresponden a la naturaleza del espíritu humano.

buscarse en la naturaleza del hombre sino a priori... Sino podrá llamarse una regla práctica, pero nunca una ley moral.”(FMC. Prol.).⁹¹

Kant cree que todos los hombres poseen un cierto saber sobre lo que está bien o mal porque efectúan juicios sobre lo bueno y lo malo, sienten culpa o remordimientos cuando obran mal o se sienten relajados cuando hacen el bien. Estas discriminaciones éticas ponen de manifiesto que poseen una *conciencia moral*. Para Kant esta capacidad de distinguir con claridad lo bueno de lo malo está dada por algunos principios que conforman la *ley moral*. Esos principios y la conciencia moral muestran una actividad racional no especulativa sino dirigida al hacer que denomina *razón práctica*. Y considera que así como las categorías del entendimiento son comunes e iguales en todos los hombres, así también los imperativos morales deben ser universales y tener la misma validez absoluta, porque en ambos casos son *principios* que deben servir para ordenar la realidad. Kant va a exponer adonde se fundan esos principios o imperativos morales que posibilitan un adecuado ordenamiento de la acción humana en cualquier tiempo y cultura.

“Todos los principios prácticos que presuponen un objeto (materia) de la facultad apetitiva como motivo determinante de la voluntad, son empíricos en su totalidad y no pueden dar leyes prácticas.”(CRPc. Libro 1, Cap. 1, pr.).⁹²

Tanto los talentos del espíritu, como las cualidades del temperamento o los dones de la fortuna pueden ser vehículos para el bien pero también para el mal: la inteligencia puede permitir descubrimientos benéficos para la humanidad y también la realización de grandes catástrofes, la sensibilidad puede ayudar o crear problemas al hombre, o la riqueza puede servir para buenas o malas obras. Las normas morales, entonces, no pueden fundarse en la naturaleza humana (como decía Hume) sino en principios racionales, comunes y universales. Por tanto la filosofía moral debe estar basada en conceptos de la razón pura, o sea *a priori*, independientes de la experiencia.

“De todas las ideas de la razón especulativa, la libertad es la única de la cual sabemos a priori la posibilidad, aunque sin inteligirla, porque es la condición de la ley moral. (La libertad es en todo caso la ‘ratio essendi’ de la ley moral y la ley moral la ‘ratio cognoscendi’ de la libertad. Si no hubiera libertad no cabría hallar en nosotros la ley moral.)” (CRPc, Prol.)

⁹¹Las citas corresponden a: Kant, I. *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa Calpe, 1967, (FMC).

⁹² Las citas corresponden a: Kant, I., *Crítica de la Razón Práctica*, Buenos Aires, Losada, 1961. (CRPc)

“Tenemos que suponer [la libertad] si queremos pensar un ser como racional y con conciencia de su causalidad respecto de las acciones, es decir, dotado de voluntad.”
(FMC, cap. III, pr 3),

El acaecer del mundo fenoménico está regido por una sucesión de leyes causales, o sea que todos los fenómenos está *determinados* causalmente; esto significa que carecen de libertad y, por lo tanto, de responsabilidad moral. No cabe juzgar moralmente a la rama que cayó del árbol y lastimó a un niño, sino sólo tratar de conocer la causa del desprendimiento. En el hombre, en cambio, la conciencia del bien y del mal para juzgar y decidir sus actos muestra que aunque como ente biológico esté determinado por las leyes causales, como sujeto moral posee una *voluntad libre* e independiente del determinismo natural que le permite dar origen a actos y acciones.

La capacidad de iniciar por la voluntad un hecho, como detenernos ante un herido y trasladarlo al hospital que, como es evidente no responde a una necesidad causal, (porque también hubiera sido posible pasar indiferentemente o incluso patearlo), requiere suponer la libertad. La libertad es la condición necesaria de la conciencia moral cuya existencia es irrefutable y, aunque no pueda ser conocida como se demostró en la tercera antinomia, puede ser pensada sin contradicción.

“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.”(FMC, Cap. I)

Los calificativos morales: ‘bueno’ o ‘malo’ no se pueden predicar de las cosas, que son indiferentes al bien y al mal, sino que lo único digno de ser llamado bueno o malo es la persona humana. Las demás cosas, animales, objetos, son lo que son, pero no son buenos ni malos. El hombre es el único ser del cual puede predicarse la bondad y la maldad, puesto que por su voluntad da origen a actos y acciones y en esas acciones podemos distinguir dos elementos: lo que se *hace* (la materia) y lo que el que actúa *quiere hacer* (la forma). Por ejemplo, si una persona se cae y golpea porque se atropelló con algo, el calificativo moral no se referirá a la materia porque la caída como tal se explica por causas físicas, pero si alguien puso el pie en su camino con la *intención* de que tropezara y se cayera, aunque esto no sucediese, tal acto será juzgado como malo. Es evidente que los predicados morales, no corresponden a lo que el hombre hace sino a lo que el hombre quiere hacer; porque si alguien comete un perjuicio involuntario puede calificarse como una desgracia, pero no se puede juzgarlo como bueno malo. La calificación moral sólo se aplica al propósito del sujeto, a la forma y no a la materia, por lo cual lo que determina la moralidad de una acción es la intención, la *voluntad* humana.

¿En qué consiste una *buena voluntad*? Todo acto voluntario se presenta a la razón como una reflexión acerca de lo que se debe o no hacer, basada en principios que se imponen como imperativos y deben ser acatados. Dicho de otra manera, antes de obrar aparecen a la conciencia, bajo la forma de principios o leyes morales, normas para saber como decidir para obrar bien. Estos principios, universales y absolutos, y cuya validez debe ser tan absoluta como las leyes físicas de la naturaleza, constituyen la *ley moral* que rige la *buena voluntad*. Lo que permite que un acto sea moral, entonces, es la conciencia de la *ley moral* y la voluntad de cumplimiento, o sea, lo que acontece antes en el ánimo del que lo ejecuta.

La *buena voluntad*, según la definición kantiana, contiene la ley moral y *quiere* que los principios morales se cumplan en cualquier hecho particular. En este sentido es absolutamente buena y en ningún caso puede ser mala. La existencia de la *ley moral* y del *querer* que se cumpla de la *buena voluntad*, es reconocida cuando los hombres juzgan una acción. Para aclarar esta afirmación se mostrará un ejemplo con las tres posibles opciones que podrían derivarse:

Una persona va manejando y ve que un ladrón está tratando de robarle la cartera a una señora, toca insistentemente la bocina para que se asuste, y el ladrón huye sin el botín; otra opción sería que el ladrón huya por los bocinazos pero llevándose la cartera; y la tercera, sería que por casualidad, o por llamar la atención de un conocido pero no por evitar el robo toque la bocina y que el ladrón asustado huya sin nada.

Cualquier persona deducirá que de las tres acciones sólo las dos primeras responden a la *buena voluntad* y tienen valor moral, aunque en la segunda no se haya logrado el objetivo, mientras que la última, si bien impidió el robo carece de valor moral. Este consenso denota la existencia en el hombre de principios morales comunes y demuestra que la *buena voluntad* no sólo está presente en todos los hombres sino que es buena en sí misma y no por lo que realice o el resultado concreto de sus actos. El valor moral de una acción no depende del hecho o del resultado del hecho sino de la voluntad, no es empírico sino formal.

“En el cumplimiento sentirá una satisfacción de especie peculiar, a saber, la que nace de la realización de un fin que sólo la razón determina, aunque ello tenga que ir unido a algún quebranto para los fines de la inclinación.” (FMC. Cap. I.)

Si el hombre fuera solamente racional todos sus actos estarían dirigidos por la *buena voluntad* y no existirían conflictos porque su acción estaría sujeta a la ley moral. Si sólo perteneciera al mundo de la naturaleza estaría determinado por sus leyes y el instinto guiaría su obrar. Pero como comparte ambos mundos ya que en el hombre conviven la razón y la sensibilidad, sus actos están determinados no sólo por la razón sino también por los sentidos que generan las *inclinaciones*. La racionalidad

impone la *ley moral* y las inclinaciones los deseos subjetivos. Y cuando ambos entran en conflicto la *buena voluntad* actúa como *deber*, o sea, como la obligación de cumplir los principios de la *ley moral* para realizar los fines de la razón práctica aunque contradiga las inclinaciones.

“Una acción hecha por deber tiene su valor moral, no en el propósito que por medio de ella se quiere alcanzar, sino en la máxima por la cual ha sido resuelta; no depende, pues, de la realidad del objeto de la acción, sino meramente del principio del querer, según el cual ha sucedido la acción, prescindiendo de todos los objetos de la facultad de desear.” (FMC. Cap. I.)

Un acto será moralmente bueno solamente si está hecho *por deber*, o sea, si su determinación, su *querer*, parte de *la buena voluntad* que contiene la *ley moral* y no de los deseos particulares. En el hacer cotidiano puede ocurrir que una acción realizada *por deber* coincida con las inclinaciones y en este caso es moral; pero si se efectúa por placer o por satisfacer una inclinación, aunque coincida con la *ley moral* no es moral en sí misma; tampoco importan las consecuencias para que sea moral, o sea, que se logren o no los objetivos materiales del hecho.

Sobre el ejemplo anterior se mostrarán las distintas posibilidades de obrar y cuales pueden considerarse morales, teniendo presente que la moral kantiana es una ética del deber y de la intención.

a) Si la persona que conduce el auto es amiga del ladrón y pasa sin hacer ningún gesto de advertencia, es manifiesto para cualquier persona que corresponde a un acto *contrario al deber*, efectuado nada más que por la inclinación.

b) Si por el contrario es amigo de la señora y por afecto a ella hace todo lo posible para evitar el robo, o bien, si la señora es hermana de alguna persona relevante en su trabajo y supone que en el futuro su defensa podría favorecerlo, su acto es *de acuerdo al deber* pero no puede considerarse moral porque sigue las inclinaciones y no la *ley moral*.

c) Si no conoce a nadie o, más aún, si conoce y detesta a la señora y se sentiría contento de verla angustiada y, no obstante, intenta cumplir con el deber de evitar el robo, obra *por deber* y no por inclinación y su acto es moralmente bueno.

En suma, el valor moral de una acción no depende de lograr lo que se quiere ni el cumplimiento de los deseos personales sino del principio por el que se la ejecuta. Kant llama *máxima* de la acción al principio que lleva a obrar, o sea, al principio subjetivo por el cual se obra de determinada manera. Como la ética kantiana busca principios universales, cualquier fin o deseo humano escapa a esta clasificación porque es contingente y no puede ser prescripto en forma incondicional a todos los hombres. Si bien toda acción implica un fin particular (toda acción es efectuada por un individuo) lo

que la moral exige es que sea realizada en *la forma* prescrita por la racionalidad, esto es, no en función de lo que se desea o del fin material esperado sino como respuesta a los principios racionales de la ley moral. Sólo las acciones hechas *por deber*, con independencia de cualquier condición o interés personal, de la felicidad propia o ajena, de la recompensa o el castigo, tienen valor moral.

La exigencia de cumplir el deber por el deber mismo muestra el rigorismo de la ética kantiana pero también la universalidad de la ley moral porque no admite excepciones. Por caso, si la ley indica que mentir es malo, cualquiera sea la circunstancia debe decirse la verdad.

“¿Cuál puede ser esa ley cuya representación, aún sin referirnos al efecto que se espera de ella, tiene que determinar la voluntad para que esta pueda llamarse buena en absoluto y sin restricción alguna? Como he sustraído la voluntad a todos los afanes que pudieran apartarla del cumplimiento de una ley, no queda nada más que la universal legalidad de las acciones en general.” (FMC. Cap. I.)

“Principios prácticos son proposiciones que contienen una determinación universal de la voluntad que tiene bajo sí varias reglas prácticas. Son subjetivos o máximas, cuando la condición es considerada por el sujeto como válida solamente para su voluntad; objetivos o leyes prácticas, cuando la condición se reconoce como objetiva, esto es, válida para la voluntad de todo ser racional.” (CRP.Libro 1, Cap. 1, pr.1)

La racionalidad exige universalidad, en consecuencia, cualquiera sea el fin particular de los actos este fin debe coincidir con un orden universal, es decir, con la *buena voluntad* de todos los hombres. Los principios morales que sirven como ley a toda voluntad racional son para Kant *máximas de la acción*, o sea que indican como actuar, y los formula en forma de *imperativos categóricos*. Son imperativos porque son ineludibles y categóricos porque son válidos para toda situación. Los diferencia de los *imperativos hipotéticos*, que son aquellos que dependen de una condición, como ‘Si no quieres ir a la cárcel, no debes robar’ porque éstos pueden ser eludidos y son válidos sólo para situaciones particulares.

Plantea tres imperativos categóricos:

- 1) *Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne en ley universal*
- 2) *Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio.*
- 3) *Obra según máximas que puedan al mismo tiempo tenerse por objeto a sí mismas, como leyes naturales universales.*

El primer imperativo se refiere a la universalización. Si se piensa que la máxima aplicada a la decisión de cada acto se puede convertir en ley universal, significaría que los demás actuarían de la misma manera con uno. “No hagas lo que no quieres que te hagan” o “¿Te gustaría que a vos te hagan lo mismo?” son versiones populares de esta máxima. Kant pone algunos ejemplos: si se considera válido en algún caso mentir, esto implicaría aceptar que los demás mientan también, y sería imposible tener confianza en nadie. Otro caso se refiere a si hay que ayudar al prójimo o dejar que cada uno acepte y supere por sí mismo lo que le tocó vivir; si no lo ayuda obra según una máxima que se afirmarí­a en el principio del egoísmo: “¿Qué me importa el prójimo?, yo me ocupo de mi mismo y no interfiere en la vida de los demás.” Aunque esto suceda fácticamente es imposible que *quiera* que esta máxima pueda convertirse en ley universal porque puede ocurrir, y de hecho ocurre, que necesite apoyo o ayuda. No implicaría, dice Kant, que la humanidad dejara de existir pero es contradictorio con la propia naturaleza limitada y finita del hombre.

El segundo imperativo, al decir que no se puede usar como medio a nadie, plantea el valor absoluto de la persona humana, la dignidad que le confiere el uso de la razón a todos los hombres, y la obligación de no degradarla ni en sí mismo ni en los demás tomándose como medio para un interés particular. Establece la exigencia de reconocer que como todos y cada uno de los seres humanos son vehículos de la razón universal, y, por lo tanto, son personas con un fin en sí mismos, no se debe tratar de subordinarlos a una voluntad individual. Tratarse o tratar a los demás como medio, ya sea por interés o por utilidad, transgrede la dignidad humana.

El tercer imperativo, si bien ratifica que la razón es la *legisladora universal*, plantea que el hombre en tanto participa de ella, es a la vez autor y súbdito de la ley moral. La ley moral procede de la misma razón que habita en el ser humano, por lo cual obedeciéndola se obedece a sí mismo y, además, participa del orden universal. De modo que sometiéndose a la ley moral afirma su libertad y concreta su dignidad.

Los imperativos son abstractos, son principios puros de la razón que no establecen cómo obrar concretamente, no ordenan qué acciones o decisiones específicas se deben tomar sino *cómo debe ser la forma del querer* en el obrar; indican la necesidad del cumplimiento de un requisito formal - que pueda ser universalizable - pero no el *cómo* ni el *qué* de la acción.⁹³ La exigencia de que la motivación sea una ley universal vincula la moralidad a la pura forma de su voluntad, no a su contenido, porque al decir que toda decisión debe considerar la posibilidad

⁹³ “El imperativo categórico nos ordena *obra racionalmente*, es decir, cualquiera sea el fin particular que te propongas, debes quererlo sólo en consideración de la posibilidad de que ese fin particular entre en *un orden universal*, es decir, en un orden en el que puedan concordar todas las voluntades posibles.” Lamanna, Ob. Cit., p. 414.

de que se convierta en una máxima válida para cualquier persona y en todo tiempo y lugar, plantea que lo moral excede el interés particular, no por las consecuencias, sino porque se tornaría contradictoria con los propios principios racionales.

La ética kantiana por sustentarse en principios puros de la razón es una *ética formal*, pues su cumplimiento no se refiere a la materia sino a la posibilidad formal de que la máxima se universalice, pero a su vez, en tanto estos principios se encuentran en la misma razón humana, el sujeto moral se *auto legisla* en forma *autónoma* de otras normas o reglas. Esta capacidad de darse sus propias leyes, ser *auto legislador* de su obrar, es lo que para Kant establece la *dignidad humana*. La *dignidad* y la *felicidad humana*, entonces, se concretan en la acción de la *buena voluntad* que entraña la ley moral.⁹⁴

Para la vida moral será tan fundamental guiarse por los imperativos de la razón práctica como comprender las leyes causales de los fenómenos para la vida racional, porque la *ley moral* no sólo debe regir los actos humanos sino que es la condición indispensable para hacer al hombre *digno de ser feliz*. El despliegue de la razón, tanto en su sentido teórico como práctico, implican para este filósofo la realización de la humanidad, o sea, que al obrar humano le da un carácter teleológico. En este sentido aunque deba contradecir las inclinaciones, sólo el respeto a la ley moral, le permitirá adquirir la dignidad que conforma la *plena felicidad* humana.

“Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes cuanto más reiterada y persistentemente se ocupa de ella la reflexión: el cielo estrellado que está sobre mí y la ley moral que hay en mí.” (CRPc., Conclusión)

La ética de Kant, como su teoría del conocimiento, muestra de qué manera la razón va construyendo el mundo: la razón teórica sobre la base del conjunto de leyes que explican a la naturaleza y la razón práctica poniendo de manifiesto por la *buena voluntad* el entramado de leyes racionales que rigen a toda conciencia moral. La objetividad de los principios *a priori* de la actividad teórica se manifiesta por ser condición de una experiencia posible en los fenómenos de la naturaleza, o sea, por la experimentación empírica. Pero la ley moral no depende de elementos sensibles sino de principios puros, derivados del “yo”, del propio querer, lo que implica una realidad distinta de la fenoménica. En la praxis se revela una autoconciencia libre de determinaciones espaciales y temporales que permiten a Kant postular la soberanía

⁹⁴ “La base de dignidad y felicidad es demasiado estrecha si felicidad es confundida inmediatamente con el agrado que mueve el arbitrio de cada uno. Confundir al hombre como ser sensible con el hombre que entrega su voluntad al agrado inmediato es un fallo teórico escandaloso como para situar la búsqueda del Sumo Bien sobre esta base.” Villacañas, J. L., *Kant*, en *Historia de la Ética*, tomo II, comp. Camps, V., Barcelona, Crítica, 1992, p. 330

del individuo y rechazar autoridades externas. En esta concepción se plasma el gran rigor moral de Kant, que responsabiliza al querer humano de la posibilidad de una acción que responda a las verdaderas características del hombre.

Jean Jaque Rousseau – Republicanismo

La concepción antropológica de Rousseau coincide con los otros autores contractualistas, Hobbes y Locke, al sostener el individualismo, la artificialidad de la sociedad y la libertad e igualdad natural de los hombres. Pero analiza y cuestiona la presunta indiferenciación del hombre del estado de naturaleza al hombre social.

En *Discurso sobre el origen de la desigualdad de los hombres*⁹⁵ trata de explicar lo que debió ser el hombre primitivo; supone que en sus orígenes era un sujeto ligado a la naturaleza cuyas necesidades no diferían de las demás especies: alimentarse, crecer y reproducirse. Como su fin era la propia conservación, el cuerpo y los sentidos se desarrollaron con relación a las habilidades útiles para la misma: “sus facultades más ejercitadas son aquellas que tienen por objeto el ataque y la defensa... tendrá el tacto y el gusto en extremo rudos pero la vista, el oído y el olfato en extremo sutiles.” (1º Parte, p. 71/72). Si la naturaleza es pródiga el hombre salvaje vive en un estado de inocencia y felicidad, rigiéndose a sí mismo libremente con el único objetivo de obtener lo necesario para su conservación biológica y, como los sentidos están en una etapa embrionaria y cerrada, no lo llevan más allá de las exigencias inmediatas. Tiene el sentimiento natural de cuidarse, se ama a sí mismo, pero este egoísmo es pasivo y no activo porque busca cubrir sus deseos pero sin luchar con los otros como sostiene Hobbes. Es más bien indiferente con los demás y se desarrolla en el aislamiento porque si puede cubrir sus necesidades, no hay motivo natural alguno para suponer que quiera compartir su vida con otro, ni siquiera para que tratase de elaborar un lenguaje que le permitiera comunicarse con los demás. Sólo tiene el instinto presente de conservación, sin noción del porvenir de modo que carece de preocupaciones. Sin embargo posee una piedad natural entendida como “el horror natural a ver sufrir a los demás” que evitará que para lograr su subsistencia haga daño a los demás. Esa es la única ley existente en el estado de naturaleza, el sentimiento de compasión por los otros seres. De modo que el hombre en el estado de naturaleza es inocente, ingenuo, feliz y bueno. “Al errar en los bosques sin industria, sin lenguaje, sin domicilios, sin guerras y sin lazos, sin

⁹⁵ Todas las referencias corresponden a: Rousseau, J.J., *Discurso sobre el origen de la desigualdad de los hombres*, Madrid, Alba, 1996.

necesidad de sus semejantes, al igual que sin deseo alguno de hacerles daño, quizá sin reconocer a ninguno de ellos individualmente, el hombre salvaje, sujeto a pocas pasiones y bastándose a sí mismo, no tenía más sentimiento ni luces que los propios de su estado, no experimentaba sino sus verdaderas necesidades, no miraba más que lo que creía interesante y su inteligencia no progresaba más que su vanidad. Si por casualidad descubría algo, tanto menos podía comunicarlo cuanto que no reconocía ni siquiera a sus hijos. El arte moría con su inventor, no existía la educación ni el progreso, las generaciones se multiplicaban inútilmente.” (p.97)⁹⁶

Los hombres por naturaleza son iguales porque considera que la verdadera desigualdad no se refiere a cuestiones físicas sino sociales, al dominio ejercido por quienes poseen recursos sobre los que carecen de ellos. El hombre natural, aislado y con deseos mitigados no establece diferencias pues no se compara con los demás y por lo tanto, aunque haya desigualdades naturales (más joven o más viejo, más o menos robusto), no habrá relaciones de dependencia entre ellos, o sea, no habrá desigualdades pues “¿Qué cadenas de dependencia podrá establecerse entre hombres que no poseen nada?” (p.99). Los hombres son iguales por naturaleza, no por tener capacidades físicas o intelectuales equivalentes, sino por la ausencia de comparaciones.

La diferencia con los otros animales es su calidad de ‘agente libre’ porque es la única especie que puede apartarse de la regla de la naturaleza que le prescribe el instinto y decidir de qué manera velar por su conservación; puede optar y esto lo hace dueño de sí mismo. Es en la libertad, en el ejercicio de la voluntad, donde se presenta la diferenciación humana. “No es tanto el entendimiento lo que hace la distinción específica del hombre, como su calidad de agente libre.”(p. 73). La libertad le permite otra diferencia: la posibilidad de perfeccionar o mejorar los hechos por no deber atenerse al instinto. Este arte para corregir las acciones le permitirá desarrollar lo que luego se denominarán virtudes, pero también el egoísmo, la desconfianza y la competencia.

En suma, los hombres por naturaleza son libres e iguales, el principio que rige sus actos es velar por su conservación y tienen el derecho de juzgar sobre lo que necesitan y optar respecto a la forma de conseguirlo, es decir la libertad natural es la posibilidad de autogobierno. No es una libertad negativa, sino la libertad positiva de hacer.

⁹⁶ La descripción del estado de naturaleza de Rousseau podría recibir la crítica que hace Glaucon en *República* 372 d, “¿Si formaras una sociedad de cerdos, Sócrates, los cebarías de otra manera?”. Sin embargo la narración del desarrollo de las habilidades humanas coincide con investigaciones históricas y arqueológicas contemporáneas. Ver Gordon Childe, *Los orígenes de la civilización*, México, F.C.E. 1954.

¿Cuál es el motivo por el que el hombre deja este estado natural? Supone que se dio en un proceso en donde, por ser agentes libres perfeccionables, se fueron desarrollando las facultades y capacidades humanas que le permitieron discernir sobre las ventajas del bienestar y la importancia del futuro, así como incorporar habilidades e industrias. Las primeras desigualdades posiblemente nacieron con el juego y el arte donde aparece la admiración al más dotado, sentimiento que va a dar cabida a la vanidad y el desprecio en los exitosos y la vergüenza y la envidia en los demás. Es posible que en el devenir histórico la carencia de alimentos los forzara a relacionarse con sus semejantes y establecer compromisos, a desarrollar la previsión, el trabajo y, para evitar el robo de lo obtenido ya que el hombre es naturalmente holgazán, la propiedad. De esta forma nace el hombre social, y también la necesidad de ciertas convenciones o normas que regulen su vida grupal pues la moral natural del sentimiento de compasión ya no alcanza. El despliegue de la razón, al permitir comparar y sostener la superioridad de algunos hombres sobre otros, ya sea de los ricos sobre los pobres, de los magistrados sobre los súbditos o de los amos sobre los esclavos, generó una desigualdad no natural sino basada en los bienes y privilegios dividiendo la sociedad entre poderosos y débiles. En este sentido la razón fue instrumento de la decadencia del estado de naturaleza, pues al permitir esta toma de conciencia acabó con la inocencia e instauró una falsa moral basada en el predominio de los bienes y de la apariencia, sobre la vida. Y la degradación moral genera la degradación política

La primera sociedad fue la familia y el contacto entre familias formó sociedades más complejas donde floreció la rivalidad por un conjunto de bienes creados, no naturales, pero que se convirtieron en necesidades. Este proceso de apropiación de lo considerado valioso en la vida social es el origen del llamado 'derecho de propiedad'. La propiedad va a desarrollar la avaricia, la ambición y el deseo de dominio, lo que acarreará luchas, desigualdad e inseguridad y generará la primera sociedad política, con leyes que la protejan, alienando la libertad y sometiendo a los pobres a la esclavitud y al trabajo. La propiedad, que no es considerada un derecho natural como afirmaba Locke, es la causa del abandono del estado de naturaleza y el origen de la sociedad civil, la desigualdad y la injusticia: "El primero que, tras haber cercado un terreno decidió decir: *Esto es mío* y encontró personas lo bastante simples para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil." (2º Parte, p. 102).

La descripción de la sociedad civil de Rousseau es una crítica a las políticas de su época: las monarquías y el régimen parlamentario inglés. En *El contrato social*⁹⁷ dice: “El hombre ha nacido libre, pero por doquier se halla encadenado” (Libro I, capítulo I), por eso su objetivo es proponer una legislación que preserve la libertad, la igualdad, la justicia y el autogobierno. “Hallar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y en virtud de la cual al unirse cada uno a todos, no obedezca más que a sí mismo y quede tan libre como antes.” (Cap. VI).

El mal nace del hombre mal gobernado, es un problema político, pero la inocencia, aunque desfigurada está siempre en el corazón del hombre

El hombre social no puede volver a ser el hombre natural, sin embargo no carece de los principios de igualdad y libertad porque, aunque el entramado social los haya enmascarado con el individualismo egoísta, forman parte de su naturaleza. Para reencontrarlos hay que buscar una asociación en la cual los intereses generales sean más importantes que los particulares y donde los participantes formen un cuerpo integrado. Esta asociación es posible porque, si bien en el paso del hombre natural al civil se perdió la ventaja de no tener que ocuparse más que de sí mismo, con la comunicación se desarrolló la inteligencia y el sentido de colaboración, y como cada uno formó parte de un grupo, se vio forzado a consultar a su razón antes que a sus inclinaciones, a dejar de ser ‘un anormal estúpido y limitado’ para transformarse en un ser inteligente y un hombre.

Sostiene que un pacto voluntario donde cada integrante manifieste su voluntad de reunirse niega cualquier sometimiento a un amo, porque la convención incluye la voluntad de todos los miembros. El contrato le otorga a la sociedad civil un valor moral y colectivo que lo convierte en la única posibilidad de política legítima, pues permite reencontrar el autogobierno natural.

En el Contrato Social de Rousseau, sus integrantes se asocian porque reconocen que más allá de los intereses particulares existen intereses comunes como producto del vínculo social que hay entre ellos, y que justamente esos principios comunes, que llama la ‘voluntad general’, son los que deben regir al poder político. La voluntad general no es una suma de intereses particulares sino la plasmación del bien común dado por la unidad de fines compartidos, que forman un solo cuerpo con una única voluntad en la que están todos representados. Al ser la expresión de la participación política de ciudadanos libres e iguales, legitima el poder.

⁹⁷ Todas las referencias corresponden a: Rousseau, J.J., *El contrato Social*, Buenos Aires, Gradifco, 2004.

Para que haya un poder soberano que no pueda ser traspasado por nadie, todos sus miembros deben enajenar los poderes a la comunidad y no delegarlos a algunos representantes como propone Locke. La enajenación total de las libertades individuales va a permitir una nueva forma de libertad: la libertad civil que consiste en estar sometido a la ley que ellos mismos se dieron. Cada uno es un hombre individual con voluntad e intereses individuales pero además es miembro del cuerpo político, es *ciudadano*, lo que significa aceptar el predominio de la 'voluntad general' sobre la voluntad particular. Hay una duplicidad: el individuo forma parte del poder soberano porque participa de la actividad de este cuerpo, pero a su vez es 'súbdito' en tanto está obligado a obedecer las leyes. Estas son las bases de la libertad civil, donde obedecer al soberano es obedecer las leyes dadas por él mismo, o sea no someterse a otra voluntad que a la propia. "Hay que distinguir bien la libertad natural, que no tiene otros límites que las fuerzas del individuo, de la libertad civil, que está limitada por la voluntad general" (libro I, Cap. 8). Esta forma de libertad es la única que evita la desigualdad pues si no estuviesen todos sujetos a la ley, imperaría la fuerza y la injusticia. El cambio de la libertad natural por la libertad civil asegura y protege por igual a todos los ciudadanos en sus derechos, bienes y deberes sin que implique perder el derecho a autogobernarse.

El pueblo es soberano y la ley, como expresión de la voluntad general, tiene un carácter sagrado, pues representa el único modo de eliminar las arbitrariedades que origina la desigualdad social; pero además, las leyes son necesarias porque aunque el pueblo, según Rousseau, por sí mismo siempre desea el bien, no siempre lo ve con claridad e incluso algunos lo rechazan, de modo que todos tienen necesidad de una guía, de una ley pública que una la voluntad y el entendimiento (libro II, Cap.3). Sin embargo la soberanía está en el pueblo, por lo cual aquellos que ejecutan las leyes, o sea el gobierno, son establecidos o destituidos por el pueblo: son empleados.

En el Contrato Social se restablece la igualdad porque cada uno enajena totalmente y sin reservas sus derechos a favor de la comunidad, estableciendo así una igualdad de condiciones para todos y posibilitando que lo que cada uno pierde individualmente sea equivalente a lo que pierden los demás pero ganando todos al dar más fuerza al estado para que los preserve; todos los ciudadanos se comprometen bajo las mismas condiciones y deben gozar los mismos derechos pues el soberano no puede cargar a un súbdito más que a otro. "En lugar de destruir la igualdad natural, el pacto fundamental sustituye, al contrario, una igualdad moral y legítima que la naturaleza habría podido medir como desigualdad física entre los hombres, y que pudiendo ser desiguales en fuerza o en inteligencia, devienen todos

iguales por convención y por derecho” (Lb.I,Cap.VIII). Para Rousseau solamente si se respeta el principio de igualdad, se puede sostener una sociedad que beneficie a toda la comunidad. Este derecho natural es parte esencial de la identidad humana y para que el contrato social sea legítimo debe plasmarse tanto formal como materialmente. En el sentido formal, las opiniones de cada uno para conformar la voluntad general valen tanto como las de los demás y no pueden ser sustituidas, y materialmente, la importancia de la educación y políticas públicas para limitar las desigualdades de poder y riqueza, indican que no se trata de un principio abstracto sino real. “Respecto a la igualdad hay que entender respecto al poder que esté al margen de toda violencia y sólo se ejerza en función del rango y de las leyes, y en cuanto a la riqueza, que ningún ciudadano sea lo bastante opulento para poder comprar a otro y ninguno lo bastante pobre para tenerse que vender.” (Libro II, cap.12)

En resumen:

	<u>Locke</u>	<u>Rousseau</u>
Estado de naturaleza	Hipótesis posible Existe entre las naciones Derecho natural de propiedad	Supuesto posible Existe entre los salvajes No hay propiedad
Hombre natural	Libres e iguales Facultades desarrolladas Posee una ley natural racional Autointeresado	Libres e iguales Facultades limitadas Sentimiento de compasión Inocente y bueno
Hombre social	Por inseguridad /corrupción Necesidad de leyes positivas	Por la escasez de bienes y desarrollo de facultades Necesidad de leyes
Contrato social sociedad	Coincide con la revol. inglesa	Propuesta para mejorar la
-	Individuo privado autónomo Libertad como no interferencia Libertad negativa Igualdad abstracta Primacía de la libertad Nivel impersonal de la ley	Ciudadano Libertad participativa Libertad positiva Igualdad real Primacía de la igualdad. Expresión de la voluntad
general		
enajenan	Los derechos se delegan	Los derechos se

LECTURA

PRÓLOGO DE LA SEGUNDA EDICIÓN DE LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA DE KANT (Fragmentos)

Si la elaboración de los conocimientos que pertenecen a la obra de la razón, lleva o no la marcha segura de una ciencia, es cosa que puede pronto juzgarse por el éxito. Cuando tras de numerosos preparativos y arreglos, la razón tropieza, en el momento mismo de llegar a su fin; o cuando para alcanzar éste, tiene que volver atrás una y otra vez y emprender un nuevo camino; así mismo, cuando no es posible poner de acuerdo a los diferentes colaboradores sobre la manera cómo se ha de perseguir el propósito común; entonces puede tenerse siempre la convicción de que un estudio semejante está muy lejos de haber emprendido la marcha segura de una ciencia y de que, por el contrario, es más bien un mero tanteo. Y es ya un mérito de la razón el descubrir, en lo posible, ese camino, aunque haya que renunciar, por vano, a mucho de lo que estaba contenido en el fin que se había tomado antes sin reflexión.

Que la *lógica* ha llevado ya esa marcha segura desde los tiempos más remotos, puede colegirse, por el hecho de que, desde Aristóteles, no ha tenido que dar un paso atrás, a no ser que se cuenten como correcciones la supresión de algunas sutilezas inútiles o la determinación más clara de lo expuesto, cosa empero que pertenece más a la elegancia que a la certeza de la ciencia. Notable es también en ella el que tampoco hasta ahora hoy ha podido dar un paso adelante. Así pues, según toda apariencia, hállase conclusa y perfecta. Pues si algunos modernos han pensado ampliarla introduciendo capítulos, ya psicológicos sobre las distintas facultades de conocimiento (la imaginación, el ingenio), ya metafísicos sobre el origen del conocimiento o la especie diversa de certeza según la diversidad de los objetos (el idealismo, escepticismo, etc...), ya antropológicos sobre los prejuicios (sus causas y sus remedios), ello proviene de que desconocen la naturaleza peculiar de esa ciencia. No es aumentar sino desconcertar las ciencias, el confundir los límites de unas y otras. El límite de la *lógica* empero queda determinado con entera exactitud, cuando se dice que es una ciencia que no expone al detalle y demuestra estrictamente más que las reglas formales de todo pensar (sea este a priori o empírico, tenga el origen o el objeto que quiera, encuentre en nuestro ánimo obstáculos contingentes o naturales).

Si la *lógica* ha tenido tan buen éxito, debe esta ventaja sólo a su carácter limitado, que la autoriza y hasta la obliga a hacer abstracción de todos los objetos del conocimiento y su diferencia. En ella, por tanto, el entendimiento no tiene que habérselas más que consigo mismo y su forma. Mucho más difícil tenía que ser,

naturalmente, para la razón, el emprender el camino seguro de la ciencia, habiendo de ocuparse no sólo de sí misma sino de objetos. Por eso la lógica, como propedéutica, constituye solo por decirlo así el vestíbulo de las ciencias y cuando se habla de conocimientos, se supone ciertamente una lógica para el juicio de los mismos, pero su adquisición ha de buscarse en las propias y objetivamente llamadas ciencias.

Ahora bien, por cuanto en estas ha de haber razón, es preciso que en ellas algo sea conocido a priori, y su conocimiento puede referirse al objeto de dos maneras: o bien para determinar simplemente el objeto y su concepto (que tiene que ser dado por otra parte) o también para hacerlo real. El primero es conocimiento teórico, el segundo conocimiento práctico de la razón. La parte pura de ambos, contenga mucho o contenga poco, es decir, la parte en donde la razón determina su objeto completamente a priori, tiene que ser primero expuesta sola, sin mezclarle lo que procede de otras fuentes; pues administra mal quien gasta ciegamente los ingresos, sin poder distinguir luego, en los apuros, qué parte de los ingresos puede soportar el gasto y qué otra parte hay que librar de él.

La *matemática* y la *física* son los dos conocimientos teóricos de la razón que deben determinar sus objetos a priori; la primera con entera pureza, la segunda con pureza al menos parcial, pero entonces según la medida de otras fuentes cognoscitivas que las de la razón.

La matemática ha marchado por el camino seguro de una ciencia, desde los tiempos más remotos que alcanza la historia de la razón humana, en el admirable pueblo griego. Mas no hay que pensar le haya sido tan fácil como a la lógica, en donde la razón no tiene que habérselas más que consigo misma, encontrar o mejor dicho abrirse ese camino real; más bien creo que ha permanecido durante largo tiempo en meros tanteos (sobre todo entre los egipcios) y que ese cambio es de atribuir a una revolución, que la feliz ocurrencia de un sólo hombre llevó a cabo, en un ensayo, a partir del cual, el carril que había de tornarse ya no podía fallar y la marcha segura de una ciencia quedaba para todo tiempo y en infinita lejanía, emprendida y señalada. La historia de esa revolución del pensamiento, mucho más importante que el descubrimiento del camino para doblar el célebre cabo, y la del afortunado que la llevó a bien, no nos ha sido conservada. Sin embargo, la leyenda que nos trasmite *Diógenes Laercio*, quien nombra al supuesto descubridor de los elementos mínimos de las demostraciones geométricas, elementos que, según el juicio común, no necesitan siquiera de prueba, demuestra que el recuerdo del cambio efectuado por el primer descubrimiento de este nuevo camino, debió parecer extraordinariamente importante a los matemáticos y por eso se hizo inolvidable. El primero que demostró el *triángulo isósceles* (háysese llamado Thales o como se quiera), percibió una luz nueva; pues

encontró que no tenía que inquirir lo que veía en la figura o aún en el mero concepto de ella y por decirlo así aprender de ella sus propiedades, sino que tenía que producirla, por medio de lo que, según conceptos, él mismo había pensado y expuesto en ella a priori (por construcción), y que para saber seguramente algo a priori, no debía atribuir nada a la cosa, a no ser lo que se sigue necesariamente de aquello que él mismo, conformemente a su concepto, hubiese puesto en ella.

La *física* tardó mucho más tiempo en encontrar el camino de la ciencia; pues no hace más que siglo y medio que la propuesta del judicioso *Bacon de Verulam* ocasionó en parte -o quizá más bien dio vida, pues ya se andaba tras él- el descubrimiento, que puede igualmente explicarse por una rápida revolución antecedente en el pensamiento. Voy a ocuparme aquí de la física sólo en cuanto se funda sobre principios empíricos.

Cuando *Galileo* hizo rodar por el plano inclinado las bolas cuyo peso había él mismo determinado; cuando *Toricelli* hizo soportar al aire un peso que de antemano había pensado igual al de una determinada columna de agua; cuando más tarde *Stahl* transformó metales en cal y ésta a su vez en metal, sustrayéndoles y devolviéndoles algo,⁹⁸ entonces percibieron todos los físicos una luz nueva. Comprendieron que la razón no conoce más que lo que ella misma produce según su bosquejo; que debe adelantarse con principios de sus juicios, según leyes constantes, y obligar a la naturaleza a contestar a sus preguntas, no empero dejarse conducir como con andadores; pues de otro modo, las observaciones contingentes, los hechos sin ningún plan bosquejado de antemano, no pueden venir a conexión en una ley necesaria, que es sin embargo lo que la razón busca y necesita. La razón debe acudir a la naturaleza llevando en una mano sus principios, según los cuales tan sólo los fenómenos concordantes pueden tener el valor de leyes, y en la otra el experimento, pensado según aquellos principios; así conseguirá ser instruida por la naturaleza, mas no en calidad de discípulo que escucha todo lo que el maestro quiere, sino en la de juez autorizado, que obliga a los testigos a contestar a las preguntas que les hace. Y así la misma física debe tan provechosa revolución de su pensamiento, a la ocurrencia de buscar (no imaginar) en la naturaleza, conformemente a lo que la razón misma ha puesto en ella, lo que ha de aprender de ella y de lo cual por si misma no sabría nada. Solo así ha logrado la física entrar en el camino seguro de una ciencia, cuando durante tantos siglos no había sido más que un mero tanteo.

⁹⁸ No sigo aquí exactamente los hilos de la historia del método experimental, cuyos primeros comienzos no son bien conocidos.

La *metafísica*, conocimiento especulativo de la razón, enteramente aislado, que se alza por encima de las enseñanzas de la experiencia, mediante meros conceptos (no como la matemática mediante aplicación de los mismos a la intuición), y en donde por tanto la razón debe ser su propio discípulo, no ha tenido hasta ahora la fortuna de emprender la marcha segura de una ciencia; a pesar de ser más vieja que todas las demás y a pesar de que subsistiría aunque todas las demás tuvieran que desaparecer enteramente, sumidas en el abismo de una barbarie destructora. Pues en ella tropieza la razón continuamente, incluso cuando quiere conocer a priori (según pretende) aquellas leyes que la experiencia más ordinaria confirma. En ella hay que deshacer mil veces el camino, porque se encuentra que no conduce a donde se quiere; y en lo que se refiere a la unanimidad de sus partidarios, tan lejos está aún de ella, que más bien es un terreno que parece propiamente destinado a que ellos ejerciten sus fuerzas en un torneo, en donde ningún campeón ha podido nunca hacer la más mínima conquista y fundar sobre su victoria una duradera posesión. No hay pues duda alguna de que su método, hasta aquí, ha sido un mero tanteo y, lo que es peor, un tanteo entre meros conceptos.

Ahora bien ¿a qué obedece que no se haya podido aún encontrar aquí un camino seguro de la ciencia? ¿Es acaso imposible? Mas ¿por qué la naturaleza ha introducido en nuestra razón la incansable tendencia a buscarlo como uno de sus más importantes asuntos? Y aún más ¡cuán poco motivo tenemos para confiar en nuestra razón, si, en una de las partes más importantes de nuestro anhelo de saber, no sólo nos abandona, sino que nos entretiene con ilusiones, para acabar engañándonos! O bien, si solo es que hasta ahora se ha fallado la buena vía, ¿qué señales nos permiten esperar que en una nueva investigación seremos más felices que lo han sido otros antes?

Yo debiera creer que los ejemplos de la matemática y de la física, ciencias que, por una revolución llevada a cabo de una vez, han llegado a ser lo que ahora son, serían bastante notables para hacernos reflexionar sobre la parte esencial de la transformación del pensamiento que ha sido para ellas tan provechosa y se imitase aquí esos ejemplos, al menos como ensayo, en cuanto lo permite su analogía, como conocimientos de razón, con la *Metafísica*. Hasta ahora se admitía que todo nuestro conocimiento tenía que regirse por los objetos; pero todos los ensayos, para decidir a priori algo sobre estos, mediante conceptos, por donde sería extendido nuestro conocimiento, se aniquilaban en esa suposición. Ensáyese pues una vez si no adelantaremos más en los problemas de la metafísica, admitiendo que los objetos tienen que regirse por nuestro conocimiento, lo cual concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento a priori de dichos objetos, que establezca algo

sobre ellos antes de que nos sean dados. Ocurre con esto como con el primer pensamiento de Copérnico quien, no consiguiendo explicar bien los movimientos celestes si admitía que la masa toda de las estrellas daba vueltas alrededor del espectador, ensayó si no tendría mayor éxito haciendo al espectador dar vueltas y dejando en cambio las estrellas inmóviles. En la metafísica se puede hacer un ensayo semejante, por lo que se refiere a la intuición de los objetos. Si la intuición tuviera que regirse por la constitución de los objetos, no comprendo como se pueda a priori saber algo de ella. ¿Rige empero el objeto (como objeto de los sentidos) por la constitución de nuestra facultad de intuición?, entonces puedo muy bien representarme esa posibilidad. Pero como no puedo permanecer atendido a esas intuiciones, si han de llegar a ser conocimientos, sino que tengo que referirlas, como representaciones, a algo como objeto, y determinar este mediante aquéllas, puedo por tanto: o bien admitir que los conceptos, mediante los cuales llevo a cabo esa determinación, se rigen también por el objeto y entonces caigo de nuevo en la misma perplejidad sobre el modo como pueda saber a priori algo de él; o bien admitir que los objetos o, lo que es lo mismo, la experiencia, en donde tan sólo son ellos (como objetos dados) conocidos, se rige por esos conceptos y entonces veo en seguida una explicación fácil; porque la experiencia misma es un modo de conocimiento que exige entendimiento, cuya regla debo suponer en mí, aún antes de que me sean dados objetos, por lo tanto a priori, regla que se expresa en conceptos a priori, por los que tienen pues que regirse necesariamente todos los objetos de la experiencia y con los que tienen que concordar. En lo que concierne a los objetos, en cuanto son pensados sólo por la razón y necesariamente, pero sin poder (al menos tales como la razón los piensa) ser dados en la experiencia, proporcionarán, según esto, los ensayos de pensarlos (pues desde luego han de poderse pensar) una magnífica comprobación de lo que admitimos como método transformado del pensamiento, a saber: que no conocemos a priori de las cosas más que lo que nosotros mismos ponemos en ellas.⁹⁹

⁹⁹ Ese método, imitado del de los físicos, consiste pues en buscar los elementos de la razón pura *en aquello que se deja confirmar o refutar por un experimento*. Ahora bien, para el examen de las proposiciones de la razón pura, sobre todo las que se han aventurado más allá de todos los límites de experiencia posible, no se puede hacer experimento alguno con sus objetos (como en la física): será pues factible solo con *conceptos y principios*, que admitimos *a priori*, arreglándolos de tal manera que los mismos objetos puedan ser considerados por dos lados muy diferentes: *por una parte* como objetos de los sentidos y del entendimiento para la experiencia, *por otra parte* empero como objetos que solamente pensamos, en todo caso, para la razón aislada que aspira a salir de los límites de la experiencia. Ahora bien, ¿encuétrase que, cuando se consideran las cosas desde este doble punto de vista, hay concordancia con el principio de la razón pura y que en cambio cuando se las considera desde un solo punto de vista, surge una inevitable contradicción de la razón consigo misma? Entonces el experimento decide por la exactitud de aquella distinción.

Este ensayo tiene un éxito conforme al deseo y promete a la metafísica, en su primera parte (es decir en la que se ocupa de conceptos *a priori*, cuyos objetos correspondientes pueden ser dados en la experiencia en conformidad con ellos), la marcha segura de una ciencia. Pues según este cambio del modo de pensar, puede explicarse muy bien la posibilidad de un conocimiento *a priori* y, más aún, proveer de pruebas satisfactorias las leyes que están *a priori* a la base de la naturaleza, como conjunto de los objetos de la experiencia; ambas cosas eran imposibles según el modo de proceder hasta ahora seguido. Pero de esta deducción de nuestra facultad de conocer *a priori*, en la primera parte de la metafísica, despréndese un resultado extraño y al parecer muy desventajoso para el fin total de la misma, que ocupa la segunda parte, y es a saber: que con esa facultad no podemos salir jamás de los límites de una experiencia posible, cosa empero que es precisamente el afán más importante de esa ciencia. Pero en esto justamente consiste el experimento para comprobar la verdad del resultado de aquella primera apreciación de nuestro conocimiento *a priori* de razón, a saber: que éste se aplica sólo a los fenómenos y, en cambio considera la cosa en sí misma, si bien real por sí, como desconocida para nosotros. Pues lo que nos impulsa a ir necesariamente más allá de los límites de la experiencia y de todos los fenómenos, es lo *incondicionado*, que necesariamente y con pleno derecho pide la razón, en las cosas en sí mismas, para todo condicionado, exigiendo así la serie completa de las condiciones. Ahora bien, ¿encuétrase que, si admitimos que nuestro conocimiento de experiencia se rige por los objetos como cosas en sí mismas, lo incondicionado no puede ser pensado sin contradicción; y que en cambio, desaparece la contradicción, si admitimos que nuestra representación de las cosas, como ellas nos son dadas, no se rige por ellas como cosas en sí mismas, sino que más bien estos efectos, como fenómenos, se rigen por nuestro modo de representación? ¿Encuétrase por consiguiente que lo incondicionado ha de hallarse no en las cosas en cuanto las conocemos (nos son dadas), pero sí en ellas en cuanto no las conocemos, o sea como cosas en sí mismas? Pues entonces se muestra que lo que al comienzo admitíamos solo por vía de ensayo, está fundado.¹⁰⁰ Ahora bien, después de haber negado a la razón especulativa todo progreso en ese campo de lo suprasensible, quedamos por ensayar si ella no encuentra, en su conocimiento práctico, datos para determinar aquel concepto transcendente de razón, aquel

¹⁰⁰ Este experimento de la razón pura tiene mucha semejanza con el que los químicos llaman a veces de la reducción, pero en general *método sintético*. El *análisis del metafísico* divide el conocimiento puro *a priori* en dos elementos muy heterogéneos, a saber: el conocimiento de las cosas como fenómenos y el de las cosas en sí mismas. La dialéctica los enlaza ambos de nuevo en unanimidad con la necesaria idea racional de lo *incondicionado*, y encuentra que esa unanimidad no surge nunca más que mediante aquella diferenciación, que por tanto es la verdadera.

concepto de lo incondicionado y, de esa manera, conformándose al deseo de la metafísica, llegar más allá de los límites de toda experiencia posible con nuestro conocimiento *a priori*, aunque sólo en un sentido práctico. Con su proceder, la razón especulativa nos ha proporcionado por lo menos sitio para semejante ampliación, aunque haya tenido que dejarlo vacío, autorizándonos por tanto, más aún, exigiéndonos ella misma que lo llenemos, si podemos, con sus datos prácticos.¹⁰¹

En ese ensayo de variar el proceder que ha seguido hasta ahora la metafísica, emprendiendo con ella una completa revolución, según los ejemplos de los geómetras y físicos, consiste el asunto de esta crítica de la razón pura especulativa. Es un tratado del método, no un sistema de la ciencia misma; pero sin embargo, bosqueja el contorno todo de la ciencia, tanto en lo que se refiere a sus límites, como también a su completa articulación interior. Pues la razón pura especulativa tiene en sí esto de peculiar, que puede y debe medir su propia facultad, según la diferencia del modo como elige objetos para el pensar; que puede y debe enumerar completamente los diversos modos de proponerse problemas y así trazar el croquis entero de un sistema de metafísica. Porque, en lo que a lo primero atañe, nada puede ser atribuido a los objetos en el conocimiento *a priori*, sino lo que el sujeto pensante toma de sí mismo; y, en lo que toca a lo segundo, es la razón pura especulativa, con respecto a los principios del conocimiento, una unidad totalmente separada, subsistente por sí, en la cual cada uno de los miembros está, como en un cuerpo organizado, para todos los demás, y todos para uno, y ningún principio puede ser tomado con seguridad, en una relación, sin haberlo al mismo tiempo investigado en la relación general con todo el uso puro de la razón. Por eso tiene la metafísica una rara fortuna, de la que no participa ninguna otra ciencia de razón que trate de objetos (pues la lógica se ocupa sólo de la forma del pensamiento en general); y es que si por medio de esta crítica queda encarrilada en la marcha segura de una ciencia, puede comprender enteramente el campo de los conocimientos a ella pertenecientes y terminar por tanto su obra, dejándola para el uso de la posteridad, como una construcción completa; porque no trata más que de principios de las limitaciones de su uso, que son

¹⁰¹ Así las leyes centrales de los movimientos de los cuerpos celestes proporcionaron a lo que *Copérnico* al principio admitió solo como hipótesis, una certeza decisiva, y probaron al mismo tiempo la invisible fuerza que mantiene la estructura del mundo (la atracción de *Newton*). Ésta hubiera permanecido para siempre sin descubrir, si el primero no se hubiera atrevido a buscar, de una manera contraria a los sentidos pero sin embargo verdadera, los movimientos observados, no en los objetos del cielo, sino en el espectador. En este prólogo establezco yo una variación del pensamiento, análoga a esa hipótesis y la expongo en la crítica, también solo como hipótesis, aun cuando en el tratado mismo queda probada no hipotética, sino apodóticamente, por la constitución de nuestras representaciones de espacio y tiempo y por los conceptos elementales del entendimiento, para hacer notar tan sólo los primeros ensayos de tal variación, que son siempre hipotéticos.

determinadas por aquellos mismos. A esa integridad está pues obligada como ciencia fundamental, de ella debe poder decirse: *nil actum reputans, si quid superesset agendum*.

Pero se preguntará: ¿cuál es ese tesoro que pensamos dejar a la posteridad con semejante metafísica, depurada por la crítica, y por ella también reducida a un estado inmutable? En una pasajera inspección de esta obra, se creará percibir que su utilidad no es más que negativa, la de no atrevernos nunca, con la razón especulativa, a salir de los límites de la experiencia; y en realidad tal es su primera utilidad. Ésta empero se torna pronto en positiva, por cuanto se advierte que esos principios, con que la razón especulativa se atreve a salir de sus límites, tienen por indeclinable consecuencia, en realidad, no una ampliación, sino, considerándolos más de cerca, una reducción de nuestro uso de la razón; ya que ellos realmente amenazan ampliar descomedidamente los límites de la sensibilidad, a que pertenecen propiamente, y suprimir así del todo el uso puro (práctico) de la razón. Por eso una crítica que limita la sensibilidad, si bien en este sentido es negativa, sin embargo, en realidad, como elimina de ese modo al mismo tiempo un obstáculo que limita y hasta amenaza aniquilar el uso puro práctico, resulta de una utilidad positiva, y muy importante, tan pronto como se adquiere la convicción de que hay un uso práctico absolutamente necesario de la razón pura (el moral), en el cual ésta se amplía inevitablemente más allá de los límites de la sensibilidad; para ello no necesita, es cierto, ayuda alguna de la especulativa, pero sin embargo, tiene que estar asegurada contra su reacción, para no caer en contradicción consigo misma. Disputar a este servicio de la crítica su utilidad positiva, sería tanto como decir que la policía no tiene utilidad positiva alguna, pues que su ocupación principal no es más que poner un freno a las violencias que los ciudadanos pueden temer unos de otros, para que cada uno vaque a sus asuntos en paz y seguridad. Que espacio y tiempo son solo formas de la intuición sensible, y por tanto sólo condiciones de la existencia de las cosas como fenómenos; que nosotros además no tenemos conceptos del entendimiento y por tanto tampoco elementos para el conocimiento de las cosas, sino en cuanto a esos conceptos puede serles dada una intuición correspondiente; que consiguientemente nosotros no podemos tener conocimiento de un objeto como cosa en sí misma, sino sólo en cuanto la cosa es objeto de la intuición sensible, es decir como fenómeno; todo esto queda demostrado en la parte analítica de la Crítica. De donde se sigue desde luego la limitación de todo posible conocimiento especulativo de la razón a los meros objetos de la *experiencia*. Sin embargo, y esto debe notarse bien, queda siempre la reserva de que esos mismos objetos, como cosas en sí, aunque no podemos conocerlos, podemos al menos

pensarlos.¹⁰² Pues si no, se seguiría la proposición absurda de que habría fenómeno sin algo que aparece. Ahora bien vamos a admitir que no se hubiere hecho la distinción, que nuestra Crítica ha considerado necesaria, entre las cosas como objetos de la experiencia y esas mismas cosas como cosas en sí. Entonces el principio de la casualidad y por tanto el mecanismo de la naturaleza en la determinación de la misma, tendría que valer para todas las cosas en general como causas eficientes. Por lo tanto, de uno y el mismo ser, v. g. del alma humana, no podría yo decir que su voluntad es libre y que al mismo tiempo, sin embargo, está sometida a la necesidad natural, es decir, que no es libre, sin caer en una contradicción manifiesta; porque habría tomado el alma, en ambas proposiciones, en una y la misma significación, a saber, como cosa en general (como cosa en sí misma). Y, sin previa crítica, no podría tampoco hacer de otro modo. Pero si la Crítica no ha errado, enseñando a tomar el objeto en dos *significaciones*, a saber como fenómeno y como cosa en sí misma; si la deducción de sus conceptos del entendimiento es exacta y por tanto el principio de la casualidad se refiere sólo a las cosas tomadas en el primer sentido, es decir a objetos de la experiencia, sin que estas cosas en su segunda significación le estén sometidas; entonces una y la misma voluntad es pensada, en el fenómeno (las acciones visibles), como necesariamente conforme a la ley de la naturaleza y en este sentido como *no libre*, y sin embargo, por otra parte, en cuanto pertenece a una cosa en sí misma, como no sometida a esa ley y por tanto como *libre*, sin que aquí se cometa contradicción. Ahora bien, aunque mi alma, considerada en este último aspecto, no la puedo conocer por razón especulativa (y menos aún por la observación empírica), ni por tanto puedo tampoco conocer la libertad, como propiedad de un ser a quien atribuyo efectos en el mundo sensible, porque tendría que conocer ese ser como determinado según su existencia, y, sin embargo, no en el tiempo (cosa imposible, pues no puedo poner intuición alguna bajo mi concepto), sin embargo, puedo pensar la libertad, es decir que la representación de ésta no encierra contradicción alguna, si son ciertas nuestra distinción crítica de ambos modos de representación (el sensible y el intelectual) y la limitación consiguiente de los conceptos puros del entendimiento y por tanto de los principios que de ellos dimanen. Ahora bien, supongamos que la moral

¹⁰² Conocer un objeto exige que yo pueda demostrar su posibilidad (ora, según el testimonio de la experiencia, por su realidad, ora a priori por la razón). Pero pensar, puedo pensar lo que quiera, con tal de que no me contradiga a mí mismo, es decir, basta que mi concepto sea un pensamiento posible, aunque no pueda ciertamente afirmar si en el conjunto de todas las posibilidades le corresponde o no un objeto. Pero para atribuir validez objetiva a un concepto semejante (posibilidad real, pues la primera era solo lógica), se exige algo más. Ahora bien, este algo más no necesita precisamente buscarse en las fuentes teóricas de conocimiento; puede estar también en las prácticas.

presupone necesariamente la libertad (en el sentido más estricto) como propiedad de nuestra voluntad, porque alega a priori principios que residen originariamente en nuestra razón, como datos de ésta, y que serían absolutamente imposibles sin la suposición de la libertad; supongamos que la razón especulativa haya demostrado, sin embargo, que la libertad no se puede pensar en modo alguno, entonces necesariamente aquella presuposición, es decir la moral, debería ceder ante ésta, cuyo contrario encierra una contradicción manifiesta, y por consiguiente la *libertad* y con ella la *moralidad* (pues su contrario no encierra contradicción alguna, a no ser que se haya ya presupuesto la libertad) deberían dejar el sitio al *mecanismo natural*. Mas para la moral no necesito más sino que la libertad no se contradiga a sí misma y que, por tanto, al menos sea pensable, sin necesidad de penetrarla más, y que no ponga pues obstáculo alguno al mecanismo natural de una y la misma acción (tomada en otra relación); resulta pues, que la teoría de la moralidad mantiene su puesto y la teoría de la naturaleza el suyo, cosa que no hubiera podido ocurrir si la crítica no nos hubiera previamente enseñado nuestra inevitable ignorancia respecto de las cosas en sí mismas y no hubiera limitado a meros fenómenos lo que podemos conocer teóricamente. Esta misma explicación de la utilidad positiva de los principios críticos de la razón pura, puede hacerse con respecto al concepto de Dios y de la naturaleza simple de nuestra alma. La omito sin embargo, en consideración a la brevedad. Así pues, no puedo siquiera admitir *Dios*, la *libertad* y la *inmortalidad* para el uso práctico necesario de mi razón, como no cercene al mismo tiempo a la razón especulativa su pretensión de conocimientos transcendentales.

Porque ésta, para llegar a tales conocimientos, tiene que servirse de principios que no alcanzan en realidad más que a objetos de la experiencia posible, y por tanto, cuando son aplicados, sin embargo, a lo que no puede ser objeto de la experiencia, lo transforman realmente siempre en fenómeno y declaran así imposible toda ampliación práctica de la razón pura. Tuve pues que anular el *saber*, para reservar un sitio a la *fe*; y el dogmatismo de la metafísica, es decir el prejuicio de que puede avanzarse en metafísica, sin crítica de la razón pura, es la verdadera fuente de todo descreimiento opuesto a la moralidad, que siempre es muy dogmático.

-----.....-----

La crítica no se opone al proceder dogmático de la razón en su conocimiento puro como ciencia (pues ésta ha de ser siempre dogmática, es decir, estrictamente demostrativa por principios a priori, seguros), sino al dogmatismo, es decir, a la pretensión de salir adelante sólo con un conocimiento puro por conceptos (el filosófico), según principios tales como la razón tiene en uso desde hace tiempo, sin informarse del modo y del derecho con que llega a ellos. Dogmatismo es, pues, el

proceder dogmático de la razón pura, sin previa crítica de su propia facultad. Esta oposición, por lo tanto, no ha de favorecer la superficialidad charlatana que se otorga el pretencioso nombre de ciencia popular, ni al escepticismo, que despacha la metafísica toda en breves instantes. La crítica es más bien el arreglo previo necesario para el momento de una bien fundada metafísica, como ciencia, que ha de ser desarrollada por fuerza dogmáticamente, y según la exigencia estricta, sistemáticamente, y, por lo tanto, conforme a escuela (no popularmente). Exigir esto a la crítica es imprescindible, ya que se obliga a llevar su asunto completamente *a priori*, por tanto a entera satisfacción de la razón especulativa. En el desarrollo de ese plan, que la crítica prescribe, es decir, en el futuro sistema de la metafísica, debemos, pues, seguir el severo método del famoso *Wolf*, el más grande de todos los filósofos dogmáticos, que dio el primero el ejemplo (y así creó el espíritu de solidez científica, aún vivo en Alemania) de cómo, estableciendo regularmente los principios, determinando claramente los conceptos, administrando severamente las demostraciones y evitando audaces saltos en las consecuencias, puede emprenderse la marcha segura de una ciencia. Y por eso mismo fuera él superiormente hábil para poner en esa situación una ciencia como la metafísica, si se le hubiera ocurrido prepararse el campo previamente por medio de una crítica del órgano, es decir, de la razón pura misma: defecto que no hay que atribuir tanto a él como al modo de pensar dogmático de su tiempo y sobre el cual los filósofos de este, como de los anteriores tiempos, nada tienen que echarse en cara. Los que rechacen su modo de enseñar y al mismo tiempo también el proceder de la crítica de la razón pura, no pueden proponerse otra cosa que rechazar las trabas de la *Ciencia*, transformar el trabajo en juego, la certeza en opinión y la filosofía en filodoxia.

I. Kant, Prólogo a la segunda edición de la Crítica a la Razón Pura, Traducción de Manuel García Morente., Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, 1927

GEORG W. HEGEL



Georg Wilhelm Friedrich Hegel nació en Stuttgart (Alemania) en 1770, en el seno de una familia burguesa luterana. Estudió el bachillerato en el seminario de la [Iglesia Protestante](#) de Wurtemberg, y luego fue a la Universidad de Tubinga donde siguió estudios filosóficos y teológicos para formarse como pastor luterano. Allí se vinculó con el futuro filósofo [Friedrich Schelling](#) y el poeta [Friedrich Hölderlin](#), pero pronto los tres se decidieron a abandonar la carrera eclesiástica. Desde 1793 ejerció como profesor particular en Berna y en Frankfurt y luego fue docente privado en la Universidad de Jena sin lograr demasiados oyentes por sus escasas dotes de orador y la dificultad de sus cursos; en 1806 se trasladó a Bamberg donde se desempeñó como redactor del periódico de la ciudad; en 1809 al ser nombrado rector y profesor del gimnasio en la Universidad de Nuremberg, retomó la docencia a la que se dedicó con exclusividad; en 1816 la ejerció en la Universidad de Heidelberg y finalmente, desde 1818, en la Universidad de Berlín donde murió de una epidemia de cólera el 14 de noviembre de 1831.

Su obra es muy extensa. Los primeros estudios políticos de Hegel se concretaron en el gran tratado de *Derecho Político sobre la Constitución Alemana*, empezado en

Frankfurt en 1799¹⁰³ y terminado en Jena en 1802, cuyo objetivo era plantear la formación de un auténtico Estado alemán.

En Jena se dedicó a dictar un curso sobre el Derecho Natural, que puede considerarse expuesto en el *Sistema de la eticidad*, (1802-03) y en la *Filosofía Real* (1805-06), en cuya segunda parte se dedica a la temática que desarrollará después en la *Filosofía del Derecho*. En 1807, en plena madurez, publica su primer escrito considerable, que ya es una filosofía personal y no un mero programa: *Fenomenología del espíritu*.¹⁰⁴ Comienza a visualizarse en sus escritos la importancia del individuo, horizonte típicamente moderno. Se destaca una publicación que es considerada germen de la Filosofía del Derecho; *Sobre las maneras de tratar científicamente el Derecho Natural*.¹⁰⁵

La experiencia con la política cotidiana en 1807-08 cuando se desempeña como redactor del diario de Bamberg y luego como profesor y director en Nuremberg culmina con la publicación de *Ciencia de la Lógica*, en tres volúmenes en 1812-16. Ya como profesor en la Universidad de Heidelberg publica en 1817, la primera edición de la *Enciclopedia*, de donde la parte dedicada al 'espíritu objetivo' le sirve de base para el apartado *Derecho Natural y Ciencia Política* del primer curso de *Filosofía del Derecho* de 1817-18. La estructura de la *Filosofía del Derecho* contiene dos momentos: por un lado, los momentos abstractos del Derecho abstracto y la Moralidad, de corte moderno e individualista, y por otro, la Eticidad síntesis de los anteriores de carácter clasicista y comunitarista.¹⁰⁶

Su sistema filosófico considerado como *la cumbre del idealismo filosófico* es uno de los más complejos de la filosofía; y su influencia sobre los pensadores posteriores fue importantísima. La profundidad de su pensamiento generó una serie de reacciones que incentivaron nuevas formas de hacer filosofía y, si bien la incidencia más remarcable se encuentra en el materialismo Marxista, las múltiples interpretaciones posibles de sus textos influenciaron a la mayoría de los pensadores: a los existencialistas (de Kierkegaard a Sastre), a Nietzsche y sus seguidores, y a filósofos contemporáneos como Martín Heidegger o Jacques Derrida, entre otros.

¹⁰³ Hegel, G.W.F. *Escritos de Juventud*, trad. J.M. Ripalda México 1978.

¹⁰⁴ Un trabajo interesante sobre los capítulos finales de esta obra vese encuentra en J.R. Seibol, *Pueblo y Saber en la Fenomenología del espíritu de Hegel*, Bs. As., 1983.

¹⁰⁵ Hegel, G.W.F. *Sobre las maneras de tratar científicamente el Derecho Natural*, trad. D. Negro Pavón, Madrid, 1979.

¹⁰⁶ "En este sentido, característico de Hegel la doctrina del derecho y de la moral son superadas en el *Sistema de la eticidad*. Iltting subraya que fue el primer autor que ha distinguido sociedad civil de Estado como dos diferentes ámbitos de la vida pública; por otro lado, afirma que el concepto del Estado monárquico fue la destrucción de la conexión interna del sistema de la eticidad, pues según observa habría una excepción dentro de la exposición dialéctica, ya que invierte, en el desarrollo de su esquema, el orden de la secuencia y empieza con la síntesis dialéctica, siguiendo con la antítesis y la tesis. Iltting, Heinz, *La Estructura de la Filosofía del Derecho de Hegel*, trad. G. Amengual Coll, Madrid, 1989, p. 79 y 88.

FILOSOFÍA

La filosofía hegeliana es el último de los grandes sistemas de la historia filosófica. Pretende superar la frontera *nouménica* del conocimiento de las *cosas en-sí* kantiano, que al limitar al fenómeno, o sea relativizarlo a las condiciones subjetivas humanas, había devenido en la imposibilidad de un conocimiento de la realidad. Hegel afirma que el origen de esta imposibilidad radica en suponer que la realidad está compuesta por *cosas en sí*, o sustancias, y sostiene que el mundo no es un conjunto de sustancias sino de relaciones, en el sentido de que las cosas sólo cobran realidad por las relaciones recíprocas. Por ejemplo, el negro se identifica en relación con el blanco u otro color, y el frío con el calor.¹⁰⁷ Para que algo no sea sólo un pensamiento abstracto y cobre realidad requiere de su relación con otras realidades para que le aporten sentido o, dicho de otra manera, que se oponga a algo que ella no es para ser real en sí. Para Hegel la realidad se genera en un proceso de oposiciones compuesto por tres momentos; la *tesis* o *en sí*, que se opone a su negación o *antítesis* pero que no desaparece sino que se afirma en una *síntesis* superior ya que los contiene a ambos. Por ejemplo, el primer momento de la individualidad es negado en la familia (antítesis) pero se sintetiza en la sociedad que los comprende a ambos momentos. A este proceso lo denomina *dialéctico*.

Su sistema, entonces, va a concebir a la realidad como una totalidad dinámica donde cada cosa llega a ser lo que es en el contexto de un continuo proceso que, como ya lo señalara Heráclito, es producto de la diferencia, de la pugna interna entre las partes constitutivamente contradictorias del ser, para reducir su oposición a una unidad. Por lo tanto, la reflexión filosófica debe realizarse sobre la realidad considerada como totalidad, totalidad a la que nombra como Idea, Naturaleza y Espíritu, y que se desenvuelve en un proceso dialéctico.

DIALECTICA Y REALIDAD

La dialéctica da actividad, movimiento al todo, es la que hace que el espíritu esté en continuo despliegue y es el motor de todo conocimiento o saber absoluto. El que la realidad corresponda a este *haciéndose constantemente* hace que sea histórica en sí misma. La realidad histórica es el despliegue de la Idea que se desenvuelve en un

¹⁰⁷ “Lo que se llaman ‘cosas’ o ‘sustancias’ no tendrán realidad más que en sus relaciones recíprocas y por estas relaciones: el *ser en sí* se disolverá en última instancia en el *ser en relación con*.” Carpio, A., Ob.Cit. p. 279.

movimiento triádico, los momentos de Tesis, Antítesis y Síntesis, (Afirmación, Negación y Superación), desde las categorías de la Lógica hasta el Espíritu Absoluto.

La dialéctica es la encargada de darnos una explicación de lo que es la realidad en sí, es el saber pleno y total de esa realidad dinámica. Y eso es justamente la filosofía.

“El capullo desaparece al abrirse la flor, y podría decirse que aquél es refutado por ésta; del mismo modo que el fruto hace aparecer la flor como un falso ser allí de la planta, mostrándose como la verdad de ésta (de la planta) en vez de aquélla (la flor). Estas formas no sólo se distinguen entre sí, sino que se eliminan las unas a las otras como incompatibles. Pero en su fluir, constituyen al mismo tiempo, otros tantos momentos de una unidad orgánica, en la que, lejos de contradecirse, son todos igualmente necesarios y esta igual necesidad es cabalmente la que constituye la vida del todo”¹⁰⁸

Se descubre en este párrafo la esencial oposición entre las cosas: el capullo, la flor, el fruto... y eso es la realidad. Esas cosas contrarias están relacionadas y dependen unas de otras. La oposición o negatividad de cada cosa es lo que les hace ser lo que son y cómo son. Cada cosa queda negada es lo que por el otro. De modo que, la realidad no es una acumulación de cosas que aparecen sino la relación dinámica entre ellas.

Pero este flujo no se diluye en una serie de infinitas oposiciones dispersas y, por lo tanto, ininteligibles, sino que en cada síntesis se conservan los momentos anteriores pero en una unidad superior que los abarca. Una nueva síntesis será la tesis para el inicio de otro movimiento dialéctico. Se van constituyendo unidades cada vez más plenas, momentos más concentrados y concretos hasta llegar, según Hegel, a una síntesis de todas las síntesis, el sistema de todo lo que es porque conserva como momentos a las síntesis anteriores. El proceso dialéctico explica como se va configurando el Todo, pero en esa relación de oposición, en ese fluir de contradicciones mutuas, hay un orden en el cual cada momento va manifestando el desarrollo de la Idea. La realidad se conforma como un *órgano*, donde cada parte no tiene existencia por separado sino en sus relaciones con las demás y con la totalidad. En este sentido la realidad como un todo se va dando forma por y desde sí misma y no como sustancias separadas. Es más, las cosas aisladas de la totalidad carecen de significado, son abstractas, como pasaría con un órgano fuera del cuerpo humano.

El ser de las cosas se manifiesta en las relaciones, en el aparecer ante algo o ante alguien, pero el que capta esta relación y su aparecer ante sí mismo, es la conciencia

¹⁰⁸ Hegel, G., *Fenomenología del Espíritu*, trad. Roces, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económico, 1981, p.8.

o *espíritu*, porque la conciencia, el espíritu, tiene la propiedad de volverse hacia sí mismo, de reflexionar. A diferencia de la vida animal, la vida espiritual concretada en el pensamiento, el arte, la vida social, etc., es libre porque se va autoconstituyendo. El sistema de relaciones dialécticas de manifestaciones del ser que conforma la realidad es, entonces, un sistema de auto manifestación, es espíritu. El espíritu por tener la propiedad de aparecerse y articularse a sí mismo, permite que sujeto y objeto sean idénticos, que el ser se identifique con el pensar.

La dialéctica describe tanto el modo de pensar como el modo de ser porque para este filósofo no hay separación entre el ser y el pensar. Concepto y realidad son lo mismo porque el conocimiento es el que manifiesta el proceso histórico del desarrollo de la Idea, proceso que considera que tiende al Absoluto para identificarse con el Ser real y verdadero. La dialéctica permite distinguir que tanto en el Absoluto como en el proceso histórico se encuentran siempre los tres momentos, tesis, antítesis y síntesis, donde la síntesis es susceptible de convertirse en una nueva tesis que representa la superación de ambas.

Dado que ese fluir es un cambio progresivo de la realidad (objeto) hacia la reflexión de sí mismo (sujeto), Hegel piensa que esa ley es necesariamente racional, o sea, lógica. La lógica es pues, la forma o estructura de la dialéctica del ser. Por esto, la lógica no puede llegar a ser otra cosa que metafísica.

Kant formulaba un problema crítico, en tanto buscaba establecer las condiciones de posibilidad del conocimiento científico a través de un análisis severo de la razón para determinar sus límites y posibilidades. Hegel formuló más bien un problema de índole metafísico. Le interesó determinar qué es lo que realmente existe, si el ser finito o el ser infinito, la unidad o la multiplicidad, lo eterno o temporal. Su punto de partida es el infinito desde donde demuestra como lo finito es superado y anulado en aquél. La realidad se identifica total y necesariamente con la razón y de este modo supera el escollo con que se había encontrado Kant para dar una explicación al noúmeno o cosa en sí.

*Todo lo racional es real y lo real es racional.*¹⁰⁹

Para Hegel la realidad es una totalidad dinámica, es un todo absoluto porque se identifican lo real y lo ideal pues contienen lo que tiene en común como sus diferencias. Por lo tanto, dentro de sí la oposición, la escisión ha de resolverse en la unidad de los contrarios. Esto es el desarrollo dialéctico de la realidad: unidad superada de los contrarios. Esa identidad total se da al final del proceso dialéctico. Si la totalidad es movimiento, éste es reflexión; de ahí que la totalidad deba entenderse como sujeto y no sólo como sustancia. Al considerar la realidad como sujeto se

¹⁰⁹ Hegel, G., *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, trad. A. Llanos, Bs. As., 1987. Prologo

presenta como el producto vivo del pensamiento racional y el carácter dinámico de la realidad lleva progresivamente el objeto (ser) hacia el sujeto (pensar). El devenir se capta y tiene sentido desde el sujeto frente al objeto, desde el pensar del ser, tendiendo hacia la unificación de ambos (reconciliación). Hegel concluye la síntesis Sujeto- Objeto en una unidad Superior la Idea, en cuyo culmine está el Espíritu Absoluto, concreción sintética de lo real y lo ideal.

LA LÓGICA O FILOSOFÍA CONCEPTUAL



Castillo de Wartburg - Heidelberg,

El problema acerca de qué es la dialéctica es antiguo y complejo, pero en Hegel llega a su máxima agudeza, porque constituye el eje de su sistema. La dialéctica no es un simple paso de la mente por varios estadios, sino un movimiento del ser.

Se pasa necesariamente de un estadio a otro, y en cada estadio está la verdad del

anterior en el sentido griego de la verdad: *alétheia* (estar patente). En cada estadio se manifiesta y hace patente el anterior, y esto es su verdad. Y cada estadio incluye al anterior, absorbido, es decir a la vez conservado y superado. La Lógica de Hegel es, pues, una dialéctica del ser, un logos del ón, del ente; por tanto, onto-logía. La lógica hegeliana es metafísica.

En la dialéctica hay una síntesis, pero no se trata de una simple conciliación, sino que la tesis lleva necesariamente a la antítesis, y viceversa, y este movimiento del ser conduce inexorablemente a la síntesis, en la cual se encuentran conservadas y superadas, absorbidas la tesis y la antítesis. Y cada estadio encuentra su verdad en el siguiente. Esta es la índole del proceso dialéctico.

Intentaremos exponer las razones de los primeros momentos de este movimiento dialéctico del ser. En la lógica Hegel va a trabajar con tres unidades primordiales: ser - nada - devenir.

El ser es indefinible, porque tendría que entrar el definido en la definición; pero se pueden decir de él algunas cosas. Según Hegel, el ser es lo inmediato indeterminado. Está libre de toda determinación frente a la esencia, simplemente es; no es esto o lo otro. Este ser no tiene nada que pueda diferenciarlo de lo que no sea él, puesto que no tiene ninguna determinación; es la pura indeterminación y vaciedad. Si tratamos de intuir o de pensar el ser, no intuimos nada; si no fuera así intuiríamos algo y no sería el

ser puro. Cuando yo voy a pensar el ser, lo que pienso es nada. Del ser se pasa, pues, a la nada. El ser, lo inmediato indeterminado, es de hecho nada; nada más ni nada menos que nada.

Hemos visto en el ser estos dos caracteres que nos da al principio Hegel: inmediato e indeterminado. El carácter de la indeterminación es el no ser nada; el de la immediatez, ser lo primero. Del ser hemos sido arrojados a la nada. Pero, ¿que es la nada? Perfecta vaciedad, ausencia de determinación y contenido, incapacidad de ser separada de sí misma. Pensar o intuir la nada es eso; intuir nada; es el puro intuir, el puro pensar. Vemos pues, que es lo mismo intuir la nada que intuir el ser.

El ser puro y la nada pura son uno y lo mismo. El ser nos ha arrojado en su movimiento interno a la nada, y la nada al ser, y no podemos permanecer en ninguno de los dos. ¿Qué quiere decir esto?

“Nada hay en el cielo, en la naturaleza, en el espíritu o donde sea, que no contenga al mismo tiempo la inmediación (quiere decir la realidad inmediata) y la mediación (quiere decir la realidad mediata o pensada), así que estas dos determinaciones se presentan como unidas e inseparables... pero en lo que concierne a la discusión científica... acerca de su posición y su verdad se encuentran en cada proposición lógica”..¹¹⁰

Nos preguntábamos por la verdad. Verdad es un mostrarse. Hemos visto que la manera de ser que tiene el ser es la de dejar de ser ser y pasar a ser *nada*, y que el modo de ser que tiene la *nada* es también no poder permanecer en sí y pasar a ser *ser*. La verdad es que el *ser ha pasado a la nada y la nada ha pasado al ser*. Esto es el devenir. En esta dialéctica en cada estadio está la verdad del anterior, y la suya está en la siguiente. Así, la verdad del ser estaba en la nada, y la nada en el devenir. Y la verdad del devenir no estará tampoco patente en sí mismo, y así continúa, por su inexorable necesidad ontológica, el movimiento del ser en los estadios ulteriores de la dialéctica.

“La naturaleza del conocer es tratada en general igualmente dentro de la ciencia de la lógica y el mismo conocer en su ulterior forma concreta pertenece a la ciencia del espíritu y a su fenomenología.”¹¹¹

En este párrafo se explicita como la forma lógica encierra lo ontológico de la realidad. Una proposición A es B, dada la negatividad definidora de la realidad, A depende de B, el cual lo niega. A siendo objeto pensado (plano lógico) es realizado como lo que es al ser negado por B (ontología). El ser de A consiste en no ser más que A, en lucha con B. La realidad asume a la vez el desarrollo del conocer y el

¹¹⁰ Hegel, G., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Hachette, 1954.

¹¹¹ Hegel, G., *Ciencia de la lógica*, Ob.cit.

movimiento de la realidad (ontología) dado a partir de esa ley que es la dialéctica del espíritu.

Vemos, pues, cómo la lógica de Hegel, que empieza con el ser, es decir, con el comienzo absoluto del filosofar, es la verdadera ontología. La lógica ha de entenderse -dice Hegel- como el sistema de la razón pura, como el reino del puro pensamiento. Este es el reino de la verdad. Y, por lo tanto, se puede decir que el contenido de la Lógica es la exposición de la Idea Absoluta, que en cierto sentido es el dios hegeliano, tal como es en su esencia eterna, antes de la creación de la naturaleza y de ningún espíritu finito. Tras este primer estadio vendrán, pues, las otras dos partes de la filosofía: la Filosofía de la naturaleza y la Filosofía del espíritu.

LA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA.

La filosofía griega entendió por naturaleza la totalidad de cuanto existe, con un principio (*arjé*) y un fin (*télos*). Aristóteles define la naturaleza como principio del movimiento. *Physis* es, pues, llegar a ser. Se dice de algo que es natural porque se mueve a sí mismo. Son naturales las cosas que tienen en sí mismas el principio de su movimiento. Y frente a Platón, que afirmaba que la naturaleza es copia de las Ideas, dice que la naturaleza de cada cosa es su *ousía*, su *arjé*, el principio interno de sus transformaciones.

En cambio, la naturaleza para Hegel va a tener un carácter muy determinado, como un momento del Absoluto. Y ese momento del absoluto que es la naturaleza nos viene caracterizado como un ser para otro, un estar ahí. Esta naturaleza es un momento de la Idea, que tiene diferentes estadios compuestos por tres momentos;

1- *La mecánica.*

- A) El espacio y el tiempo: el momento abstracto del estar fuera de sí.
- B) La materia y el movimiento: la mecánica finita.
- C) La materia libre: la mecánica absoluta.

2- *La física.*

- A) Física de la individualidad general.
- B) Física de la individualidad particular.
- C) Física de la individualidad total.

3- *La orgánica:*

- A) La naturaleza geológica.
- B) La naturaleza vegetal.
- C) El organismo animal.

LA FILOSOFÍA DEL ESPÍRITU.

Espíritu en Hegel es *ser para mí, mismidad*. Hay un momento en la evolución del absoluto que es el Espíritu, y definimos ese espíritu como la entrada en sí mismo, la mismidad, el ser para sí. Y Hegel hace un nuevo esquema del Espíritu, compuesto por tres momentos: 1) Espíritu subjetivo, 2) Espíritu objetivo y 3) Espíritu absoluto. Vamos a indicar la articulación dialéctica de los estadios del Espíritu, para examinar después brevemente los momentos más importantes:

1- El espíritu subjetivo:

El espíritu subjetivo corresponde al individuo en su aspecto interior, al conjunto de funciones psíquicas y anímicas. En este estadio del alma individual el espíritu es subjetivo, por tanto, es sujeto, un sujeto que se sabe a sí mismo, que es sí mismo, que tiene interioridad e intimidad. Este espíritu subjetivo en tanto alma está unido a un cuerpo en una unidad vital.

El espíritu subjetivo abarca todo un proceso que partiendo de su dependencia de la naturaleza, se esfuerza por llegar a la conciencia de la libertad. Diferencia tres momentos; 1) Antropología: el alma. 2) Fenomenología del espíritu: la conciencia y 3) Psicología: el espíritu.

La antropología se refiere al alma como la unidad del cuerpo biológico en los aspectos naturales: temperamento, sensación, etc., La fenomenología estudia el desarrollo de la conciencia: sensibilidad, percepción, entendimiento. Cuando la conciencia arriba a la autoconciencia y a la razón, se convierte propiamente en *espíritu*, y de esta etapa se ocupa la Psicología. La psicología señala también tres momentos: el espíritu teórico enfocado al conocimiento, el espíritu práctico, a la acción y finalmente al espíritu libre que es el momento en que la voluntad se determina a sí misma.

2- El espíritu objetivo:

La conciencia, dice Hegel, siempre es una conciencia situada en una época, en una cultura, en una forma de vida específica. La conciencia moral se encarna así en el espíritu de una sociedad. En este sentido debe ser tenida en cuenta la concepción de la historia para poder hablar desde ella de conciencia moral. Concretamente cree que hay *una sola historia posible*, y que es *racional*, es decir, que tiene una logicidad

propia. La historia es así, como toda instancia racional, *necesaria*. Los acontecimientos históricos deben pensarse como el desarrollo o explicitación material de una única verdad que se revela gracias a la acción humana, que es su motor. Dentro de esta concepción del transcurrir espiritual en el tiempo la historia tiene un devenir libre que se concreta en las instituciones donde el hombre individual cumple un papel secundario. La historia es la historia de la relación del Estado con el individuo, en donde se supone que se da, progresivamente, un vínculo entre ellos cada vez más libre. Así el Estado griego aún no deja suficiente libertad al hombre individual y por tal razón dará paso al Estado romano, que a su vez es superado por el modelo cristiano, hasta llegar a una relación entre Estado e individuo de mutua satisfacción, progresión que Hegel deja abierta hacia un futuro utópico. Lo importante es que la conciencia moral no es siempre la misma, no es universal en sentido kantiano, sino por el contrario, cambia, se despliega y desarrolla al hilo de los pueblos; estos son los verdaderos protagonistas y portadores de la conciencia moral, y a ella adhiere necesariamente el comportamiento de los individuos. Ella no es una conciencia universal, sin tiempo ni espacio, sino una *conciencia situada* dentro de una experiencia concreta de los hombres de una determinada cultura: sólo dentro de este mundo cultural, situado en un determinado tiempo y lugar, la conciencia moral tiene una validez absoluta, y solo aquí los actos humanos particulares pueden ser malos o buenos.

“Al hablar de derecho no queremos significar meramente el derecho civil, lo que generalmente se entiende por él, sino la moralidad, la eticidad y la historia universal, que pertenecen también a esta cuestión, pues el concepto reúne estos pensamientos en conformidad con la verdad.”¹¹²

En *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, presenta una reflexión sobre la totalidad del espíritu objetivo. La noción de Derecho no está acotada al espacio meramente jurídico, sino que comprende tres estadios, cada vez más altos: 1) El derecho, 2) La moralidad y 3) La eticidad

1) *El derecho*: comprende las relaciones jurídicas, deberes y derechos de las personas, o sea, las formas exteriores de la convivencia. Engloba la política, lo económico, lo social y la historia universal.

El derecho se funda en la idea de persona. Persona es un ente racional, un ente con voluntad libre, pero para ser tal, la libertad tiene que exteriorizarse. La esfera exterior de su libertad es la propiedad, es demostrar su capacidad de apropiarse de las cosas y en este movimiento se da el paso del espíritu subjetivo al objetivo. Lo que no es persona es propiedad de la persona. El derecho es la forma más elemental de las

¹¹² Hegel, G., *FD*, Ob. Cit, § 33 Agr.

relaciones entre personas, por lo que en su concepto no entra el Estado.

2) *La moralidad*: Se ocupa de la vida moral como conciencia moral, o sea, en su aspecto interior. En este momento la voluntad libre se vuelve objeto para sí misma y no para alguna cosa externa. Entran en consideración el bien y el mal, la intención y la culpa, el bienestar y el propósito. Pero son los motivos los que determinan la moralidad de una acción.

3) *La eticidad*: Resuelve el conflicto entre la voluntad individual (la conciencia moral personal) y la voluntad universal representada por el Derecho; la tensión entre ambas se manifiesta como obligación o deber. La eticidad es el cumplimiento del Derecho dado por la exteriorización de la conciencia moral propia, y así se supera la oposición entre Derecho y Moralidad. Dentro de la eticidad se encuentran tres momentos: 1) la familia, 2) la Sociedad Civil y 3) el Estado.

La familia es la primera institución donde el individuo aprende el sentido de 'ser miembro de' ya que forma parte de un contexto donde sus integrantes deben subordinarse a la unidad familiar, o sea, donde la voluntad individual dirigida a sus intereses particulares entra en conflicto con la moral de este universal. El desarrollo se da en tres momentos: matrimonio, patrimonio familiar y disolución (cuando los hijos ya adultos se separan).

En la *Sociedad Civil* cada individuo es un fin en sí mismo, por lo cual cada uno busca su propio provecho. La libertad sólo significa la protección y el derecho de propiedad. El trabajo es regido por mecanismos económicos. Como la integración de los intereses privados no es producto de una libre decisión racional, la totalidad se presenta como necesidad y no como libertad. El hombre privado no actúa apuntando hacia lo universal, sin embargo, el miembro de la sociedad trabaja y al hacerlo para sí mismo trabaja para todo el mundo pero ignora que ello forma parte de lo universal, por lo tanto tal universal se da como exterioridad.

“El Estado es la actualidad (Wirklichkeit) de la idea ética, el espíritu ético como voluntad sustancial revelada, clara para sí misma, que se piensa y se sabe y consume lo que sabe y en cuanto lo sabe. En las costumbres tiene su existencia inmediata y en la autoconciencia del individuo, en su saber y en su actividad, su existencia mediata así como éste tiene su libertad sustancial en él (en el Estado), como su esencia, y en la convicción de que es el fin, el producto de su actividad.”¹¹³

¹¹³ Hegel, G., *F. D.*, Ob. Cit., § 257.

El *Estado* es la forma plena del espíritu objetivo y en este sentido Hegel es el primero que ha hecho una ontología del Estado. El Estado es una creación de la razón y es la forma suprema en que se desarrolla la idea de la moralidad. Es necesario que la voluntad moral vacía y la acción formal lleguen a reconocerse realizados en el mundo, en la vida ética histórica. La conciencia individual se reconoce aquí y reconoce al Estado. Es por esto que la autoconciencia del individuo activo deviene conciencia universal. El pueblo es una universalidad concreta, pues no se encuentra por encima de los individuos o al margen de ellos, sino que sólo es en el hacer y en la acción de éstos. El individuo que conforma un pueblo, se realiza por el hecho de que existe en la libertad y se constituye en el Estado. A partir de lo expuesto es posible afirmar:

Primero: El Estado proporciona la unidad del interés universal y particular porque al estar presente la razón, se dan fines sabidos y queridos.

Segundo: El Estado establece y defiende los intereses de sus miembros unificándolos dentro de una comunidad, realizando así su libertad y sus derechos (transforma la fuerza destructiva de la competencia en un todo unificado).

Tercero: Se realiza libremente la necesidad. La necesidad ciega se eleva a necesidad racional que concilia el poder y el querer, el ser y el deber-ser. El Estado es la ley en la medida en que éste sea racional y exponga el contenido de la voluntad individual racional como principio pensado y reconocido por los ciudadanos.

3-El espíritu absoluto:

La identidad de la naturaleza y el espíritu no es para Hegel una vacuidad, sino que ambos necesitan un fundamento común. Este fundamento es el fundamento de todo lo demás, el absoluto, que es en sí y para sí. Y Hegel lo llama Espíritu Absoluto.

En el proceso del espíritu objetivo hay un primer momento en el que el espíritu se ha desprendido de la naturaleza para volverse hacia sí mismo como espíritu subjetivo; este primer momento o tesis, se opone al segundo en el que se exterioriza en la creación de un mundo con el derecho, la moral y el Estado, pero para retornar a sí mismo requiere de un tercer movimiento que permita la síntesis que supere la subjetividad y objetividad, que es el *espíritu absoluto*.

El espíritu absoluto es una síntesis del espíritu subjetivo y el espíritu objetivo, y también de la naturaleza y el espíritu, que se manifiesta en los tres estadios: 1) el arte, 2) la religión y 3) la filosofía.

En el *arte* el espíritu se manifiesta sensiblemente en las obras de arte. El artista transforma el material (piedra, pintura o sonidos) en lo que quiere expresar. De manera implícita manifiesta lo absoluto al plasmar la Idea en la obra de arte. Hegel

pone el ejemplo de las catedrales góticas donde la piedra se estructura para que el hombre sienta la necesidad de ascender desde lo finito a lo infinito.

La *religión*, manifiesta el espíritu expresado no de una manera filosófica sino a través de la creencia en las representaciones. Por ejemplo, las imágenes de la creación del mundo o de Dios, manifiestan el proceso en que la Idea se pone fuera de sí en la naturaleza o la presencia del absoluto como despliegue y orden. En este estadio el sujeto cree en algo que está más allá de él, o sea que la Idea es externa al sujeto.

En la *filosofía*, que es la etapa más alta, el pensamiento a través del concepto manifiesta la Idea, en lo que ella es en sí misma: pensamiento. Es el momento en que la Idea se piensa a sí misma, no como algo externo sino como identidad del pensamiento consigo mismo.

FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU



La Fenomenología del Espíritu ha sido considerada una introducción al saber absoluto, pero es una parte del sistema total. Ella trata del devenir propio de la conciencia hasta llegar al Saber Absoluto. Hegel la define como *la ciencia de la experiencia de la conciencia*. Encontramos una dialéctica de lo real y una

dialéctica de la experiencia

Heidelberg,

conciente hasta llegar a la conquista de una

conciencia verdaderamente universal, o sea, la identidad de la subjetividad y lo real.

Su recorrido va desde el individuo en los estadios más pobres del conocimiento espontáneo hasta el saber más alto y absoluto. Le permite abandonar su particularidad e insertarse dentro del plano de la autoconciencia universal. En el primer momento se encuentra la conciencia que se refiere al conocimiento vulgar, para llegar luego hasta la autoconciencia.

“..La autoconciencia es la reflexión, que desde el ser del mundo sensible y percibido, es esencialmente el retorno desde el ser del otro”¹¹⁴

Una vez alcanzado el estadio de la autoconciencia después de haber superado el mundo de la pluralidad hasta reducirlo a su fundamento, que es la racionalidad misma,

¹¹⁴ Hegel, G., *Fenomenología del Espíritu*, Ob. Cit., p. 108.

el proceso pasa al plano de la intersubjetividad. El despliegue de la conciencia tiene varios momentos pero nos detendremos en la relación señor-esclavo.

La primera forma que se presenta a la conciencia en la intersubjetividad o en la vida social es la lucha de dos autoconciencias. Cada una desea que el deseo propio sea a la vez el deseo del otro. Pero la relación es antagónica, por lo tanto, se entabla una lucha a muerte, que se resuelve en la relación amo-esclavo. Una de las partes (el amo) se reserva para sí la autonomía, y se la niega a la otra autoconciencia (esclavo), que de hecho, se encuentra en un nivel de inferioridad al convertirse en un simple objeto, simple medio para los intereses del señor. Es una relación desigual. El esclavo produce para el goce del amo. Pero el amo necesita del trabajo del esclavo para vivir pero, sobre todo, para ser el amo. Ambos se necesitan; el amo no podrá cobrar plena conciencia de sí, porque el otro, el esclavo, es el que le sirve de espejo, y el esclavo sólo cobrará conciencia de sí, en la oposición con el amo. La identidad del esclavo por un lado es en tanto para otro (el amo), pero también logra identidad en su trabajo en sus productos al trabajar y modificar la naturaleza y, por lo tanto, es el que hace cultura. Este momento va a ser superado por otras instancias dialécticas hasta el Espíritu.

*...el yo es el nosotros y el nosotros es el yo. La conciencia sólo tiene autoconciencia como el concepto del espíritu, el punto de viraje a partir del cual se aparta de la apariencia coloreada del más acá sensible y de la noche vacía del más allá suprasensible, para marchar hacia el día espiritual del presente*¹¹⁵

Después la razón gira hacia el plano social y moral. Es el momento en que la autoconciencia se reconoce plenamente a sí misma. La ética es la razón en cuanto se hace consciente de sí a través de una serie de instituciones de carácter político e histórico. Cuando la virtud sea el paradigma del hombre se expresará la conciliación entre las autoconciencias y lo universal. La virtud aquí hay que entenderla como el ideal de una comunidad real. De aquí en adelante comienza la dialéctica del Espíritu que como Absoluto culmina el Saber Absoluto.

¹¹⁵ Hegel, G., *Fenomenología del Espíritu*, Ob. Cit., p.113

UTILITARISMO

La ética británica en los siglos XVIII y XIX buscó sus principios en la utilidad, el placer y el sentimiento, fundamentalmente en la felicidad que el placer y la utilidad producen. Puso el acento en el saber práctico y útil rompiendo con el criterio del saber puramente demostrativo, con la convicción de que lo útil es fuente de placer para el hombre. En esta línea se encuentra el Utilitarismo.

El Utilitarismo parte del presupuesto fáctico que afirma que *la gente busca su propio placer o su propia felicidad* para proponer un enunciado o principio normativo: *la mayor felicidad del mayor número* denominado *principio de utilidad*. Aunque parte de un presupuesto individualista, el placer de cada individuo, no cae en el relativismo moral del Hedonismo pues postula como criterio práctico para resolver los problemas morales un *principio ético general*, la maximización de la utilidad social. Según este principio cada acción debe ser juzgada como correcta o incorrecta de acuerdo a la medida en que promueva o perjudique la felicidad y que produzca la menor cantidad de dolor en aquellos a quienes afecta la acción, ya sea individuos o la comunidad. Una acción, entonces, se juzga buena o mala en razón de que las *consecuencias* sean buenas o malas para la obtención de felicidad y la evicción de dolor. Por lo tanto la utilidad no sólo es un principio normativo para actuar sino un fin a ser buscado; como principio es una ética universal, mas en tanto tiende a fines, es teleológica, pero el bien a buscar no se apoya en un supuesto metafísico, como en las éticas tradicionales, sino en la felicidad concreta.

Los primeros representantes del Utilitarismo fueron Jeremy Bentham¹¹⁶ y John Stuart Mill¹¹⁷ pero sus principios se ha expandido a otras disciplinas y continúan hasta nuestros días enriquecidos por nuevas corrientes internas.

Jeremy Bentham fundamentó la ética utilitarista postulando que el bien es una realidad constatable y demostrable, definible a partir de las motivaciones elementales de la naturaleza humana y éstas son el placer y el dolor, porque el accionar humano siempre buscó aquello que le fuera útil para maximizar el placer y evitar el dolor, y consideró esta forma de obrar como el camino para acceder a la felicidad. En consecuencia, como en los hechos la única información relevante para la evaluación moral es *el logro del placer y la ausencia del dolor*, este principio es la norma adecuada para determinar la corrección o incorrección de un acto

Bentham considera que si bien todos los placeres tienen el mismo valor cualitativo, no todos tienen la misma intensidad o duración, o sea, no son cuantitativamente homogéneos. Por lo cual propone una estimación cuantitativa de los placeres a fin de indicar con precisión científica a través del cálculo, el comportamiento que permita crear la mayor cantidad de placer y el menor dolor. Las características para el cómputo se resumen en este poema:

*“Que sea intenso, largo, seguro, rápido, fructífero, puro,
has de tener en cuenta para el placer o el dolor seguro
Busca placeres tales, cuando el fin es privado,
extiéndelos, no obstante, cuando es público el cuidado.
Evita dolores tales para ti o para otro.
Si ha de existir dolor que se extienda a muy pocos.”*

Aunque el placer es la guía del hombre en su accionar cotidiano el Utilitarismo no se queda en este Hedonismo egoísta, como Hobbes, pues sostiene que los hombres no sólo persiguen el placer inmediato sino también lograr una vida feliz, y como esta búsqueda es común a todos, la felicidad se despliega en la comunidad. De este modo el aumento del placer y la evicción del dolor no quedan confinados al reino de lo particular, porque el logro de la felicidad individual se inserta en la felicidad general y así el principio de placer se extiende a la mayoría de la sociedad. Por lo tanto, el principio ético *la mayor felicidad para la mayor cantidad*, a partir del cual se pueden

¹¹⁶ Jeremy Bentham (1748/ 1832) pensador y filósofo, convirtió su casa desde 1814 en centro de intercambio intelectual y foco de un activo movimiento utilitarista. También dedicó su atención al tema de la reforma penitenciaria elaborando un modelo de cárcel (el Panóptico). Su obra más importante fue *Introducción a los principios de moral y legislación* (1789).

¹¹⁷ John Stuart Mill (1806 /1873), filósofo, político y economista inglés representante de la escuela económica clásica y teórico del Utilitarismo. De sus escritos los más relevantes fueron *Sobre la libertad* (1859), *El utilitarismo* (1863) y *El sometimiento de la mujer / La esclavitud femenina* (1869).

juzgar los comportamientos individuales o públicos, es fundamentalmente la *utilidad social*.

J. S. Mill se adhiere a la propuesta de Bentham, pero aporta elementos nuevos. En principio acota la noción de *preferencia* para justificar moralmente la elección de alguna acción que produzca un dolor inmediato en tanto la misma puede promover una felicidad mediata y duradera. De hecho se suele *preferir* renunciar a algún acto o aceptar un sacrificio como medio para la felicidad propia o de la sociedad. Por caso, cursar una carrera implica el dolor de limitar salidas y actividades pero permite la mayor felicidad de devenir un profesional.

“Los seres humanos poseen facultades más elevadas que los apetitos animales, y una vez que son conscientes de su existencia no consideran como felicidad nada que no incluya la gratificación de aquellas facultades. (...) Es del todo compatible con el principio de utilidad el reconocer el hecho de que algunos tipos de placer son más deseables y valiosos que otros.” (El Utilitarismo, Cap. 2, p. 47-48)

Otro aporte de Mill es la clasificación de los placeres. No estima como Bentham que todos los placeres sean cualitativamente iguales sino que los distingue en placeres superiores e inferiores. Sin negar que el egoísmo y el propio placer sean factores de la conducta humana, considera que el hombre puede disfrutar de placeres más elevados porque tiene también facultades más elevadas. Las facultades superiores son explicadas por la potencial capacidad humana que, a diferencia de los otros animales, puede cultivarse y progresar. Sólo los humanos son capaces de un desarrollo intelectual, espiritual, artístico, moral, y creativo, así como de captar la conexión entre el propio placer y el de los demás; estas capacidades, desplegadas por el proceso educativo, permiten esperar que los hombres aprecien otros placeres y no los satisfagan aquellos que sólo sacian el instinto animal. Los *placeres superiores* surgen de las características espirituales e intelectuales del hombre y conducen a la felicidad, mientras que los *placeres inferiores* son fruto de las características sensoriales y físicas de todo ser sintiente y sólo conducen al contento. Sintetiza esta división cualitativa diciendo: *“No es lo mismo un cerdo contento que un hombre feliz”*.¹¹⁸ De esto se deduce que si algunos placeres son más deseables que otros por ser superiores, *la felicidad no es la suma indiscriminada de placeres*.

Para Mill la sanción última del principio de utilidad está dada por los sentimientos de la persona individual pero acompañados por un sentimiento de *simpatía* hacia los demás. La *simpatía* o Hedonismo social es posible porque cree (como Hume) en la

¹¹⁸ Mill, J.S. *Sobre la libertad. El utilitarismo*. Madrid: Aguilar, 1980, p. 140.

natural tendencia humana a la benevolencia, acompañada por el deseo de obtener amistad y reputación; estas tendencias lo llevan a considerar a la tolerancia, originalidad, espontaneidad, autodeterminación, y, sobre todo, a la libertad, como valores sociales. Y sostiene que estos valores morales son tan universales que hasta impulsan a la benevolencia con los animales. Las tendencias y los valores le dicen al individuo cuando aplica el principio moral de *la máxima felicidad*, que debe tener en cuenta a los otros; de esta manera, el interés del individuo coincide con el interés colectivo, y en muchos casos el interés individual se supedita al interés colectivo.

Desde sus orígenes el Utilitarismo es una concepción *consecuencialista* porque la corrección de un acto se resuelve aplicando el cálculo sobre las consecuencias placenteras o displacenteras que la acción pueda provocar, es decir, que la evaluación moral depende de la capacidad de producir un cierto estado de cosas previamente valoradas. Por lo tanto, para el Utilitarismo un acto es correcto cuando maximiza la felicidad general. En palabras de Bentham: *el mayor bien es la mayor felicidad para el mayor número posible de personas*.

Este acento en las consecuencias es una importante innovación para la ética, porque al separar Kant las intenciones de los resultados, la moral quedaba limitada al ámbito privado del individuo; el consecuencialismo utilitarista, en cambio, permite extender las normas morales al ámbito público y vincularlas a la política y a la teoría económica.¹¹⁹

La posibilidad de que sus principios sean aplicables al ámbito público ya impulsó a Bentham a proponer una nueva organización legal de las relaciones sociales acorde con el principio Utilitario. Puso el acento en la *sanción*, o sea, que la ley debe prever una *sanción* para los casos en que se la transgreda, recalcando que las penas deben ser proporcionales al daño cometido y no al deseo de venganza de la víctima o de la sociedad. Su proyecto se distancia de la concepción que ve en las leyes la expresión del orden divino (el modelo jurídico y económico medieval) así como también del modelo contractual donde la norma jurídica es fruto de un contrato social, porque al evaluar las conductas por las consecuencias permite una pena correlativa y proporcional al acto. De esta manera libera al Estado de Derecho de los tabúes religiosos y morales tradicionales y lo sustenta en las consecuencias de las acciones, ligadas al fundamental concepto de pena y dolor.

Sin embargo, el utilitarismo presenta problemas y cuestionamientos. El cálculo propuesto por Bentham es casi imposible de efectuar porque el placer es subjetivo y no

¹¹⁹ Al poner el acento en la maximización del beneficio personal, independizándose de los principios religiosos y morales, fue percibida como la moral por excelencia del *hombre económico* moderno. Los primeros economistas liberales, como David Ricardo, se adhirieron al utilitarismo.

sujeto a una estimación precisa; Mill jerarquiza los placeres, pero como no los especifica claramente, aparecen inconsistencias y contradicciones, por ejemplo, el placer sensual de disfrutar de una rica comida puede ser superior al intelectual de jugar al solitario en la computadora. Además, el hecho de que algo sea deseado no es prueba de que sea deseable o bueno.¹²⁰ Efectivamente, lo que algunos individuos consideran una vida feliz puede no coincidir con lo que otros sienten, o bien, entrar en conflicto con el interés colectivo, con las reglas de convivencia o con las metas de solidaridad o cooperación. Por ejemplo, si alguien cree que la vida feliz es la impunidad o tener el privilegio de cazar especies en extinción, tales deseos no sólo no son compartidos por todos sino que no contribuyen al orden social o al respeto por el equilibrio ecológico.

Pero aún suponiendo que se cumpliera el principio de que el máximo número posible de miembros de la sociedad maximice su felicidad dentro de los límites de la no obstrucción del interés colectivo y en la medida en que éste es condición de posibilidad de la realización del interés individual, probar la validez ética del axioma utilitarista presenta aristas conflictivas. Veamos algunos ejemplos:

Supongamos una sociedad donde al 60% de sus integrantes los hace felices el poseer una óptima posición económica obtenida del trabajo casi esclavo, porque sólo les cubre las necesidades mínimas de subsistencia, del 40% restante, pero para que se sientan bien les inculca que así lograrán la felicidad eterna. Aunque se cumpla con el principio utilitarista, intuitivamente no resulta una situación justa ni sus fundamentos sólidos.

Otro ejemplo vinculado con la maximización de los beneficios y que ha sido utilizado para justificar hechos que niegan cualquier principio ético sobre la dignidad de la persona, es justificar la tortura para obtener una confesión que permita evitar un atentado.

Al tener en cuenta las consecuencias el Utilitarismo es importante porque presenta un criterio ético que en muchas áreas es relevante, pero no puede ser considerado como un principio universal que niegue toda regla o norma deontológica. Justificaciones utilitaristas como las de los ejemplos no son morales. Estas críticas al utilitarismo clásico sugirieron la necesidad de combinarlo con algunos elementos de ética deontológica que establecieran normas que completaran el principio de utilidad, tarea que fue completada posteriormente en lo que se denominó *Utilitarismo de reglas*.

¹²⁰ G. Moore (*Principia Ethica*, 1903), se ocupa de este tema. A su ética se la suele denominar *utilitarismo idealista* porque sustituye la noción de *felicidad* por la de *bien*, pero este término no predica algo descriptivo sino más bien designa algo irreductible, sólo captable en la actitud de la aprobación o desaprobación.

Aparecieron nuevas formulaciones, pero la división entre *Utilitarismo de Actos* y *Utilitarismo de Reglas* es la más importante y aglutina las distintas versiones.

En el *utilitarismo de actos* aplica el cálculo de placer o felicidad a cada acto en particular, y considera las consecuencias concretas y directas que se derivan de la acción en función del deseo individual.

El pensador Richard Brandt incluye al utilitarismo hedonista e idealista en esta postura que plantea la importancia de tener en cuenta las consecuencias reales y esperables. Dice que “*Si realizar A posee, de entre todas las cosas que X puede hacer, la máxima utilidad neta esperable, entonces constituye el deber objetivo de X realizar A.*”¹²¹ y considera ‘utilidad neta esperable’ al conjunto de consecuencias (reales y esperables) que serían objeto de una preferencia justificada.

En el *Utilitarismo de Actos* no hay subordinación a reglas morales porque, si hay buenas razones para considerar que la máxima *utilidad neta esperable* resulte de violarlas, debe hacerse. Por ejemplo, alguien puede presentar datos falsos en un curriculum para un evento que no requiera constancias certificadas, porque la ‘utilidad neta esperable’ no tendrá aspectos negativos pues los demás ignoran la mentira.

J.J. Smart¹²² denomina *utilitarismo extremo* a la postura que sostiene que lo correcto o incorrecto de una acción particular dependerá de la bondad o maldad de las consecuencias, independientemente de cumplir o transgredir una regla, es decir, al ‘utilitarismo de actos’. Pero la constrictión a las consecuencias esperables sin tener en cuenta las remotas o posibles puede crear un conflicto con el orden y la justicia social. Veamos dos ejemplos:

1) La industria nuclear es más limpia que la petrolera o la del carbón y, a corto plazo, contribuiría a disminuir los malestares causados por la contaminación del aire; no obstante, el riesgo y la gravedad de las consecuencias de un posible accidente pesa mucho si incluimos el bienestar de generaciones futuras.

2) Desde la perspectiva individual yo puedo pensar que si tiro en la vereda el boleto de ómnibus usado en lugar de guardarlo en la cartera, no sólo no habrá consecuencias negativas inmediatas sino que, al ser tan pequeño, no incidirá en la limpieza de la ciudad; sin embargo, si cada ciudadano lo plantea en estos términos y se universalizara la conducta, la ciudad se convertirá en un basural y se lesionará el interés colectivo. Buenos Aires es una muestra clara de este proceder.

¹²¹ Brandt, R. *Teorías éticas*, Madrid, Alianza, 1982, Cap. 15, p. 440.

¹²² Smart, J.J.C., *Utilitarismo extremo y restringido*, cap.XII en *Teorías sobre la ética*, (comp.) Philippa Tood.

J.J. Smart sostiene que el 'utilitarismo extremo' respecto al principio de universalización o sea, a la posibilidad de que todos hicieran lo mismo, lo toma en su aspecto causal inmediato y no en forma hipotética, como una posibilidad. En el ejemplo dado podría ocurrir que al ver mi acción, los demás lo repitieran, pero si nadie me ve, se evitaría la influencia causal y la acción sólo motivaría mi propio beneficio.

El *utilitarismo de reglas* sostiene que el criterio utilitarista no se aplica a un acto determinado o a una acción individual, sino al criterio o regla moral que lo dirige; no es una explicación general relativa a qué actos son obligatorios (no son imperativos) sino un método para determinarlos. En el 'utilitarismo de reglas' el cálculo corresponde a las reglas morales que regulan algún tipo de acciones e interesan las consecuencias que se siguen de adoptar una determinada regla.

R. Brandt sostiene que se puede establecer una analogía entre esta teoría y la aplicación de las leyes a los casos particulares: así como la ley sigue las indicaciones generales para aplicar al caso particular, también el utilitarista de reglas sostiene que se han de decidir los casos particulares siguiendo prescripciones morales generales, pero su adopción o no, depende de la utilidad que provoca. La regla moralmente correcta dará la máxima y más extensa utilidad social si todos actúan conforme a la misma. El *utilitarismo de reglas* propone seguir la misma estrategia a cualquier agente, pero no niega la excepción como Kant, sino que impone identificarla en todos los casos para maximizar la utilidad social; de modo que vincula los principios morales con el bienestar. El utilitarista de reglas sostiene que en la vida real las conductas humanas responden a estos principios porque las reglas morales están incorporadas desde la infancia y forman parte de la moral social por lo que transgredirlas provoca culpa a nivel personal y, desde una perspectiva social, se advierte que se infringe algo valioso para el bienestar general. Asimismo, como la moral social se organiza de acuerdo a reglas y leyes, esperar que todo el mundo obedezca una norma determinada incluirá no solamente los beneficios directos sino también los beneficios indirectos de ser capaces de planificar que otras personas hagan una cosa determinada en determinadas circunstancias.

El *utilitarismo de reglas* se encuentra a mitad de camino entre la teoría deontológica y el *utilitarismo de actos*: da una justificación racional al componente deontológico moral pero reconoce, además, que la utilidad social es el criterio que justifica la regla, el derecho y las obligaciones morales. Sostiene, además, que el deber de cada uno es realizar aquel acto con relación al cual la decisión de hacerlo por parte de todo el mundo en la misma situación, maximizará la utilidad neta total esperable, comparada con una distinta decisión por parte de todo el mundo. En cambio, el de acto se refiere 'a cualquiera' o cada caso y no a 'todo el mundo'. Un

ejemplo permite mostrar las diferencias: Supongamos que un español que emigró a la Argentina con la idea de trabajar y juntar dinero para traer a su esposa tiene un accidente, y viendo que va a morir le confía sus ahorros a un paisano que está por regresar, para que se los lleve. El amigo se lo promete y está dispuesto a cumplir su palabra pero cuando llega encuentra que la mujer está casada con otro muy rico y que vive holgadamente. Resuelve entonces donarlo a la escuela del pueblo que carece de lo imprescindible. Considera que la ruptura de su promesa contribuirá más y de forma inmediata al bien común que su cumplimiento y, como nadie sabe de ella, no provocará frustraciones en los demás ni será malquerido. El utilitarista de actos no podría desaprobado esta acción. El utilitarista de reglas dirá en cambio que debemos actuar conforme al deber *prima facie* de mantener las promesas pues a la larga eso redundará en un mayor bien para la humanidad al no hacerle perder la confianza en la palabra empeñada.

A menudo se cree que el *utilitarismo de reglas* es una posición rígida donde se debe dar siempre la misma solución a todos los casos. Sin embargo es moderado, pues admite excepciones a la regla general como, por ejemplo, que no es necesario cumplir con las promesas si fueron efectuadas bajo coacción.

J. J. Smart denomina al utilitarismo de reglas *utilitarismo restringido* pero considera que en la vida real las conductas se rigen por las consecuencias inmediatas, o sea, acorde al utilitarismo extremo. Sostiene que en el accionar humano las reglas de conducta adquiridas en la infancia sólo se utilizan para no tener que estimar las consecuencias probables ante cada acción particular, pero no como guía de las mismas, sino que lo que guía la conducta individual es la consecuencia. Por ejemplo, frente a la posibilidad de consecuencias negativas por decir la verdad, se acepta espontáneamente la mentira sin sentirse culpable por transgredir la regla de no mentir. Las reglas sirven nada más que de guía para valorar clases de acciones y por lo tanto su aplicación corresponde sólo a la evaluación de las características de las instituciones sociales, por caso, sostener que es preferible una sociedad donde todos cumplan los compromisos.

“No importan las reglas, salvo per accidens como reglas de buen cubero, y de facto como instituciones sociales con el que el utilitarista ha de contar al estimar las consecuencias”.¹²³

Otro problema del utilitarismo restringido es la posibilidad de que dos reglas entren en conflicto; en tal caso debería haber alguna de rango superior que indicara qué hacer. W.D. Ross va a proponer una lista de obligaciones *prima facie* cuya elección, en caso de conflicto, se hará sobre la base del cálculo de cual puede

¹²³ Smart, J.J.C., ob. Cit. p.249

considerarse la más imperiosa en las circunstancias concretas; pero esta propuesta no abarca todas las posibles obligaciones y, al no establecer una jerarquía entre ellas, tampoco permite inferir con claridad la acción a seguir cuando estos principios *prima facie* entran en conflicto, presentando situaciones dilemáticas. Por ejemplo, cuando fue la epidemia de cólera en 1996 muchos médicos, dada la escasez de medicamentos, debieron elegir entre reducir las dosis a fin de que alcanzaran para todos con el riesgo de mayores casos de muerte, o darles dosis completas a los que tenían mayor posibilidad de recuero y un placebo a los más graves asegurando más casos de curación. ¿Qué principio era más importante a seguir, la equidad o la vida?

Los principios generales parecieran desplazar al agente, limitando o interfiriendo en la realización personal. M.D. Farrel¹²⁴ propone una versión 'atenuada' del utilitarismo de actos vinculada con el principio liberal de la autonomía del sujeto: los derechos individuales, que denomina *razones agencialmente relativas*, pueden primar en algunos casos sobre el principio de utilidad considerado *razones agencialmente neutrales*, salvo que deban ser desplazados para evitar consecuencias desastrosas. Las razones individuales pueden limitar el utilitarismo en función de la autonomía, pero no pueden eliminarlo, es decir, no pueden actuar destruyendo concretamente la posibilidad de promoción de la felicidad general. La utilidad y la autonomía, independientes de cualquier principio deontológico, (que al ser obligatorio impide la libre elección de vida), conformarían un *utilitarismo liberal* genuino. Sin embargo esta propuesta no evita los cuestionamientos porque, al negar cualquier principio deontológico, los límites de los medios quedan sin especificar; es posible la falta de equidad, por caso beneficiar a un joven si su padre puede contribuir eficazmente a la propia promoción profesional, o justificar la tortura o la explotación de una minoría para permitir el beneficio de una mayoría que comprende su propia realización personal, como sucede con decisiones de jóvenes ejecutivos que disponen quitar beneficios a los empleados de planta o extenderles el horario de trabajo.

Ambas corrientes presentan dificultades. Las teorías 'utilitaristas de acto' se acercan bastante al egoísmo porque piensan demasiado en la felicidad personal e ignoran la noción de deber. En cambio el 'utilitarismo de reglas' combina ambos y se lo puede llamar *deontologismo utilitarista* o *utilitarismo deontologista*, pero no evita los dilemas concretos.

Para ilustrar en forma general lo expuesto acerca de las distintas teorías utilitaristas mostraré como ejemplo un hecho que le ocurrió una docente de una

¹²⁴ Farrel, M. D., *Métodos de la ética*, Buenos Aires, Abeledo Perrot.

materia de 1º año en una facultad privada, de matrícula muy alta y con una población de nivel económico también muy alto.

Uno de los alumnos, llamémosle Pérez, aunque de maneras educadas, tenía mala conducta. Además de no estudiar ni hacer los trabajos prácticos, conversaba, hacia bromas con las que interrumpía constantemente la clase e impedía la atención de los otros alumnos. Antes del 1º parcial, la llamó el jefe de departamento para comunicarle que el padre de Pérez había solicitado un informe sobre su hijo. Cuando llevó la nota, en la que señalaba la conducta del alumno y los problemas que generaba, el jefe del departamento le comunicó que era el hijo de un conocido gremialista, de larga y no muy clara trayectoria, y que, si bien el padre parecía preocupado y dispuesto a colaborar, podía sentirse mal con el informe y provocar inconvenientes, tanto en su persona como con la universidad, a la que le interesaba contar con la presencia de dicho alumno. Le recordó también que se conocían casos de gente que terminó tirada en una zanja por diferencias con este señor. Debía tenerlo en cuenta así como las posibles influencias y consecuencia negativas para el normal desarrollo de la universidad.

Desde el utilitarismo podía considerar diversas opciones:

1. Si respetaba el principio de decir la verdad y se atenía a las consecuencias personales y a las dificultades con la Universidad considerando que mentir sobre la eficiencia de un alumno, ocasionaría consecuencias perjudiciales a largo plazo, respondía al utilitarismo de reglas.

2. Si subsanaba los ejercicios del parcial, del que nadie tenía conocimiento y el alumno pensaría que por azar había respondido bien, y le ponía una nota que le permitiera dar examen y de esta manera evitaba los problemas y beneficiaba al alumno, a su padre, a la facultad y a si misma, respondería al utilitarismo de actos o extremo

3. Si mentía estarían libres de represalias pero, si con todos los alumnos se aplicara una situación de privilegio, los profesionales resultantes carecerían de formación creando problemas sociales y económicos. Según considerase como más importante a las consecuencias inmediatas o mediatas, correspondería al utilitarismo de actos o de reglas.

4. Si aceptaba la conducta lúdica de Pérez, tal vez dificultaría la atención de alguno de los alumnos, pero de hecho podría obtener beneficios en su plan de vida laboral. Desde la perspectiva del utilitarismo liberal se justificaría priorizar las razones relativas a su autonomía, porque no destruiría las razones neutrales de utilidad general.

BIBLIOGRAFÍA:

- Brandt, R. *Teorías éticas*, Madrid, Alianza, 1982.
Dinwiddy, J., *Bentham*, Madrid, Alianza, 1980
Farrel, M.D., *Métodos de la ética*, Buenos Aires, Abeledo Perrot
Guizán, Esperanza, *Utilitarismo*, artículo de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*
Mill, J.E., *Sobre la Libertad y El Utilitarismo*, Madrid, Aguilar, 1980.
Moore, G. *Principia Ethica*, Mexico, Unam, 1983.
Smart, J.J.C., *Utilitarismo extremo y restringido*, cap.XII de *Teorías sobre la ética*, (co.) Philippa Tood.

Prefacio Kant

Así pues, no siendo difícil, con una metafísica sistemática, compuesta según la pauta señalada por la crítica de la razón pura, dejar un legado a la posteridad, no es éste un presente poco estimable. Basta comparar lo que es la cultura de la razón mediante la marcha segura de una ciencia, con el tanteo sin fundamento y el vagabundeo superficial de la misma sin crítica; o advertir también cuanto mejor empleará aquí su tiempo una juventud deseosa de saber, que en el dogmatismo corriente, que inspira tan tempranos y poderosos alientos, ya para sutilizar cómodamente sobre cosas de que no entiende nada y en las que no puede, como no puede nadie en el mundo, conocer nada, ya para acabar inventando nuevos pensamientos y opiniones, sin cuidarse de aprender las ciencias exactas. Pero sobre todo se reconocerá el valor de la crítica, si se tiene en cuenta la inapreciable ventaja de poner un término, para todo el porvenir, a los ataques contra la moralidad y la religión, de un modo socrático, es decir por medio de la prueba clara de la ignorancia de los adversarios. Pues alguna metafísica ha habido siempre en el mundo y habrá de haber en adelante; pero con ella también surgirá una dialéctica de la razón pura, pues es natural a ésta. Es pues el primer y más importante asunto de la filosofía, quitarle todo influjo desventajoso, de una vez para siempre, cegando la fuente de los errores.

Tras esta variación importante en el campo de las ciencias y la pérdida que de sus posesiones, hasta aquí imaginadas, tiene que soportar la razón especulativa, todo lo que toca al interés universal humano y a la utilidad que el mundo ha sacado hasta hoy de las enseñanzas de la razón pura, sigue en el mismo provechoso estado en que estuvo siempre. La pérdida alcanza sólo al *monopolio de las escuelas*, pero de ningún modo al interés de los hombres. Yo pregunto al dogmático más inflexible si la prueba de la duración de nuestra alma después de la muerte, por la simplicidad de la sustancia; si la de la libertad de la voluntad contra el mecanismo universal, por las sutiles, bien que impotentes distinciones entre necesidad práctica subjetiva y objetiva; si la de la existencia de Dios por el concepto de un ente realísimo (de la contingencia

de lo variable y de la necesidad de un primer motor) han llegado jamás al público, después de salir de las escuelas y han tenido la menor influencia en la convicción de las gentes. Y si esto no ha ocurrido, ni puede tampoco esperarse nunca, por lo inadecuado que es el entendimiento ordinario del hombre para tan sutil especulación; sí, en cambio, en lo que se refiere al alma, la disposición que todo hombre nota en su naturaleza, de no poder nunca satisfacerse con lo temporal (como insuficiente para las disposiciones de todo su destino) ha tenido por sí sola que dar nacimiento a la esperanza de una *vida futura*; si en lo que se refiere a la *libertad*, la mera presentación clara de los deberes, en oposición a las pretensiones todas de las inclinaciones, ha tenido por sí sola que producir la conciencia de la libertad; si, finalmente en lo que a Dios se refiere, la magnífica ordenación, la belleza y providencia que brillan por toda la naturaleza ha tenido, por sí sola, que producir la fe en un sabio y grande *creador del mundo*, convicción que se extiende en el público en cuanto descansa en fundamentos racionales; entonces estas posesiones no sólo siguen sin ser estorbadas, sino que ganan más bien autoridad, porque las escuelas aprenden, desde ahora, a no preciarse de tener, en un punto que toca al interés universal humano, un conocimiento más elevado y amplio que el que la gran masa (para nosotros dignísima de respeto) puede alcanzar tan fácilmente, y a limitarse por tanto a cultivar tan sólo esas pruebas universalmente comprensibles y suficientes en el sentido moral. La variación se refiere pues solamente a las arrogantes pretensiones de las escuelas, que desean en esto (como hacen con razón en otras muchas cosas) se las tenga por únicas concededoras y guardadoras de semejantes verdades, de las cuales sólo comunican al público el uso, y guardan para sí la clave (*quodmecum nescit, solus vult scire videri*). Sin embargo se ha tenido en cuenta aquí una equitativa pretensión del filósofo especulativo. Éste sigue siempre siendo el exclusivo depositario de una ciencia, útil al público que la ignora, a saber, la crítica de la razón, que no puede nunca hacerse popular. Pero tampoco necesita serlo; porque, así como el pueblo no puede dar entrada en su cabeza como verdades útiles, a los bien tejidos argumentos, de igual modo nunca llegan a su sentido las objeciones contra ellos, no menos sutiles. En cambio, como la escuela y asimismo todo hombre que se eleve a la especulación, cae inevitablemente en argumentos y réplicas, está aquella crítica obligada a prevenir de una vez para siempre, por medio de una investigación fundamentada de los derechos de la razón especulativa, el escándalo que tarde o temprano ha de sentir el pueblo, por las discusiones en que los metafísicos (y, como tales, también al fin los sacerdotes) sin crítica se complican irremediabilmente y que falsean después sus mismas doctrinas. Sólo por medio de esta crítica pueden cortarse de raíz el *materialismo*, el *fatalismo*, el *ateísmo*, el descreimiento de los librepensadores, el *misticismo* y la *superstición*, que

pueden ser universalmente dañinos, finalmente también el *idealismo* y el *escepticismo*, que son peligros más para las escuelas y que no pueden fácilmente llegar al público. Si los gobiernos encuentran oportuno el ocuparse de los negocios de los sabios, lo más conforme a su solícita presidencia sería, para las ciencias como para los hombres, favorecer la libertad de una crítica semejante, única que puede dar a las construcciones de la razón un suelo firme, que sostener el ridículo despotismo de las escuelas, que levantan una gran gritería sobre los peligros públicos, cuando se rasga su tejido, que el público sin embargo, jamás ha conocido y cuya pérdida por lo tanto no puede nunca sentir.