

2019

Instituto “Nuestra Señora de Fátima”

# FILOSOFÍA

**6º año – Orientación: Ciencias Sociales**

**Apellido y nombre: .....**





La Filosofía es una disciplina eminentemente formativa que pocos elegirán para dedicarse a ella como carrera, pero que es indispensable para la formación del espíritu crítico. Pero, aún, más allá de eso, la Filosofía es un camino, una búsqueda para encontrar algo: respuestas, verdades, soluciones, o simplemente, nuevos interrogantes... ¿para qué? Para ser más felices, más veraces, más congruentes, o para dar sentido a lo que vemos o sentimos o creemos... En definitiva para dar razones de nuestra existencia.

Por eso te invito...

a Vos...

a que revises la cajita de tu existencia...

a que recuperes el comodín que llevas adentro...

empezarás a hacer filosofía...

y te convertirás en el autor de tu propio personaje...

UNA INVITACIÓN...

UN DESAFÍO...

UNA POSIBILIDAD...

¿Empezamos?

# ÍNDICE

Presentación	5
Contrato pedagógico	8

## **Módulo 1: ¿Qué es la filosofía?**

La filosofía: la pregunta por sí misma	11
Problemas y disciplinas filosóficas	14
¿Quién es el filósofo?	17
La relación de la filosofía con el conjunto de los saberes	20
¿Por qué filosofar hoy? La importancia del pensamiento crítico en la actualidad	26
Lecturas	30

## **Módulo 2: Ética y política**

Ética y moral	43
¿Cómo debemos actuar?	45
Ética y política	62
¿Qué es la política?	63
Aristóteles: "El hombre es un animal político"	63
Consensos y conflictos al fin de la Modernidad	65
Globalización y filosofía política	66
Lecturas	68

## **Módulo 3: Debates filosóficos**

### **El conocimiento**

El problema gnoseológico	80
El conocimiento como creencia verdadera y justificada	80
El conocimiento y su fundamentación	83
El conocimiento como copia y el sujeto moderno	84
¿Quién dijo que la ciencia busca la verdad?	91
Lecturas	94

### **El arte**

Arte, teoría del arte y estética: un complejo entramado	104
La estética como rama de la filosofía	105
Función social del arte	105
¿El fin de la belleza?	106
Arte y política	108

La responsabilidad social del arte	109
<b>La historia</b>	
Las dos "filosofías de la historia"	110
Historia y progreso en Kant, Hegel y Marx	111
La crítica al modelo moderno en Nietzsche y Foucault	112
<b>Anexo</b>	
Ensayo filosófico	117
Defensa oral del ensayo	121
Citas bibliográficas	122
Notas	124
<b>Bibliografía general</b>	125



# PRESENTACIÓN

El carácter profundamente controversial de la Filosofía se ve corroborado por la histórica dificultad para alcanzar consenso en la comunidad filosófica sobre una definición o concepto de Filosofía. La pregunta *¿qué es la Filosofía?* renace una y otra vez, ante cada intento de respuesta definitiva. Así pues, la discusión generada sobre qué es la Filosofía, señala algo sobre su naturaleza: su carácter cuestionador y cuestionable, controversial e inasible. Cada intento por responder a este cuestionamiento no cierra la pregunta, sino que la enriquece y potencia tan pronto como se hace de esos intentos un ejercicio problematizador. Por ello, a pesar de la imposibilidad de ser respondida, este interrogante no ha sido abandonado y cada filosofía implica un nuevo intento por repreguntarla y responderla.

Todas las preguntas de la Filosofía, desde las más clásicas hasta las más específicas, tienen también ese mismo carácter que en la pregunta por la naturaleza de la Filosofía se presenta de manera más compleja y radical. De este modo, la imposibilidad de responder de manera unívoca a los interrogantes filosóficos, lejos de ser un problema para la práctica de la Filosofía, puede ser una fuente muy productiva de posibilidades al pensamiento, siempre que se haga de cada ocasión un ejercicio filosófico. En este sentido, el carácter cuestionador, polémico y problemático de la Filosofía, señala un camino que está más ligado al cuestionamiento que a la certeza, al debate que a la aceptación, a la controversia que a la unanimidad. Un camino que señala una invitación a pensar.

Concebir la Filosofía en tanto ejercicio del pensamiento a partir de problemas que interpelan sentidos mediante preguntas, exige un tratamiento integral de todos los problemas estructurales de la disciplina en el marco de su historia, lo que implica abordarlos desde el conjunto de pensadores, sistemas y conceptos que a través del tiempo fueron configurando la reflexión filosófica.

La enseñanza de la Filosofía queda, entonces, asociada a la pregunta y al ejercicio de pensamiento que provoca su respuesta. De esta manera, tanto el docente como los estudiantes, quedan involucrados en una práctica reflexiva y crítica en donde la Filosofía se constituye en un espacio de indagación a partir de la obra de los filósofos con quienes se entabla diálogo desde las preguntas que suscita la actualidad, con el propósito de apropiarse significativamente de los contenidos, al mismo tiempo que, se desarrollan competencias para participar de manera consciente, crítica y transformadora en la sociedad.

Como los diálogos socráticos, la Filosofía es un proceso que empieza por generar una pregunta y se desarrolla en un intento por responderla, que supone repreguntarla, reelaborarla y generar nuevas preguntas. La Filosofía no sólo pone en cuestión respuestas, cuestiona también preguntas. El preguntar, que al igual que el modo socrático, lejos de controlar lo que se sabe, busca exponer lo que se ignora, consiste en un preguntar situado, en establecer un diálogo con la tradición, con ese conjunto vasto de ideas que constituye la historia de la Filosofía. Las fuentes filosóficas son consideradas, precisamente, como las diversas respuestas que a través del tiempo y con las categorías y los conceptos disponibles han sido formuladas ante los distintos problemas. Los textos originales constituyen, entonces, un lugar privilegiado de acceso y conocimiento de los diversos modos del preguntar y el responder que evidencian,

a la vez, la pluralidad filosófica de sus autores, así como las continuidades y las rupturas con la tradición filosófica.

Esta concepción de la enseñanza de la Filosofía supone que no solo se trate los aspectos vinculados con los saberes filosóficos y las corrientes filosóficas, sino que también los estudiantes aprendan quehaceres propios de la argumentación filosófica; lo cual implica la necesidad de planificar situaciones en las que se conjuguen los tres ámbitos: los saberes filosóficos sustantivos y su proyección en la comprensión de distintos problemas del mundo contemporáneo, las herramientas argumentativas y su aplicación en el debate e intercambio de ideas en torno de un problema filosófico significativo, y el de las actitudes y su contribución a la conformación de espacios de reflexión mediatizados por el diálogo argumentativo.

Es objetivo de este cuadernillo, acercarles la bibliografía necesaria para trabajar durante este ciclo lectivo. No es un material terminado, sino en constante elaboración con la posibilidad de incorporar nuevos textos u otras lecturas que, si bien no pertenecen al propio campo disciplinar, (como textos de divulgación, noticias periodísticas, gráficos, imágenes, películas, documentales), favorecen la problematización.

Espero que este cuadernillo sea de gran utilidad, y que el material que aquí se les presenta se convierta en una referencia concreta para sistematizar e integrar los contenidos y las actividades que, en función de ellos, deban realizar.

Los contenidos se presentan agrupados en cinco módulos, encabezados por la enunciación de un problema, para subrayar el carácter problematizador de la Filosofía. Los criterios de selección de los mismos están vinculados con el propio desarrollo de la disciplina y la significatividad que tienen para el estudiante.

En el primer módulo, de carácter introductorio, se procura ofrecer una caracterización general de la Filosofía como práctica teórica problematizadora y crítica, que interpela la realidad a partir de la formulación de preguntas, la búsqueda de razones y la confrontación de argumentos. Asimismo, se abordan las relaciones de la Filosofía con la ciencia y la ideología, con el propósito de mostrar sus diferencias y sus puntos de contacto. De la misma forma, se presenta la vinculación entre Filosofía e historia de la Filosofía y entre el filosofar y los problemas filosóficos, y la relevancia de la pregunta en el contexto de la Filosofía.

El segundo módulo presenta la necesidad tanto de la formulación de criterios para el tratamiento de temas controvertidos como de las herramientas de la crítica para legitimar las normas morales y las acciones políticas. En la medida en que ambas se refieren a las acciones humanas, la ética y la política se encuentran estrechamente vinculadas la una a la otra. En esa misma medida, la vida cotidiana nos enfrenta a múltiples situaciones en las que, de un modo u otro, formulamos juicios éticos y nos hallamos comprometidos en decisiones políticas. La ética y la política son inescindibles de nuestras vidas porque vivimos con otros, tenemos ciertas ideas sobre lo que está bien o mal, lo que debería hacerse, lo que es mejor para cada uno de nosotros y para todos. Se espera que la ética de Aristóteles y la ética de Kant

puedan ser interpretadas en clave contemporánea para evaluar sus alcances y limitaciones, permitiendo tomar como objeto de estudio los problemas que plantea la integración de los individuos en la dimensión colectiva, de los valores a los que adhieren y de las normas que regulan sus vidas. Asimismo, se presentará el tema de cómo pensar un fundamento ético universal para los Derechos Humanos. Finalmente, se plantea el tratamiento de temáticas vinculadas a la ética aplicada, desde el abordaje de algunas de las concepciones éticas trabajadas.

En este tercer módulo se plantea abordar algunas confrontaciones que se han dado en la tradición filosófica respecto a tres cuestiones: el conocimiento, el arte y la historia, en sus respectivas disciplinas. En primer lugar, se propondrá pensar el problema del conocimiento a partir de la concepción que entiende al conocimiento como copia, en la concepción de los modernos y la teoría crítica; así como también se pondrá en debate un problema contemporáneo respecto de las consecuencias del desarrollo de la ciencia y la tecnología y los conflictos de intereses que las circundan. Por otro lado, tras la reconstrucción de las distintas perspectivas filosóficas y artísticas que definieron el arte como mimesis, como expresión, como producción de belleza o como ruptura, se reflexionará acerca de las condiciones de posibilidad del arte en las sociedades contemporáneas, bajo la hipótesis de que el arte, en la medida en que no sea exclusivamente identificado con la experiencia estética, puede conservar su potencialidad crítica en contextos donde el reinado de la mercancía hace creer que lo único que “vale” es aquello que es considerado “útil”. El tercer problema a debatir interpela distintas cuestiones referidas al concepto de la historia, en especial la referida al sujeto de la historia para la modernidad. Es frecuente en este ámbito de indagación, el tratamiento del problema de la temporalidad, la historicidad o el sentido de la historia. Se presentará la crítica de Nietzsche y el problema de la historia para los contemporáneos, junto con la pregunta por los usos de la memoria y sus implicancias éticas.

Por último se incluye un anexo que procura guiar a los estudiantes en la realización de ensayos filosóficos y presentación de trabajos.



# CONTRATO PEDAGÓGICO COMPROMISO DE CONVIVENCIA

- ❖ **Curso:** 6º año (ciclo lectivo 2019)
- ❖ **Profesora:** Patricia E. Pradas

*En el presente contrato, cada una de las partes involucradas en el proceso de enseñanza-aprendizaje, asumimos los siguientes compromisos para el presente ciclo lectivo:*

## COMPROMISOS DEL DOCENTE:

- Respetar a los estudiantes.
- Dirigirse con respeto y en forma acorde (verbal y gestualmente) a los estudiantes.
- Desempeñar las funciones que le corresponden con dedicación y compromiso.
- Establecer y acordar con los estudiantes los contenidos a desarrollar y los criterios de evaluación con 15 días de anticipación.
- Explicar los contenidos de la forma más clara posible, considerando dificultades y particularidades diversas de los estudiantes.
- Devolver trabajos prácticos y evaluaciones con las observaciones correspondientes y en un plazo no mayor de 15 días.
- Escuchar las inquietudes y atender a las iniciativas de los alumnos.
- Promover un clima ordenado en el aula, donde se privilegien el uso de un vocabulario apropiado, los buenos modales, el respeto y la tolerancia hacia el otro y hacia sus opiniones.
- Comunicar a la familia situaciones de riesgo pedagógico.

## COMPROMISOS DEL ESTUDIANTE:

- Dirigirse con respeto y en forma acorde (verbal y gestualmente) a compañeros y docente.
- Respetar horarios de entrada y salida. El ingreso al aula después de los recreos debe ser inmediato, caso contrario se computará la inasistencia al módulo que corresponda.
- Evitar el pedido para salir del aula, a los efectos de garantizar la seguridad de todos los alumnos a cargo de la docente.
- El ingreso al aula después de los recreos debe ser inmediato, caso contrario se computará como ausente al módulo de la materia correspondiente.
- Usar el diálogo como forma de resolución de conflictos.
- Prestar atención ante la explicación de la profesora.
- Participar de las clases en forma ordenada, correcta y activa.
- Entregar los trabajos prácticos y las actividades asignadas por la docente en tiempo y forma. Los trabajos prácticos y las actividades que se entreguen en el tiempo establecido entre las partes serán corregidos con una escala valorativa del 1 al 10. Aquellos que así no lo hicieran, pero lo entregaran en un plazo no mayor a 7 días se corregirán con una escala valorativa del 1 al 7. Fuera de este término, el trabajo práctico o la actividad será leída por la docente, devuelta con las sugerencias que sean necesarias, pero no estará aprobado, siendo uno (1) su calificación.
- Concurrir a las evaluaciones. Si la inasistencia es debidamente justificada en la clase siguiente mediante certificado médico, en caso de enfermedad, o comunicación presencial o escrita de los padres, si mediare otra razón, el estudiante será evaluado ese mismo día, sin excepción. Si no justifica la ausencia se reprogramará (fecha, contenidos y modalidad). Salvo excepciones de fuerza mayor que se dialogarán en el momento, si vuelve a ausentarse la nota del escrito será un uno (1).
- Utilizar los recursos escolares asumiendo la obligación de cuidarlos.
- Traer todos los elementos que requiere el trabajo diario.
- Pedir el material realizado en las clases, en caso de ausencia.
- No utilizar aparatos electrónicos, teléfonos celulares, y/o similares, excepto que sea una herramienta pedagógica.
- Mantener un clima ordenado, donde se privilegien el uso de un vocabulario apropiado, los buenos modales, el respeto y la tolerancia hacia el otro y hacia sus opiniones.
- Notificar a la familia las calificaciones obtenidas.

**COMPROMISO DE LA FAMILIA:**

- Colaborar y acompañar a su hijo durante su trayectoria escolar.
- Firmar notas de evaluaciones o prácticos para que el docente constate el conocimiento de los mismos.
- Monitorear el desempeño del estudiante y acercarse a la institución cuando sea necesario.
- Tener conocimiento de los AIC.
- Conducir a los jóvenes en la formación de valores.


**EVALUACIONES:**

*Para la aprobación de cada trimestre se tendrán en cuenta las siguientes cuestiones:*

- participación y resolución de actividades en clase;
- evaluaciones escritas individuales;
- exposiciones orales individuales y grupales;
- participación activa en clase;
- trabajos prácticos domiciliarios individuales y grupales;
- uso adecuado de vocabulario específico;
- pertinencia de los aportes dentro de los marcos teóricos utilizados, efectuando –en tiempo y forma– la lectura de la bibliografía y las actividades indicadas para cada módulo;
- actitud de superación y mejora continua.

**Criterios que componen la nota de desempeño global:**

*Ante la necesidad de aclarar qué elementos serán integrados en esta nota, desde el Departamento de Humanidades se definen las siguientes cuestiones:*

- El trabajo en clase, la participación y aportes del alumno serán el eje central de la calificación.
- La forma y puntualidad en la entrega de trabajos prácticos solicitados será fundamental al evaluar al estudiante, ya que estas características son muestra de la predisposición y responsabilidad frente a la materia.
- Desarrollo de la fundamentación oral y escrita: es necesario que los estudiantes logren desarrollar la habilidad oral y escrita para volcar sus ideas y fundamentaciones. Ligado a esto irá el requisito indispensable de que incorporen vocabulario específico de la materia y la posibilidad de interrelacionar contenidos de distintas áreas, lo cual favorecerá la contextualización de los temas abordados en referencia por ejemplo a su autor.
- Honestidad intelectual: en mérito a la honestidad académica será sancionado cualquier tipo de fraude tanto en las evaluaciones como en los trabajos prácticos que se asignen. Se considerará fraude la utilización de “machetes” físicos o digitales, dictado o facilitación de respuestas, copia textual de recursos informáticos o Internet. Se propone, a fin de fortalecer esta falencia, que los docentes recuerden la forma apropiada de realizar citas de textos o autores.
- Conducta: La relación respetuosa del alumno con sus pares y con la docente formará parte de la evaluación, así como el buen trato y uso adecuado del léxico. No se tolerará desde ningún punto de vista la violencia verbal ni física. Si el clima de trabajo no se ajustara a las normas de convivencia, el alumno será sancionado de conformidad con lo establecido en el AIC vigente. El estudiante deberá actuar con respetuosidad, en la misma medida en que aspire a ser tratado con justicia y respeto. Para una grata convivencia en el aula, se tendrán bien presentes las normas básicas de convivencia de la institución. De igual manera se comportará el estudiante cuando, en cumplimiento de proyectos que emanen de la asignatura, trate con personas y/o lugares ajena/os a la institución.

**Aclaración IMPORTANTE:** La nota de cada trimestre será el promedio de cada prueba escrita y el promedio de los orales y trabajos prácticos realizados en el trimestre. Además habrá una nota de desempeño global. Cualquier intento de copiarse se considerará falta grave, el docente podrá quitar la hoja y poner como nota de escrito uno (1).

Presentación oral: a lo largo del año se trabajará en grupo para presentar distintos temas en forma oral. Se tendrá en cuenta la creatividad de grupo, la investigación realizada, el uso de lenguaje específico, la dicción, la voz clara y la postura corporal tendiendo a un correcto posicionamiento frente al auditorio.

FIRMA DEL DOCENTE

FIRMA DEL ESTUDIANTE

FIRMA DEL PADRE/MADRE/TUTOR



# MÓDULO

# 1

## ¿Qué es la filosofía?

### ¿EN QUE SENTIDO LA FILOSOFÍA PUEDE SER CONSIDERADA UN PENSAMIENTO PROBLEMATIZADOR?

#### La filosofía: la pregunta sobre sí misma.

Uno de los problemas clásicos de la filosofía es la pregunta "**¿qué es la filosofía?**". En efecto, la filosofía siempre se pregunta por sí misma, aún sabiendo que tal pregunta no puede ser respondida de una vez y para siempre.

Esta pregunta señala el carácter controversial de la filosofía que no ha logrado consenso para definirla. Como señala Alejandro Cerletti, la pregunta "**¿qué es la filosofía?**" renace una y otra vez, ante cada ensayo de respuesta definitiva. *"Porque cada intento de responder qué es la filosofía no cierra la pregunta sino que la enriquece y potencia tan pronto como hacemos de esos intentos un ejercicio problematizador que no se incomoda por su permanencia."* (Cerletti y Kohan)

La persistencia de la pregunta se convierte en un ejercicio filosófico, en tanto se abre al cuestionamiento y la indagación que está en el corazón de la filosofía. En tal sentido, la imposibilidad de poder establecer una definición unívoca y una respuesta definitiva, en lugar de ser un obstáculo, se convierte en una oportunidad para comprender su carácter cuestionador,

problematizador, controversial y polémico, pues "... con la pregunta por su naturaleza, la filosofía hace emerger la interrogación y problematización propias de su tarea, una y otra vez, ante cada respuesta que intenta definirla." (Cerletti y Kohan) desplegando un camino más ligado al cuestionamiento que a la certeza, al debate que a la unanimidad, una invitación a pensar.



"La filosofía (así, en singular) no existe. Esta palabra no significa más que amor al saber. Expresa una actitud, un anhelo, un estado de ánimo: el deseo de llevar nuestro conocimiento hasta sus últimos límites. No es, pues, un saber concreto y transmisible sino una actitud espiritual: en ocasiones esta se puede sugerir y aun encaminar, cuando preexiste una disposición espontánea. Se adquiere así el hábito de dar al pensamiento una dirección determinada, a vincular el caso particular a conceptos generales, a ver en el hecho más común un problema, a empeñar el esfuerzo de la mente en una contienda con lo desconocido, a superar la limitación individual. (...) Si se hace de la filosofía un cuerpo de enseñanzas sistematizadas, se descubre un conjunto de teorías elaboradas al margen del proceso histórico de la humanidad. (...) Cada generación continúa la obra de sus predecesores pero también la altera y la transmuta; conserva el viejo término tradicional pero modifica su sentido y su concepto. (...) Desde luego no existe la filosofía; existen numerosas escuelas y posiciones filosóficas. Son productos del proceso histórico y solamente en su proyección histórica se aplican y se coordinan."

ALEJANDRO KORN (1860-1936)

Korn, A. Sistema Filosófico, Buenos Aires: Nova, 1959, p. 17-9

## Urgencia y presencia de la filosofía

**Fernando Savater "Cultura", La Nación, Buenos Aires, 29 de octubre de 1995.**

Desde hace varios meses con motivo de amenazadoras reformas en los planes de estudio de bachillerato, se habla en España de filosofía. Es un poco triste que la filosofía sólo logre ser noticia como asignatura, pero buena será esta ocasión para plantearnos unas cuantas cosas acerca de esta vieja destreza intelectual. La cuestión de cómo ha de enseñarse la filosofía no creo que pueda separarse de algo previo: qué es para nosotros la filosofía y por qué consideramos que debe figurar de algún modo en los planes de estudio de todos los adolescentes, tanto los que van a estudiar letras como los que se preparan para abordar carreras científicas. Porque es evidente que hay por lo menos dos modos de acercarnos a una disciplina que tiene una larga tradición y que también se

sigue practicando en nuestro días. Tomemos, por ejemplo, el caso del arte. Si queremos que se inicie a los bachilleres en este tema, podemos incluir una asignatura de historia del arte entre sus asignaturas, en la que se estudien los grandes maestros del pasado, sus obras más notables y la sucesión de los estilos hasta el presente. Pero también podríamos optar por darles una formación elemental aunque sustantiva en alguna de las artes (pintura, música, cine...) que les permitiera comenzar a desarrollar su talento artístico. Por lo general se prefiere la primera de estas soluciones, dejando el segundo tipo de formación como algo optativo y complementario, entendiendo que toda persona culta debe conocer la tradición artística, pero no todo el mundo ha nacido para pintor o para músico. Pues bien, en el terreno filosófico también se nos presentan estas dos opciones. Con la importante diferencia que uno puede comprender la historia de la pintura o de la arquitectura sin practicarlas, pero no se puede entender el sentido de la tradición filosófica sin practicar al mismo tiempo un poco la tarea de filosofar. Y otra diferencia: como el tema de la filosofía es el arte de pensar y es el pensamiento racional lo que los humanos tenemos en común, nadie puede declararse radicalmente exento de vocación filosófica. Las artes plásticas son manifestaciones insoslayables de la creatividad humana, pero cabe disfrutarlas como simple espectador. La filosofía se refiere a la actividad central de los humanos en cuanto tales y por tanto ninguna educación puede soslayarla, ni siquiera enseñarla como una tarea emprendida por otros y que puede ser admirada sin participación activa del educando. La historia de la filosofía es ya filosofía, actividad filosófica, o resulta incomprensible; pero la filosofía no puede provenir de la mera historia sino que tiene que convertirse en biografía de quien se acerca a ella so pena de reducirse a pedantería ociosa y artificiosa, es decir, repertorio de venerables tecnicismos. Es por cierto tal pedantería la culpable en buena medida del relegamiento actual de la asignatura filosófica en los planes de estudio... Intentemos ahora con toda ingenuidad esbozar las urgencias biográficas que hacen imprescindible la presencia histórica de la filosofía en la enseñanza. Hace tiempo, en el coloquio tras la charla que acababa de pronunciar una muy inteligente antropóloga argentina amiga mía, un oyente juvenil exclamó estrepitosamente: "¡Pero no me negará usted que esta vida es un asco!" Y ni amiga repuso sin inmutarse: "¿Comparada con qué?" Esa pregunta, utilizada como respuesta, me parece un estupendo ejemplo de manifestación filosófica. Para empezar, tiene un benéfico efecto curativo: sirve para librarnos de un tópico fantasmal, de un falso dogma acongojante, de un brindis a la sombra depresivo y quizá mañana represivo. Pero, además plantea una inquietud muy legítima, un problema que no parece tener ninguna utilidad inmediata, pero que, sin embargo, está lleno de sentido, un interrogante que no se resuelve con una simple contestación sino que nos remite a muchas otras cuestiones: ¿podemos juzgar si la vida vale o no la pena? ¿Tiene la vida tuya y mía un valor determinado o todos los valores los determina la vida? ¿Hay formas de vivir mejores y peores? ¿Por qué? ¿Nos preocupa lo que la vida es, lo que podría ser o lo que debería ser? ¿Qué podría ser la vida y aún no es o ya no es? ¿Qué significa decir que la vida no es



lo que debería ser? Etcétera, etcétera... Al conjunto de preguntas como éstas o, aún mejor, al afán de preguntar cosas así es a lo que llamamos filosofía. Son preguntas enormes, radicales, absolutas, como las que plantean los niños antes de que los domestiquen en el colegio o las de los borrachos a las cuatro de la madrugada. Son preguntas imposibles, como las que se hace uno en el entierro de un ser querido o las que susurran los enamorados, mirándose a los ojos: "¿me quieres?" Las grandes preguntas de la vida y de la muerte, los interrogantes de la violencia y el amor. A lo largo de los siglos los filósofos han vuelto a plantearlas una y otra vez, ofreciendo cada uno sus respuestas peculiares y contradiciéndose unos a otros. Ante el desbarajuste de tanta diversidad, algunos pueden pensar que la filosofía es un galimatías del que no hay forma de sacar nada en limpio.



## Problemas y disciplinas filosóficas

Ya dijimos que la filosofía es una actividad problematizadora, porque se formula preguntas y considera que estas son más fundamentales que las parciales respuestas que los filósofos les den a lo largo de la historia. Ahora llegó el momento de pensar un poco más detalladamente si cualquier pregunta es una pregunta filosófica, o si hay ciertos requisitos que tal cuestión deba cumplir. Si al levantarme a la mañana me pregunto si debo ponerme un abrigo o es mejor que me vista de manera liviana, o si es mejor que coma una fruta o una porción de torta, sin duda estoy cuestionándome sobre mi acción. Sin embargo, estas preguntas, por sí mismas, no constituyen ningún problema filosófico, ya que se refieren a cuestiones particulares y concretas que solo me atañen a mí, en este particular instante. Y además porque, en general, no tienen ninguna relevancia para el saber. Una pregunta filosófica no debe solo inquirir, sino inquirir **de manera universal** sobre cuestiones que competen –o pueden involucrar– a todos los seres humanos. De hecho, cuanto más universal sea la formulación de la pregunta, tanto mejor nos permitirá pensar filosóficamente un problema. Estas preguntas, que en el fondo no son nuevas en cada época, sino que se han retomado y siguen retomándose desde la Antigüedad, y a partir de perspectivas diferentes, pueden clasificarse y ordenarse y, a lo largo del tiempo, han configurado diferentes **ramas** o sub-áreas de la filosofía. Evidentemente,

no es lo mismo preguntarse *¿es posible llegar a conocer la verdad?* *¿qué es el conocimiento objetivo?* o *¿percibimos los objetos tal como ellos son?*, que formularse la pregunta *¿qué es un hombre?* *¿a partir de qué momento podemos considerar que hay vida en una gestación?*, o *¿qué lugar ocupa la muerte en la existencia humana?* Y si vemos claramente que las seis preguntas formuladas no se refieren a lo mismo, sino que pueden diferenciarse dos áreas diferentes de la realidad, es porque estamos empezando a ver que las primeras tres se refieren al conocimiento, mientras que las últimas aluden a nuestra concepción sobre el ser humano. Veamos cómo ha organizado sus preguntas la filosofía.

**Gnoseología:** este término proviene del griego: *gnoseo*, que significa “conocimiento”, y *logía*, que proviene de *lógos* y que significa “discurso” o “argumento”. Se trata, entonces, de la rama que hace preguntas acerca de cosas relativas a nuestro conocimiento: *¿es posible el conocimiento?* *¿cuál es el límite del conocimiento humano?* *¿de dónde obtenemos nuestro saber (de los sentidos, del pensar)?*

**Estética:** el término proviene del término griego *aísthesis*, que hace referencia a lo que se percibe con los cinco sentidos. Con el tiempo, lo “estético” fue adquiriendo un significado más abstracto, y comenzó a designar lo relativo a la naturaleza de lo bello, ya que a través de nuestras percepciones sensibles se generan afirmaciones sobre la belleza, en las cuales ponemos en juego nuestros valores. Trata de dar cuenta de preguntas como *¿qué es la belleza?* *¿cómo determinamos los valores estéticos?* o *¿cuándo decimos que un objeto es una obra de arte?*

**Ética:** el término proviene del griego *éthos*, que significa “costumbre” o “hábito”, porque esta rama de la filosofía reflexiona sobre la conducta humana. Es una de las sub-áreas que ha preocupado y que preocupa más a los filósofos de todos los tiempos: *¿cómo se debe obrar?* Esta pregunta implica siempre la consideración del **otro**, de otro ser humano, de otro individuo, semejante, y afectado por nuestras acciones (o la ausencia de tales acciones). Preguntas tales como *¿qué es el bien?* *¿qué son los valores?* *¿qué es una norma moral?*, son preguntas que atañen a la ética. Suele decirse que la ética reflexiona sobre la moral, es decir sobre el conjunto de normas y valores que rigen en la sociedad en la que vivimos. Una cosa es no robar o no mentir, y otra diferente es reflexionar sobre **por qué** no mentir o no robar, es decir, sobre la naturaleza de los principios que ponemos en juego en cada una de las normas morales que, conscientemente o no, seguimos. La actividad teórica –la reflexión, el pensamiento– sobre la acción humana constituye la ética. Puesto que se refiere a la acción, ella se enmarca en la filosofía práctica.

**Antropología filosófica:** el término “antropología” está formado por dos palabras griegas: *ánthropos*, que significa “hombre”, y *-logía*; en este caso, se trata de una reflexión sobre el hombre. Pero, ¿en qué sentido la antropología filosófica reflexiona sobre el hombre? No como las disciplinas científicas –tal como la psicología, la medicina, etc.– sino cuestionándose qué constituye al hombre en el sentido más profundo, cuál es la esencia humana, lo propiamente humano: *¿qué cosas tiene que tener un ser para ser un hombre?*, es decir *¿qué es un hombre?* Cada una de las posiciones en debates tan actuales como la despenalización del aborto o la ley de eutanasia, que toman partido acerca de cuándo comienza propiamente la vida humana y dónde comienzan nuestros derechos para decidir su final, suponen un cierto concepto de hombre. Es precisamente de este del que se ocupa la antropología filosófica. No debe entonces confundirse esta rama de la filosofía con la **antropología cultural** o con la **antropología científica**; estas últimas se encargan del hombre, pero tomado en sus cambios mórnicos (desde el *Australopithecus* hasta el *Homo Sapiens Sapiens*), y de las variaciones que ha tenido, desde los primeros vestigios de que el hombre existe, su cultura material y simbólica.

**Filosofía política:** cuando observamos que los seres humanos, hasta donde sabemos, hemos vivido siempre en comunidades, siempre hemos debido organizarnos políticamente de alguna manera; por ello nos preguntamos por la naturaleza política que nos constituye. Esta rama de la filosofía

se pregunta *¿qué es un sujeto político? ¿quiénes son considerados legítimos sujetos políticos en la sociedad? ¿por qué el ser humano tiene necesidad de organizaciones políticas? ¿cómo deben estar conformadas tales organizaciones para garantizar la justicia?* Es importante tener en cuenta que estas preguntas, que son propiamente del campo de la filosofía política, suponen siempre un concepto de hombre, es decir que en su base encontraremos una antropología filosófica más o menos explícita por quien piensa sobre la política. Por ejemplo, a la pregunta de por qué es necesario vivir bajo un orden político, un filósofo podría responder “porque el hombre es malo por naturaleza, es egoísta y produce constantemente estados de guerra; por lo tanto necesita leyes y una organización civil para vivir en paz”; pero otro podría responder, en cambio, “porque solo mediante mejores organizaciones manifestamos nuestra naturaleza esencialmente racional”. Como se ve, una respuesta supone que lo propio del ser humano es comportarse como bestias feroces; la otra, contrariamente, que su carácter distintivo es la racionalidad y el diálogo.

**Filosofía de la historia:** para los filósofos que han planteado cuestiones de filosofía política, ha resultado difícil no observar y reflexionar sobre la historia. En este sentido es que esta rama de la filosofía se ha vuelto importante para analizar cómo el ser humano se ha visto a sí mismo en una dimensión diacrónica, es decir a través del paso del tiempo. La concepción de la historia como un encadenamiento necesario y dialéctico de procesos, típicamente Moderna, ha dado lugar a desarrollos esenciales en esta área de la filosofía. Preguntas tales como *¿existe una relación necesaria entre los hechos históricos? ¿qué lugar ocupa el hombre en el desenvolvimiento de tales hechos?*, son nodales a esta rama.

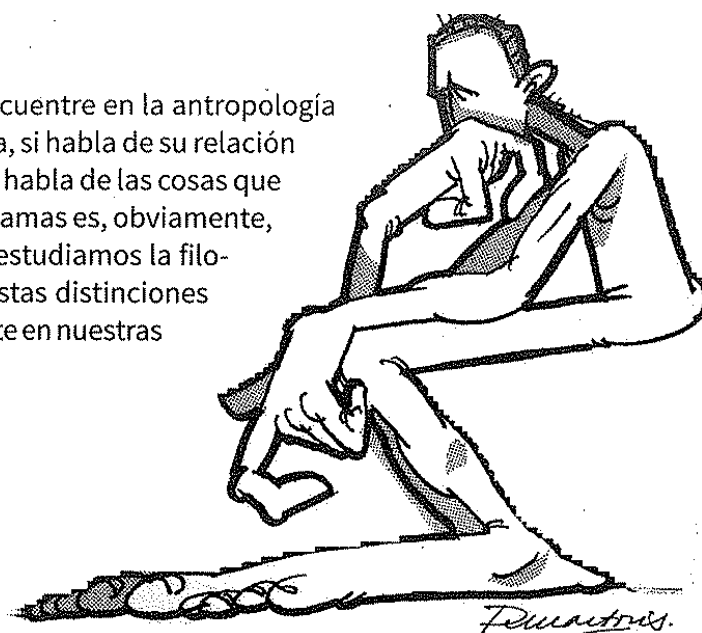
**Metafísica:** es la rama de la filosofía relativa a lo que trasciende lo manifiesto a los sentidos. Etimológicamente, también proveniente del griego, significa “lo que está más allá de la física”, es decir lo que se escapa a nuestra percepción sensible y a lo propio de la naturaleza. Es por eso que las preguntas de la metafísica son sumamente abstractas y generales; por ejemplo *¿qué es la existencia?, ¿qué es el ser?, ¿existe Dios?, ¿existe la “realidad”?* En cierto sentido, la metafísica coincide con la **ontología**, que significa literalmente *disciplina que se ocupa de lo que es* (o de los entes); sin embargo el campo de la metafísica (que significa literalmente *lo que está más allá de la naturaleza*) es más amplio, ya que toda metafísica supone una cierta ontología (una cierta decisión sobre qué es o qué no es real; qué existe y qué no existe), pero no viceversa: si una ontología supone que solo existen los seres naturales, y que nada fuera de ese límite tiene existencia, la metafísica no tiene allí cabida.

Para la gran mayoría de los filósofos, la **lógica** es también una rama sumamente importante de la filosofía. En rigor, la lógica es un instrumento fundamental –de hecho, los escritos aristotélicos sobre lógica están reunidos bajo el nombre de *Organon*, que quiere decir “herramienta”, “instrumento” o “útil”– que utiliza la filosofía para argumentar correctamente. Como la única forma de comunicar en filosofía –en general, en casi todas las áreas del saber– es la palabra y la reflexión ordenada, la lógica, que estudia las formas correctas e incorrectas de inferencia y deducción, y también la legitimidad de un valor de verdad o de falsedad, es una aliada fundamental de todas las disciplinas filosóficas y científicas.

Estas son las sub-áreas centrales de la filosofía. No han quedado enunciadas aquí todas las ramas en que puede dividirse el saber filosófico: la *filosofía del lenguaje*, la *filosofía de las ciencias*, la *filosofía de la educación*, entre otras, estudian cuestiones particulares pero enfocadas desde una perspectiva universal. La filosofía del lenguaje no estudia los distintos idiomas que hablamos sino que estudia las relaciones entre lenguaje y pensamiento, o entre lenguaje y mundo externo, etc. Baste con lo dicho para mostrar por qué caminos avanzaremos en este libro. Hay que decir que no es siempre fácil determinar a cuál sub-área pertenece una cierta elaboración filosófica, ya que un filósofo no decide antes de reflexionar a qué tipo de filosofía se va a dedicar, sino que toma un problema y lo aborda desde las perspectivas que considera necesarios. Al responder *¿qué es el hombre?*, lo más



probable es que un filósofo se encuentre en la antropología filosófica, pero también en la ética, si habla de su relación con los otros, y en la metafísica, si habla de las cosas que lo trascienden. El límite entre las ramas es, obviamente, flexible. En rigor, somos quienes estudiamos la filosofía los que precisamos hacer estas distinciones para poder avanzar ordenadamente en nuestras investigaciones.



## ¿Quién es el filósofo?

*"El filósofo no busca el saber (...) en función de las necesidades vitales más inmediatas, para defenderse de la agresión del contorno natural o humano y tener éxito en la acción. Es necesario, sin duda, saber para poder subsistir (...). Pero el filósofo busca el saber por sí mismo, sin el aliciente de ninguna finalidad ulterior, extraño al mismo saber. No lo busca por la resonancia que pueda producir en el sujeto que lo posea. El encanto, la fascinación, el goce podrán venir por añadidura. Pero si no llegan, no son una razón para desistir de la búsqueda. En actitud teórica, el filósofo quiere (...) aprehender la verdad (...) sea grata o penosa, le depare dolor o placer. (...) Su saber aspira a superar el esto, el aquí y el ahora, a trascender los límites de la experiencia, aunque sus primeros pasos se apoyen en el precario suelo [de la experiencia]. El filósofo quiere un saber de la totalidad (...), quiere que su saber tenga unidad (...), en una palabra quiere un saber de los fundamentos (...). [Pero a la vez, ese saber] no es un bien ajeno a la propia vida del filósofo ni se reduce a una posesión intelectual indiferente para el que lo detenta. La comprensión de una verdad filosófica me transforma interiormente, despierta en mí posibilidades de realización moral que antes permanecían ocultas e inoperantes. Configura desde adentro mi propia personalidad y se traduce en mi comportamiento exterior (...). La teoría termina por traducirse en práctica, (...), el saber, en camino de vida."*<sup>10</sup>

En un reportaje a un joven filósofo francés, Michel Onfray, el periodista le preguntó "¿Por qué eligió la Filosofía?", y Onfray respondió:

*"Creo que todos nacemos filósofos y que solo algunos siguen siéndolo. No tengo hijos (...) pero siempre observé que los chicos tienen preguntas eminentemente filosóficas y metafísicas que hacen pensar en aquella de Heidegger: "¿Por qué el Ser y no más bien la nada?" Son capaces de preguntar cosas extravagantes a los padres, que no suelen tener la cultura ni el reflejo de decir: "Hay bibliotecas; allí está el saber que permitiría responder a tus preguntas". Y los chicos renuncian cuando crecen. El filósofo es el que no renuncia, el que siempre se plantea preguntas, como cuando era chico y preguntaba: "¿Por qué llueve? ¿Por qué morimos? ¿Por qué las cosas son así y no de otro modo? ¿Cómo funciona esto?" Yo descubrí en mí esa naturaleza [y] el cuestionamiento filosófico fue una verdadera revelación (...)"*<sup>11</sup>

Las dos caracterizaciones anteriores, la proporcionada hace algo más de 45 años por Eugenio Pucciarelli, argentino, y la más reciente de Michel Onfray, francés, resultan aplicables a filósofos de distintas épocas y posiciones. En efecto, si revisamos la historia de la Filosofía encontraremos pensadores que, aun con personalidades muy diferentes entre sí –el metódico Kant, por ejemplo contrasta con el apasionado Nietzsche y con el polémico Pascal–, tienen en común, sin embargo, ciertos rasgos. Estos son: 1) una gran curiosidad intelectual que los lleva a plantearse permanentemente interrogantes, 2) una búsqueda del saber por el saber mismo, 3) un cierto compromiso de vida con sus teorías, 4) una disposición permanente a reflexionar, rechazando las respuestas más simples, las ya hechas y las ya aceptadas por otras nuevas, más complejas y mejor fundamentadas y 5) un espíritu crítico frente a las posturas ajenas y, sobre todo, las propias, que los lleva a corregir, completar y, a veces, hasta abandonar lo ya terminado.

Ya hicimos referencia al comienzo a los tres primeros rasgos; creemos que también vale la pena pensar acerca de los dos últimos. Para ello leeremos a continuación dos textos, también de autores contemporáneos: uno del profesor E. Rabossi, argentino, donde se introduce el tema del espíritu crítico a partir de su opuesto, el dogmatismo, y otro texto más breve del filósofo inglés B. Russell, coincidente con el anterior.

### 1.1 El antidogmatismo

*“La confesión pública de que se es filósofo, de que uno se dedica profesionalmente a filosofar, provoca reacciones curiosas. En un principio es fácil explicar por qué. La gente no consigue entender qué es eso de ‘Filosofía’, de ‘filosofar’. Consecuentemente, no alcanza a comprender cómo puede hacerse profesión de algo tan poco asible.(...)”*

*[Es frecuente encontrar en estos casos un cierto tipo de interlocutor al que podemos bautizar] ‘interlocutor suspicaz’. La declaración de que uno es filósofo es para él un motivo de preocupación. ‘¿Filósofo? ¡Qué complicación!’. Uno asiente. Piensa en las aporías de Zenón, en la deducción trascendental de las categorías, en el ente y la esencia, en los mundos posibles. Pero la corrección no tarda en llegar. ‘Quiero decir que la Filosofía es ideológicamente complicada; que suele complicarse políticamente’. Lo que preocupa al suspicaz*



es que la Filosofía sea (pueda ser) vehículo de ideas y de actitudes 'peligrosas'. De nada vale que uno intente tranquilizarlo, distinguiendo entre la Filosofía y los usos que se pueden hacer de ella. Aunque en cierto modo es natural que eso no lo tranquilice. El suspicaz tiene razón en pensar que el filósofo no puede probarle fehacientemente que no es portador de virus conceptuales. Lo que no advierte es que esa circunstancia poco tiene que ver con los filósofos. En rigor de verdad, ningún ser humano —los suspicaces incluidos— puede probar el hecho (negativo) de que no es tal o cual cosa.

Ante este tipo de interlocutores no se puede condescender, no tanto por lo que dicen, sino por lo que presuponen. Con bastante frecuencia, detrás del interlocutor suspicaz se encuentra agazapado el **dogmatismo**. Y este es, realmente, el factor que merece críticas. ¿Por qué es criticable el dogmatismo? ¿Qué es un dogmático?

Un dogmático es una persona cuya **estructura mental** es esta:

- existe un conjunto de verdades fundamentales acerca de  $x$ ,  $y$  o  $z$ ;
- yo (dogmático) las conozco;
- esas verdades, por ser lo que son, no exigen justificación racional y sobre todo no pueden ser sujetas a críticas racionales;
- todos tienen que aceptar esas verdades (el mundo será mejor así);
- quienes no las acepten estarán en el error y el error no merece ser tolerado.

Esta matriz muestra varias cosas interesantes. Muestra, por ejemplo, a) que el dogmatismo no es cuestión de 'contenidos', sino de estructura mental, b) que dentro del modelo dogmático no hay posibilidad de resolver racionalmente ningún conflicto pues lo único que cabe es la anatematización del contrario, c) que todos los dogmáticos son iguales (pese a sus discrepancias de 'vida o muerte') dado que poseen la misma estructura mental, el mismo estilo de pensamiento (esto explica 'conversiones radicales' que suelen darse entre ellos).

Sentado esto, se puede comprender por qué el filósofo provoca la suspicacia dogmática. Si hay un rasgo que lo caracteriza de manera esencial, cualquiera sea la posición teórica que adopte, es su no-dogmatismo. El filósofo puede llegar a convencerse de que existen verdades básicas. Pero no puede considerar que está eximido de fundamentarlas racionalmente, ni que pueden quedar al margen de la crítica racional. En el momento mismo en que admitiera tales cosas, dejaría de ser filósofo. Ser filósofo y ser dogmático son propiedades incompatibles, como lo son ser santo y ser libidinoso o ser guerrero y ser cobarde. Esta es la razón por la cual el verdadero filósofo es para el dogmático un personaje molesto, poco confiable, 'ideológicamente' complicado. Es que, si hay una 'ideología' propia de la Filosofía, ésta es el antidogmatismo, (...) el respeto por el poder de la crítica racional.

El suspicaz puede contraatacar. 'La actitud del filósofo es ingenua y blanda. Apta, quizá, para gabinetes de estudio pero no para la vida cotidiana. Dado un buen dogmático, la única manera de contrarrestarlo (en el plano de las ideas) es contraponiéndole otro buen dogmático. Solo las personas con idearios firmes pueden funcionar bien en esa situación.' Nuevamente, el suspicaz se equivoca. Parte, equivocadamente, del supuesto de que negarse a aceptar la crítica racional y ser intolerante son síntomas inequívocos de firmeza de ideas. En verdad solo son síntomas de cerrazón intelectual y de mal carácter. Los síntomas verdaderos de la firmeza de nuestras ideas son la coherencia de nuestro obrar efectivo respecto de lo que proclamamos pensar y la valentía que supone someterlos al 'ácido cáustico' de la crítica. La historia muestra que los dogmáticos mejor pintados han claudicado ante esos rasgos. También muestra que favorecerlos es el mejor seguro contra los dogmatismos actuales o futuros.

Ser filósofo conlleva, pues, algunas dificultades. Aunque exacerbadas en los tiempos contemporáneos (los totalitarismos suelen ser terribles interlocutores suspicaces), no son sin embargo novedosas. Este tipo de dificultades se manifiestan desde el comienzo mismo de la Filosofía.



## La relación de la filosofía con el conjunto de los saberes

La filosofía es una actividad cuestionadora. Pero seguramente cualquiera puede decirnos que esto no es privativo y exclusivo de los filósofos: un médico, un sociólogo, un físico, todo científico también formula preguntas y se preocupa por responderlas de la manera más exacta posible. Entonces, ¿cuál es la diferencia que marca la especificidad filosófica? En primer lugar, podemos decir que **el tipo de pregunta** que se hace la filosofía no suele ocupar a las ciencias particulares, no son preguntas que las ciencias se formulen, porque el filósofo encuadra su pregunta en una universalidad que no es propia del científico, que tiene un ámbito acotado de búsqueda: la medicina, la sociedad, la física, etc. Con esto queremos decir que las preguntas filosóficas son más generales que las que interesan a cada ciencia particular.

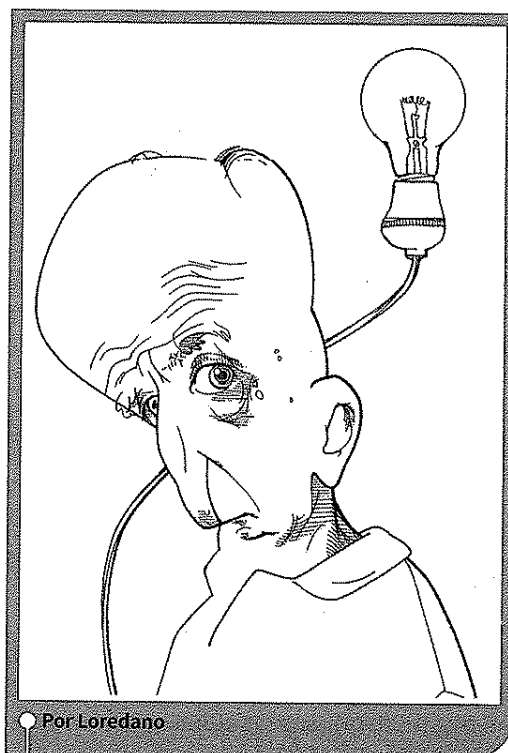
Veamos un ejemplo: un filósofo se pregunta cuál es el valor de la vida humana; un científico va a dar por supuesta una cierta respuesta a esta pregunta y se va a concentrar en cambio en investigar cómo salvar la vida curando tal o cual enfermedad, pero sin cuestionarse en última instancia qué significa "vida". El médico de nuestro ejemplo –o en general cualquier científico relacionado con la vida, cualquiera sea su especialidad– da por sentado que la vida vale y que hay que preservarla, y se compromete con eso en su actividad. El filósofo va un paso más y no da por supuesto ese valor de la vida, sino que reflexiona sobre esto mismo: qué es, por qué es o no es valiosa. Cuando un médico decide interrumpir un embarazo; o lo hace continuar aun con riesgo de vida para la madre que porta el bebé, está tomando sus decisiones sobre la base de una decisión previa, filosófica, acerca de cómo concebimos la vida humana. Pero esa decisión previa no forma parte de los estudios e investigaciones del médico. Es la filosofía la que reflexiona sobre la naturaleza última de esa vida humana, de concebir su definición y argumentar a favor de unos valores o de otros, tratando de proveer argumentos consistentes –es decir, sin contradicciones– sobre lo que es el ser humano y cómo evaluar su vida. Por otro lado, el filósofo no se ocupa de cómo debe salvarse la vida de un sujeto determinado en ciertas circunstancias particulares; es tarea de la ciencia –de la medicina, en este caso– ver los medios concretos para esta preservación.

En los ejemplos recién esbozados asoman otras diferencias entre la filosofía y la ciencia. Cada ciencia, que es particular y que tiene un **objeto de estudio** (o un conjunto de objetos de estudio) diferente de las demás, cuenta con **métodos** particulares y **teorías** particulares que se refieren a las cuestiones particulares y concretas que esa ciencia estudia. La filosofía, en cambio, cuestiona las diversas teorías y los diversos métodos (incluso la ciencia como actividad es objeto de la filosofía), pregunta, exige argumentaciones... y vuelve a cuestionar. La filosofía no se conforma con las teorías o métodos ya probados y busca sus propias razones.

Tomemos este caso policial, tal como informaron los diarios en noviembre de 2012:

Sonia Molina, una mujer de 33 años fue privada de su libertad, sometida a vejaciones y despojada de sus bienes por Jesús Olivera, de 28 años, líder de un grupo religioso, y su mujer, Estefanía Heit, conocida periodista local, de 29 años. La víctima logró escapar de la vivienda de la pareja, en Coronel Suárez, al cabo de 3 meses de cautiverio. Estaba lastimada y desnutrida: pesaba casi 20 kilos menos de su peso habitual. Ninguno de los vecinos de Coronel Suárez sospechó siquiera lo que ocurría en esa casa.

Frente a estos hechos, toda la comunidad se ve conmovida. Pero ¿qué es lo que observarían, en este caso, científicos y filósofos?



Por Loredano

Un psicólogo podría observar muchas cosas:

- la conducta inicial de la víctima, que llegó por sus propios medios hasta sus captores;
- la situación de vulnerabilidad emocional a la que fue reducida mediante torturas;
- las perspectivas de salud mental para el futuro de la víctima;
- las condiciones psicológicas de la victimaria, que mantenía una doble vida (periodista solidaria en el canal de TV, abusadora en su propia casa);
- la persecución que hizo el victimario de su víctima, hasta obligarla a vender todos sus bienes y darle a él el dinero; etc.

Un sociólogo podría observar otras:

- las condiciones de aislamiento en las que se vive en las sociedades actuales y que permiten que nadie sepa lo que ocurre en la casa vecina;
- la incidencia de las religiones alternativas en determinadas poblaciones;
- el papel de las instituciones (familia, escuela, entorno vecinal) en la formación de la mentalidad religiosa; etc.

Un filósofo se preguntaría:

- ¿pueden los valores de una comunidad religiosa anteponerse a los principios éticos que establecen la dignidad de la persona? ¿por qué?
- ¿sobre qué principios actúa una persona para captar la voluntad y eliminar la humanidad de otra?
- ¿cuál es la noción de “dios” que propone una religión que se somete a una persona en pos del progreso de esa comunidad religiosa?

En este sentido, nuestros juicios sobre el accionar de estas personas, nuestras afirmaciones respecto de que obraron bien o mal, que son o no virtuosos, etc., son todos juicios que pertenecen al ámbito de la filosofía, que ha reflexionado sobre la ética (los principios de la acción) y la moral (los valores que guían las conductas de los seres humanos en una comunidad determinada). Los psicólogos se ocuparán de la historia personal del individuo que ha obrado de este o de aquel modo, de las motivaciones personales y subjetivas para su acción, de las leyes que evalúan o prevén determinados estados emocionales. La perspectiva filosófica aspira a una generalidad y universalidad, mientras que las ciencias se asumen como saberes capaces de evaluar, analizar y explicar diversas perspectivas particulares.

Esta relación entre ciencia y filosofía jerárquicamente planteada, tiene una larga historia: fue establecida en la Antigüedad por **Aristóteles** (384 a.C.-322 a.C.), quien explica en su tratado *Metafísica*:



“Por lo pronto, concebimos al filósofo principalmente como conocedor del conjunto de las cosas, en cuanto es posible, pero sin tener la ciencia de cada una de ellas en particular. En seguida, el que puede llegar al conocimiento de las cosas arduas, aquellas a las que no se llega sino venciendo graves dificultades, ¿no lo llamaremos filósofo? En efecto, conocer por los sentidos es una facultad común a todos, y un conocimiento que se adquiere sin esfuerzos no tiene nada de filosófico. Por último, el que tiene las nociones más rigurosas de las causas, y que mejor enseña estas nociones, es más filósofo que todos los demás en todas las ciencias; aquella que se busca por sí misma, solo por el ansia de saber, es más filosófica que la que se estudia por sus resultados; así como la que domina a las demás es más filosófica que la que



está subordinada a cualquier otra. (...) De todo lo que acabamos de decir sobre la ciencia misma, resulta la definición de filosofía que buscamos. Es imprescindible que sea la ciencia teórica de los primeros principios y de las primeras causas, porque una de las causas es el bien, la razón final.” (*Metafísica I*)

Para Aristóteles la filosofía es, entonces, un saber que se ocupa de las causas de generales, universales de lo que existe y sucede; por eso Aristóteles afirma que su objetivo es el estudio de las causas primeras –las principales, las fundamentales– y de las causas últimas, porque serán las menos evidentes (menos evidentes a la percepción) y con las que iremos a dar al cabo de arduas investigaciones.

Ahora bien, no es menos cierto que, en mayor o menor grado, todos tenemos algún pensamiento de tipo filosófico alguna vez; en algún momento de nuestra vida, frente a experiencias traumáticas, por ejemplo, como la muerte o una enfermedad terminal, es habitual que los seres humanos nos preguntemos acerca del valor de la vida, de la muerte, del compromiso con los demás. Desde este punto de vista, parecería que la filosofía puede confundirse con el saber vulgar, es decir, con un tipo de saber que todos tenemos y que no requiere ninguna profesionalidad. El **saber vulgar** es el que nos permite movernos en la vida cotidiana, saber cómo conducirnos cuando conocemos a alguien, dónde comprar un libro, cómo lavarnos los dientes, cómo hablar por teléfono, a dónde dirigirnos para petitionar a las autoridades, etcétera. Es decir, es todo ese conjunto de saberes que no hemos adquirido de manera sistemática, sino que tenemos por el hecho de vivir en una determinada sociedad y por la necesidad de tener que subsistir y crecer en ella. Por cierto, la filosofía es un tipo de saber diferente, debido al rigor, a la fundamentación y al grado de teorización que demanda en quienes la practican ‘profesionalmente’. Mientras que el saber vulgar es útil para la vida cotidiana y no puede profesionalizarse, la filosofía, en la medida en que puede ser practicada espontáneamente, no tiene como primer objetivo contribuir a nuestros pasos y en las pequeñas cosas de todos los días, aunque sí puede también convertirse en una profesión.

Resumiendo: la filosofía y la ciencia se diferencian por sus objetos de estudio, sus métodos, sus perspectivas, y finalmente, por sus propósitos.

Mientras que las ciencias tienen siempre un objeto de estudio determinado y acotado, la filosofía no tiene un solo ámbito de estudio, sino que sus cuestiones son universales, relativas al hombre y al universo. Se propone como objetos de su estudio el sentido de la vida, la necesidad de la acción, el rumbo que debe llevar dicha acción, la relación del hombre con sus pares, el lugar que ocupa el cuerpo en la totalidad del ser humano. La ciencia lo es siempre de un objeto (o conjunto de objetos) particular, ya sean las ciencias formales (se ocupan de objetos abstractos: lógicos o matemáticos) o las ciencias fácticas (se ocupan de los hechos). Y avanza en busca de conocimiento objetivo, con métodos adecuados a su propio campo de estudio y de acción.

La filosofía y la ciencia difieren también por los métodos que emplean cada una. Para que un cierto tipo de saber sea considerado “científico” este debe cumplir con las exigencias del método científico: debe ser objetivo, confiable, verificable y capaz de ser compartido. El método científico procede reuniendo pruebas empíricas, calculando y midiendo a través de la observación y la experimentación y formulando, a partir de lo anterior, hipótesis y teorías más generales, cuya eficacia pueda ser comprobada experimentalmente. Se espera, además, que estas teorías racionales sean consistentes, sistemáticas y –en la medida de lo posible– completas.

El estudio de la filosofía también exige método, pero los métodos que emplea la filosofía no están de hecho restringidos al método científico. La filosofía no basa sus conclusiones en la investigación

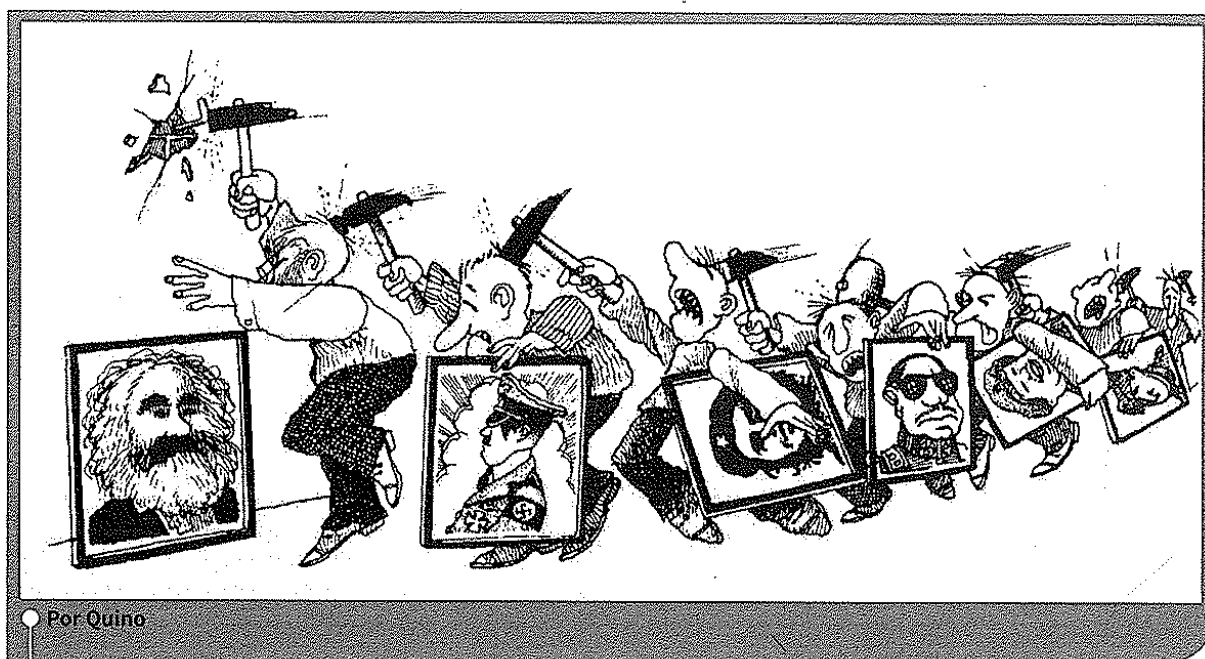
empírica, ni funda la confiabilidad de sus hipótesis en estadísticas ni mediciones cuantitativas. El método filosófico se funda en última instancia en la lógica de su argumentación, que debe ser coherente, consistente, libre de contradicciones.

Con frecuencia se confunde también a la filosofía con la ideología. De hecho, si pensamos que “filosofía” es un sistema de ideas o una organización de pensamientos que dan cuenta del mundo es fácil confundirla con la **ideología**, definida como “el conjunto de creencias, opiniones, representaciones y valores que orientan a un determinado grupo social”, según la Enciclopedia Treccani. Claro que “ideología” tiene más de una connotación.

El primero que empleó la palabra fue Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy (1754-1836), quien se proponía fundar una ciencia nueva que estudiaría el origen de las ideas. El proyecto dio nacimiento, en realidad, a una corriente de pensamiento, llamada en francés *idéologie*. A sus seguidores, en consecuencia, se los conocía con el nombre de *idéologues*. Identificados con el Iluminismo y con las formas modernas de encarar el estudio del hombre y de la sociedad, activas plumas de los incipientes medios de prensa y de divulgación de la cultura, los *idéologues* suscitaron la hostilidad de Napoleón Bonaparte (1769-1821), que comenzó a emplear la palabra en forma despectiva, para referirse a los intelectuales doctrinarios y abstractos que están al margen de todo sentido de la realidad. Ese mismo sentido de las palabras “ideólogo” e “ideología” retomaron los filósofos **Karl Marx** (1818-1883) y **Federico Engels** (1820-1895) para aludir, cáusticamente, a las facetas falsamente revolucionarias. Marx entendía a la ideología como el conjunto de las representaciones, doctrinas filosóficas, éticas, políticas, religiosas que expresan o justifican los modos en que se dan las relaciones de producción, modos que –por lo tanto– vienen impuestos por la clase dominante. En esta perspectiva, los sociólogos del siglo XIX distinguieron entre la **ciencia**, vinculada a la observación y a la racionalidad, y la **ideología**, entendida como teoría esencialmente no científica, pero legitimada a fuerza de persuasión y de utilidad social.

A lo largo del siglo XX, el concepto de ideología adoptó una connotación más bien neutra, y refiere hoy en día a cualquier conjunto de ideas y valores organizados coherentemente cuyo fin es orientar los comportamientos sociales, políticos y económicos de los individuos. Así entendida, la palabra se volvió un término genérico, que puede aplicarse a cualquier doctrina política, a movimientos sociales provistos de cierta elaboración teórica, a las directivas de una política económica. De esta acepción deriva otro significado más específico de “ideología”, que se usa para aludir a determinadas doctrinas y movimientos políticos organizados: comunismo, marxismo, fascismo, u otros que, como estos, poseen una base teórica mediante la cual pretenden explicar en forma exhaustiva y definitiva los procesos históricos y sociales, así como también ofrecer una vía para la transformación de los individuos según su propio modelo, ya dado e inmutable.

Así entendida, como sistema de ideas que provee una cierta forma fija de ver el mundo y de explicarlo, la ideología se opone a la filosofía, que en cambio propone una constante revisión de nuestras formas de ver el mundo. Mientras que las ideologías –entendidas en este último sentido– tienden a permanecer cerradas en los límites de un dogma que provee explicaciones, nos presentan una “versión” de cómo debemos entender el mundo y nos cierran así la posibilidad de un cuestionamiento. En la medida en que implican la fidelidad a un dogma (un sistema rígido, completo y cerrado de pensamiento) resultan contrarias a la filosofía, que se propone buscar explicaciones acerca del mundo y de la vida humana en forma siempre abierta a revisión y a discusión. La aspiración de la filosofía es, explícitamente, a apartarse de las posiciones dogmáticas y acríticamente aceptadas; la misma vocación que la compromete a la filosofía a no aceptar supuestos sin interrogación, comporta la crítica de las ideologías.



Como ocurre con todas las ramas del saber, en la historia de la filosofía también esta fue cambiando, al ritmo de las transformaciones de la humanidad toda. Veamos la manera en que algunos célebres filósofos, de épocas y extracciones muy diferentes, caracterizaron a la filosofía.

1. "El proceso que consiste en examinar una cosa por medio de la vista es completamente lleno de ilusiones y lleno de ilusiones es también el que se vale de las orejas o de cualquier otro de los sentidos; ella [la filosofía] persuade al alma de tomar sus distancias, en la medida en que no es absolutamente necesario recurrir a los sentidos." (Platón, *Fedón*, siglo IV a.C.).
2. "El objeto de la filosofía es la aclaración lógica del pensamiento. Filosofía no es una teoría, sino una actividad. Una obra filosófica consiste esencialmente en elucidaciones. El resultado de la filosofía no son 'proposiciones filosóficas', sino el esclarecerse esas proposiciones. La filosofía debe esclarecer y delimitar con precisión los pensamientos que de otro modo serían, por así decirlo, opacos y confusos. (Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Lógico-Philosophicus*, 1921).
3. "La filosofía está escrita en este libro inmenso perpetuamente abierto delante de nuestros ojos (quiero decir el universo), pero no se la puede aprender si no se aprende primero el lenguaje y los caracteres en los cuales está escrita." (Galileo Galilei, *Il Saggiatore*, 1623).
4. "El buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo; pues cada uno piensa que está tan bien provisto de él, que incluso quienes son difíciles de contentar en las demás cosas, no desea para sí nada más del que tienen. No es verosímil que todos se equivoquen en eso: pero sobre todo eso testimonia que el poder de juzgar bien y de distinguir lo verdadero de lo falso, que es propiamente lo que se llama el buen sentido de la razón, es naturalmente igual en todos los hombres; y así, que la diversidad de nuestras opiniones no viene de que unos son más razonables que otros, sino solamente de que conducimos nuestros pensamientos por diversas vías, y no consideramos las mismas cosas. Pues no es suficiente tener un buen pensamiento, sino que lo principal es aplicarlo bien." (René Descartes, *Discurso del método*, 1637).
5. "Cuando la Filosofía hubo terminado de cantar dulce y armoniosamente estos versos, sin perder la majestad ni gravedad de su rostro y de su mirada, yo, que aún no había olvidado la pena

profundamente clavada en mí, la interrumpí cuando se disponía a añadir algo más y exclamé: ‘¡Oh tú, que precedes y guías a la verdadera luz! Todas las conclusiones que hasta ahora tu discurso ha probado no solo me han parecido divinas al examinar su contenido sino irrefutables por la validez de tus argumentos.’” (Boecio, *Consolación de la filosofía*, 520 aprox.).

6. “Del informe que acabamos de suministrar resulta claro que todos los pensadores parecen buscar las causas ya mencionadas en la Física y, fuera de ellas, no podríamos señalar ninguna otra. Pero lo hicieron de un modo confuso. Y aunque en cierto sentido se las mencionó antes a todas [las causas], en otro sentido todavía no se lo hizo. Pareciera que en sus comienzos la filosofía balbuceaba acerca de todas las cosas, pues era todavía joven y se encontraba en estado naciente.” (Aristóteles, *Metafísica*, siglo IV a.C.)

Podemos sintetizar algunas de las notas que, según estos autores, definen a la filosofía:

- es un saber intelectual y de naturaleza teórica;
- es una disciplina que cuestiona todo, hasta las cosas que parecen más básicas y obvias;
- en la argumentación filosófica son fundamentales la claridad de las palabras y la manera de expresar los razonamientos, para que la comunicación sea precisa;
- su indagación debe estar abierta a la diversidad de respuestas, a la diferencia de perspectivas, al intercambio de opiniones que pueden construir una verdad más sólida;
- la condición para aceptar una idea es que esta pueda ser fundamentada mediante un razonamiento válido y que no entre en contradicciones con otras ideas ya aceptadas;
- la realidad (en un sentido amplio, no circunscripto) es el material de la filosofía: y al reflexionar sobre ella, la filosofía lleva a cabo una suerte de desciframiento del mundo;
- es una actitud crítica general;
- la consecuencia de esta actividad puede ser un sistema de pensamiento, capaz de explicar una vasta serie de cuestiones relativas a los seres humanos y sus modos de relacionarse.



## ¿Por qué filosofar hoy?

### La importancia del pensamiento crítico en la actualidad

#### ¿Para qué sirve la filosofía?

Desde su nacimiento, la filosofía carga con la sospecha de ser una disciplina sin utilidad. A lo largo de los siglos, los pensadores han arriesgado varias justificaciones. En este informe, se ponen en tela de juicio los distintos aportes que la filosofía podría hacer tanto en el ámbito público como en el individual, el de la vida cotidiana.

Según Aristóteles, la filosofía nació con Tales de Mileto en el siglo VI a.C., porque fue Tales el primero que buscó respuestas a sus preguntas acerca del mundo sin recurrir a la mitología. De Tales se sabe que fue matemático, astrónomo, ingeniero, estadista, meteorólogo y uno de los Siete Sabios. Y, sin embargo, entre sus contemporáneos no despertaba siempre reverencia.

Una vez —cuenta Platón— Tales se cayó en un pozo y una esclava se burló de él: por mirar el cielo —se reía la joven— no advierte lo que tiene bajo sus pies. En otra ocasión —cuenta Aristóteles—, Tales tuvo que mostrar que los filósofos también pueden, si quieren, ganar dinero, porque él estaba cansado de que siempre le tomaran el pelo «tanto por su pobreza como por la inutilidad de la filosofía». Como sus conocimientos le habían permitido calcular una buena cosecha, Tales arrendó, fuera de estación, todos los contenedores para olivas a bajo precio y cuando llegó el momento los alquiló más caros.

El punto es que desde que existe la filosofía quienes no la practican se preguntan para qué sirve o, más bien, hacen explícita su sospecha de que no sirve para nada. Quizá haya algo muy sensato en esa sospecha, considerando que desde hace veintiséis siglos los filósofos vienen proponiendo sis-

temas, teorías, doctrinas, hipótesis o dogmas acerca de las cuestiones más variadas —¿Qué es el hombre? ¿Por qué hay universo y no «nada»? ¿Existe Dios? ¿Cuál es la relación entre el lenguaje y la realidad? ¿Cómo hacer justicia?— sin resolver definitivamente ninguna o pocas de ellas. Debería llamarnos la atención, sin embargo, que —como señala Manuel Comesaña— «a pesar de tratarse de discusiones interminables sobre problemas sin solución», el interés por la filosofía no ha desaparecido nunca. [...]

«A la pregunta de por qué filosofar hay que responder con otra pregunta: ¿cómo no filosofar? La posible inutilidad de la filosofía es parte de su contingencia —explica Samuel Cabanchik— y en ella radica también su utilidad, ya que la filosofía sirve para no hacer masa con el pensamiento masa; para ir más allá del pensamiento que domina en los medios, de la espontaneidad de la opinión de la calle, de las fórmulas masificadas. No se trata de instalar un elitismo del pensar, sino de ejercer el pensamiento crítico, tanto en el universo personal como en el colectivo».

Ivana Costa

Clarín.com, 24.04.2004

## ¿Para qué sirve la filosofía (si es que tiene que servir para algo)?



Aristóteles decidiéndose entre el huevo y la gallina. Ilustración: Anabel Bueno

JAIME RUBIO HANCOCK 3 FEB 2017

¿La filosofía es inútil? ¿Es poco más que un pasatiempo sin aplicaciones prácticas? Parece que los legisladores españoles creen que sí: la asignatura ha perdido horas de clase en el instituto y solo será obligatoria en 1º de Bachillerato. Los estudios universitarios en esta materia tampoco pasan por su mejor momento: la tasa de

paro se acerca al 30%, en un momento en el que estudiar cualquier carrera universitaria se ve casi en exclusiva como un paso hacia la incorporación en el mundo laboral.



En este contexto, ¿merece la pena estudiar filosofía o es mejor dedicar más horas a otras asignaturas?

### **Algo más que una salida profesional**

"No podemos supeditar nuestra relación con el conocimiento a nuestra salida laboral", afirma a Verne la filósofa Marina Garcés, autora de *Fuera de clase*. En su opinión, las preguntas "cómo queremos formarnos" y "en qué queremos trabajar" no tienen por qué tener una misma respuesta. Es más, que no coincidan la formación y el empleo que finalmente desempeñamos no es algo que les ocurra solo a los filósofos.

"La universidad no es una expendeduría de títulos para el mercado laboral -nos explica Adela Cortina, filósofa y catedrática de la Universidad de Valencia-. No es el mercado el que ha de decidir qué carreras se implantan y cuáles no. El criterio debe ser el de las necesidades de la sociedad para construir un futuro más humano. Formar personas y ciudadanos con conocimientos y capacidad de innovación es la clave".

Además de eso, la filosofía es un conocimiento importante incluso aunque nos decidamos por otras carreras o profesiones, ya que nos ayuda "a discernir qué metas queremos perseguir con los conocimientos técnicos -apunta Cortina-. Sin ese saber fecundo las técnicas pueden emplearse para sanar o para matar, para destrozarse países y personas o para erradicar la pobreza y reducir las desigualdades". Es decir, nos invita a una "reflexión profunda sobre las metas, las actitudes y las convicciones que necesita una sociedad flexible".

Como recuerda Garcés, la filosofía no tiene un objeto de estudio propio, por lo que puede "abrir distancia entre lo que sabemos y lo que no sabemos". Los filósofos se cuestionan lo que damos por hecho, buscando inconsistencias. Por este motivo, esta autora opina que la filosofía es una asignatura fundamental en institutos e incluso en educación básica, ya que es "un lenguaje fundamental" para aprender a pensar de forma crítica. No se puede hablar de una formación completa sin contar con esta herramienta básica. "La filosofía no es útil o inútil -concluye Garcés-. Es necesaria".

### **Un manual de instrucciones para la vida**

Una de las críticas habituales que se hace a la filosofía es que no hay progreso: llevamos más de dos mil años haciéndonos las mismas preguntas sin llegar a ninguna conclusión. ¿Por qué necesitamos seguir insistiendo con ellas? ¿Alguna vez sabremos lo que es la justicia, por qué hay algo en lugar de no haber nada o si somos de verdad libres?

Pero en realidad, y como recuerda Marina Garcés en *Filosofía inacabada*, no estamos dándole vueltas a los mismos temas: el discurso filosófico se ocupa de "problemas para los que siempre necesitamos forjar nuevos conceptos. No porque no tengan solución, sino porque cambian de situación existencial y de contexto histórico, social, cultural y político".

En ética, por ejemplo, hay que mencionar los esfuerzos de Peter Singer por los derechos animales, años antes de que se popularizaran movimientos sociales en este sentido, además de su trabajo para aumentar las donaciones a países del tercer mundo. Todo eso tras estudiar estos problemas desde un punto de vista filosófico y haciéndose las mismas preguntas éticas que nos hemos hecho a lo largo de la historia.

Y si hablamos de política y economía, gran parte del debate de las últimas décadas ha venido marcado por las ideas sobre la justicia distributiva de John Rawls y la respuesta, desde el liberalismo, de Robert Nozick, ambos filósofos.

Además de todo esto, a menudo también es necesario reflexionar sobre problemas completamente nuevos, como hacen, por ejemplo, Nick Bostrom con la inteligencia artificial y Byung-Chul Han al preguntarse cómo la tecnología influye en la sociedad contemporánea.

Es decir, la filosofía no se encarga de preguntas sin respuesta, sino que, como nos dice Cortina, se ocupa de "las preguntas que nos constituyen como seres humanos. Si dejáramos de planteárnoslas, perderíamos nuestra humanidad". Cortina además apunta que sí hay progreso y que ha dado "una gran cantidad de respuestas que conviene conocer porque sirven realmente para vivir mejor". Como recuerda Garcés, "pensar es repensar, pero no de cero". Hay un diálogo constante con la tradición.

### **Una herramienta para la democracia**

La filosofía no es solo una guía más o menos práctica para vivir mejor. La filósofa Martha C. Nussbaum afirma que las humanidades son fundamentales para la democracia. La filosofía proporciona herramientas de pensamiento crítico que nos ayudan a cuestionar la tradición y la autoridad. Es decir, lo mismo que hacía Sócrates, demostrando que a menudo no sabemos qué significan realmente los conceptos que manejamos.

Además de la labor de la filosofía, Nussbaum recuerda la importancia de los estudios de historia nos permiten identificar nuestro lugar en el mundo en relación con otras culturas, y el papel del arte y la literatura, que estimulan nuestra imaginación al ofrecernos puntos de vista diferentes.

Estos tres campos están interrelacionados y nos ayudan, por ejemplo, a participar en los debates políticos sin quedarnos solo en un intercambio de réplicas destinado a "ganar puntos" para lo que consideramos "nuestro bando". Por ejemplo, podemos ver si estas posiciones enfrentadas tienen más aspectos en común de lo que parece o si alguna de estas propuestas ya ha intentado llevarse a cabo con anterioridad.

En *¿Para qué servimos los filósofos?*, Carlos Fernández Liria nos recuerda algo similar. La democracia obliga a los ciudadanos a "tomar distancia respecto a su inmediata voluntad", dándose a sí mismos "una oportunidad para razonar". Y añade: "Este es, en realidad, el sentido profundo del famoso modelo político platónico: el del Rey Filósofo". La razón nos permite cuestionar las decisiones políticas que van en contra de la libertad.

Eso sí, hay que recordar que la filosofía no es algo exclusivo de las universidades. Como escribe Garcés, se trata de la necesaria tensión entre la Academia de Platón y la tinaja (o el tonel) de Diógenes. El pensamiento filosófico necesita orden y método, pero también una buena dosis de caos.

"Los *filósofos* no existen -añade Adela Cortina-. Existen filósofos que se encierran en sus despachos y en las aulas, y cierran puertas y ventanas. Pero hay otros que saben que la filosofía nace de la sociedad para la sociedad y trabajan en los dos campos: en el aula y en la arena social. Estos últimos son los verdaderos filósofos".

## ¿Es importante pensar?

**Foucault, M., “¿Es importante pensar?”, entrevista con D. Éribon, *Libération*, N°15, París, 30-31 de mayo de 1981, p.21, trad. Silvana Ferrentino.**

(...) Y además, principalmente, no creo que se pueda oponer crítica y transformación, la crítica “ideal” y la transformación “real”.

Una crítica no consiste en decir que las cosas no están bien como están. Consiste en ver sobre qué tipo de evidencias, de familiaridades, de modos de pensar adquiridos y no reflexionados reposan las prácticas que se acepta.

Es necesario liberarse de la sacralización de lo social como única instancia de lo real y dejar de considerar con ligereza algo esencial en la vida humana y en las relaciones humanas, el pensamiento. El pensamiento, existe aquí, mucho más allá o más acá de los sistemas o de las construcciones discursivas. Es algo que a menudo se oculta, pero anima todos los comportamientos cotidianos. Hay siempre un poco de pensamiento aun en las instituciones más necias; hay siempre pensamiento aun en las prácticas silenciosas.

La crítica consiste en hacer salir este pensamiento e intentar cambiarlo: mostrar que las cosas no son tan evidentes como se cree, procurar que lo que se acepta como evidente ya no sea evidente. Criticar, es hacer difíciles los gestos demasiado fáciles.

En estas condiciones, la crítica (y la crítica radical) es absolutamente indispensable para toda transformación. Pues una transformación que conservara el mismo modo de pensamiento, una transformación que no fuera más que cierta manera de ajustar mejor el mismo pensamiento a la realidad de las cosas no sería más que una transformación superficial.

En cambio, a partir del momento en que se empieza a no poder pensar más las cosas como se las piensa, la transformación se vuelve a la vez muy urgente, muy difícil y completamente posible.

Por lo tanto, no hay un tiempo para la crítica y un tiempo para la transformación, no hay ‘los que critican’ y ‘los que transforman’, los que están encerrados en una radicalidad inaccesible y los que están obligados a hacer las concesiones necesarias a lo real. De hecho, creo que el trabajo de transformación profunda no puede hacerse más que al aire libre y siempre agitado por una crítica permanente.

-Pero, ¿usted piensa que el intelectual debe tener un rol de programador en esta transformación?

-Una reforma nunca es más que el resultado de un proceso en el cual hay conflicto, enfrentamiento, lucha, resistencia...

Precisar de entrada el juego: ‘¿cuál es la reforma que voy a poder hacer?’, no es para el intelectual, creo, un objetivo a perseguir. Su rol, ya que precisamente trabaja en el orden del pensamiento, es ver hasta dónde la liberación del pensamiento puede llegar a producir estas transformaciones suficientemente urgentes para que se las haya querido realizar, y suficientemente difíciles de producir para que se inscriban profundamente en lo real.

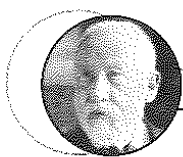
Se trata de hacer visibles los conflictos, de volverlos más esenciales que los simples bloqueos institucionales. De estos conflictos, de estos enfrentamientos debe surgir una nueva relación de fuerzas cuya figura provisoria será una reforma.

Si no ha tenido a la base el trabajo de pensamiento sobre sí mismo y si efectivamente los modos de pensamiento, es decir los modos de acción, no han sido modificados, cualquiera sea el proyecto de reforma, se sabe que va a ser fagocitado, digerido, por modos de comportamientos e instituciones que serán siempre los mismos.

## LECTURAS

### Texto 1

---



**DILTHEY, WILHELM (1833-1911)**

**Vida y obras:** Filósofo alemán, profesor en Basilea, Kiel, Breslau y Berlín. Se interesó por los problemas de gnoseología de las “ciencias del espíritu”. Es influido por el positivismo y el kantismo pero condiciona ambos a una razón “histórica”. Sus principales obras son: *Introducción a las ciencias del espíritu*, *Vida y poesía*, *Psicología analítica y descriptiva*, *Teoría del conocimiento* y *Teoría de las concepciones del mundo*.

### LA ESENCIA DE LA FILOSOFÍA

La filosofía se muestra como una suma de muy diversas funciones que, a través del conocimiento de su relación legítima, deben ser reunidas en la esencia de la filosofía. Una función se refiere siempre a una conexión teleológica y denomina una suma de actividades correspondientes, que deben ser realizadas dentro de ese todo. El concepto no se ha inferido ni de la analogía con la vida orgánica, ni denomina una disposición o facultad original. Las funciones de la filosofía se refieren a la estructura teleológica de los sujetos que filosofan y a la estructura de la sociedad. Son actividades en las cuales la persona se dirige a sí misma y al mismo tiempo actúa hacia afuera; en esto son análogas a las de la religiosidad y de la poesía. Así pues, la filosofía es un ejercicio que se origina en la sociedad humana, de la necesidad del espíritu individual de reflexionar sobre su acción, sobre la configuración y firmeza de la conducta, sobre una forma más sólida de sus relaciones con el todo, y es, al mismo tiempo, una función basada en la estructura de la sociedad y erigida para el perfeccionamiento de su vida. En consecuencia, una función que tiene lugar uniformemente en muchas mentes y se vincula a estas en una conexión histórica y social. En este último sentido la filosofía es un sistema de cultura. Pues las características de este son: la uniformidad de las acciones en cada individuo que pertenece a ese sistema de cultura y la comunidad de los individuos en los cuales esa actividad tiene lugar. Cuando esta comunidad toma formas fijas nacen organizaciones en un sistema cultural. Entre todas las conexiones de fines, las del arte y la filosofía, al menos, unen a los individuos entre sí; pues la función que realiza el artista o el filósofo no está condicionada por ninguna disposición de la vida: su religión es la más alta libertad del espíritu. Y cuando la pertenencia del filósofo a las organizaciones de la universidad y la academia hace crecer sus actividades en la sociedad, su elemento vital es la libertad de pensamiento, que nunca debe ser atropellada, y de la cual depende, no solo su carácter filosófico, sino la confianza en su veracidad y en su acción.

La propiedad más general que contiene a todas las funciones de la filosofía está fundada en la naturaleza de la concepción objetiva y el pensamiento conceptual. Así considerada la filosofía aparece solo como el pensamiento congruente, más firme y más comprensible, no separada de

la conciencia empírica por ningún límite fijo. Resulta de la forma del pensamiento conceptual, que el juicio impulsa a las más altas generalizaciones, a una arquitectura de alta cima [...].

El pensamiento se refiere en estos actos al objeto general de todos los actos del pensamiento de diversas personas, a la conexión de las percepciones sensibles que ordena la pluralidad de las cosas en el espacio y la multiplicidad de sus cambios y movimientos en el tiempo, es decir, al mundo. En este mundo están ordenados todos los sentimientos y acciones voluntarias a través de la determinación del lugar de su correspondiente cuerpo y de los elementos intuitivos que en él están entretejidos. Todos los valores, fines y bienes de estos sentimientos o acciones voluntarios están organizados en aquel mundo. La vida humana está comprendida en él, y el pensamiento, al tratar de expresar y reunir todo el contenido de intuiciones, vivencias, valores, fines como son vividos y dados en la conciencia empírica y en las ciencias de la experiencia, marcha del encadenamiento de las cosas y los cambios en el mundo hacia el concepto de este, y retrocede a fundarlo en un principio del mundo, en una causa del mundo, trata de determinar el valor, sentido y significado del mundo y se pregunta por su finalidad. Dondequiera que este método de la generalización del ordenamiento en el todo, de la fundamentación por el camino del saber, se separa de las necesidades particulares y de los intereses limitados desemboca en la filosofía. Y dondequiera que el sujeto cuyo hacer se refiere a este mundo se eleva en el mismo sentido a la reflexión sobre su hacer, esa reflexión es filosófica. La propiedad fundamental en todas las funciones de la filosofía es, en consecuencia, el rasgo del espíritu que rebasa el vínculo de los intereses determinados, finitos, limitados y aspira a subordinar toda teoría nacida de una necesidad estrecha a una idea definitiva. Este rasgo del pensamiento está fundado en la ley del mismo, corresponde a las necesidades de la naturaleza humana que apenas admiten un análisis seguro, a la alegría en el saber, a la necesidad de asegurar últimamente la posición del hombre en el mundo, al impulso de superar la sujeción de la vida en sus condiciones limitadas. Toda actitud espiritual busca un punto firme desligado de la relatividad.

Esta función general de la filosofía se exterioriza bajo las diversas condiciones de la vida histórica, en todas las actividades que hemos recorrido. Funciones particulares de gran energía nacen de las múltiples condiciones de la vida: la formación de la intuición del mundo con validez general, la reflexión del saber sobre sí mismo, la relación de las teorías que se forman en las conexiones particulares de los fines, con la conexión de todo el saber, el espíritu crítico que penetra toda la cultura, la comprensión universal y la fundamentación. Todas ellas se muestran como realizaciones particulares que están fundadas en la esencia unitaria de la filosofía pero se adaptan a cada posición en el desarrollo de la cultura y a todas las condiciones de sus estados históricos. Y así se explica la constante diferenciación de sus actividades, la flexibilidad y movilidad que a veces se desarrolla en la amplitud de los sistemas, a veces hace válida toda su fuerza en un problema particular y traslada la energía de su trabajo a tareas siempre nuevas.

DILTHEY, W., *La esencia de la filosofía*, México, Facultad de Filosofía y Letras, 1944, pág. 167.





## VOCABULARIO

**Teleológico:** que se refiere a los fines.

**Concepción objetiva:** comprensión de los hechos, entendimiento referido a la realidad de las cosas.

**Pensamiento conceptual:** pensamiento que se manifiesta a través de ideas o nociones generales; inteligencia abstractiva.

**Pensamiento congruente:** pensamiento que no entra en contradicción consigo mismo.

**Intuición:** conocimiento directo, inmediato.

**Intuición del mundo con validez general:** conocimiento directo del mundo aceptado universalmente.



## ACTIVIDADES

1. Traten de explicar qué quiere decir que los sujetos que filosofan tienen una estructura teleológica.
2. Muestren a través de ejemplos literarios históricos o de testimonios de la vida cotidiana, la necesidad de los hombres de reflexionar sobre su acción o sobre sus relaciones con el todo. Que su elección no recaiga sobre alguien que resulte conocido como filósofo.
3. ¿Por qué es *conditio sine qua non* del filósofo la libertad de espíritu? Argumenten y ejemplifiquen.
4. De acuerdo con el texto ¿cuáles son las funciones de la filosofía? Destaquen la que les parece ser la más importante para el autor.
5. Expliquen el significado de relativismo histórico y determinen qué posición al respecto asume Dilthey en el texto. Justifiquen con citas.

## Texto 2

---



**JASPERS, KARL (1883-1969)**

**Vida y obras:** Filósofo y psicopatólogo alemán, fue uno de los representantes del existencialismo. Trabajó en el hospital psiquiátrico de la Universidad de Heidelberg y posteriormente fue en forma sucesiva profesor de Psicología y de Filosofía en la Facultad de Filosofía de la misma Universidad. Fue dejado cesante en 1937 por su oposición al régimen nazi y repuesto en el cargo en 1945. En sus inicios se dedicó a la psicología y se fue interesando a partir de allí cada vez más por la filosofía. Sus principales obras son: *La filosofía*, *Razón y existencia*, *En torno a la verdad*, *El origen y fin de la historia* e *Introducción a la filosofía*.

### LA FILOSOFÍA

El filosofar original se presenta en los enfermos mentales igual que en los niños. Pasa a veces –raras– como si se rompiesen las cadenas y los velos generales y hablase una verdad impresionante. Al comienzo de varias enfermedades mentales tienen lugar las revelaciones metafísicas de una índole estremecedora, aunque por su forma y lenguaje no pertenecen en absoluto al rango de aquellas que, dadas a conocer, cobran una significación objetiva, fuera de casos como los del poeta Hölderlin o del pintor Van Gogh. Pero quien las presencia no puede sustraerse a la impresión de que se rompe un velo bajo el cual vivimos ordinariamente la vida. A más de una persona sana le es también conocida la experiencia de revelaciones misteriosamente profundas tenidas al despertar del sueño, pero que al despertarse del todo desaparecen haciéndonos sentir que no somos más capaces de ellas. Hay una verdad profunda en la frase que afirma que los niños y los locos dicen la verdad. Pero la originalidad creadora a la que somos deudores de las grandes ideas filosóficas no está aquí, sino en algunos individuos cuya independencia e imparcialidad los hace aparecer como unos pocos grandes espíritus diseminados a lo largo de los milenios.

Como la filosofía es indispensable al hombre, está en todo tiempo ahí, públicamente, en los refranes tradicionales, en apotegmas filosóficos corrientes, en convicciones dominantes, como por ejemplo en el lenguaje de los espíritus ilustrados, de las ideas y creencias políticas, pero ante todo, desde el comienzo de la historia, en los mitos. No hay manera de escapar a la filosofía. La cuestión es tan solo si será conciente o no, si será buena o mala, confusa o clara. Quién rechaza la filosofía, profesa también una filosofía, pero sin ser conciente de ella.

¿Qué es pues la filosofía, que se manifiesta tan universalmente bajo tan singulares formas?

La palabra griega *filósofo* (*philosophos*) se formó en oposición a *sophós*. Se trata del amante del conocimiento (del saber) a diferencia de aquel que, estando en posesión del conocimiento, se llamaba *sapiente* o *sabio*. Este sentido de la palabra ha persistido hasta hoy: la búsqueda

de la verdad, no la posesión de ella, es la esencia de la filosofía, por frecuentemente que se la traicione en el dogmatismo, esto es, en un saber enunciado en proposiciones, definitivo, perfeccionado, enseñable. Filosofía quiere decir: ir de camino. Sus preguntas son más esenciales que sus respuestas, y toda respuesta se convierte en una nueva pregunta.

Pero este ir de camino –el destino del hombre en el tiempo– alberga en su seno la posibilidad de una honda satisfacción, más aún de la plenitud, en algunos levantados momentos. Esta plenitud no estriba nunca en una certeza enunciable, no en proposiciones ni confesiones, sino en la realización histórica del ser del hombre, al que se le abre el ser mismo. Lograr esta realidad dentro de la situación en que se halla en cada caso un hombre es el sentido del filosofar.

Ir de camino buscando, o bien hallar el reposo y la plenitud del momento, no son definiciones de la filosofía. Esta no tiene nada ni encima ni al lado. No es derivable de ninguna otra cosa. Toda filosofía se define ella misma en su realización. Qué sea la filosofía hay que intentarlo. Según esto la filosofía es la actividad viva del pensamiento, o bien el hacer y el hablar de él. Solo sobre la base de los propios intentos puede percibirse qué es lo que en el mundo nos hace frente como filosofía.

Pero podemos dar otras fórmulas del sentido de la filosofía. Ninguna agota este sentido, ni prueba ser la única. Oímos en la antigüedad: la filosofía es (según su objeto) el conocimiento de las cosas divinas y humanas, el conocimiento del ente en cuanto ente, es (por su fin) aprender a morir, es el esfuerzo reflexivo por poder alcanzar la felicidad; asimilación a lo divino; es finalmente (por su sentido universal) el saber de todo saber, el arte de todas las artes, la ciencia en general, que no se limita a ningún dominio determinado.

Hoy es dable hablar de la filosofía quizás en las siguientes fórmulas; su sentido es:

- ver la realidad en su origen;
- apresar la realidad conversando mentalmente conmigo mismo, en la actividad interior;
- abrirnos a la vastedad de lo que nos circunvala;
- osar la comunicación de hombre a hombre sirviéndose de todo espíritu de verdad en una lucha amorosa;
- mantener despierta con paciencia y sin cesar la razón, incluso ante lo más extraño y ante lo que se rehúsa.

La filosofía es aquella concentración mediante la cual el hombre llega a ser él mismo, a hacerse partícipe de la realidad.

JASPERS, K., *La filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1953, cap. I, pp. 10-12.



## VOCABULARIO

**Revelaciones metafísicas:** captaciones inmediatas de algo situado más allá de los seres físicos.

**Verdad:** descubrimiento de lo que estaba oculto.

**Dogmatismo:** completa sumisión, sin examen personal, a unos principios o a la autoridad que los impone (cfr. vocab. Nietzsche).

**Ser:** existencia ("realización histórica del ser del hombre"); punto de llegada hacia el que tiende la existencia humana ("se le abre el ser mismo").



## ACTIVIDADES

1. Busquen tres preguntas infantiles con implicaciones filosóficas.
2. Diferencien la búsqueda de la verdad de la posesión de ella.
3. Expliquen de qué manera un dogmatismo traicionaría la concepción de la filosofía que tiene Jaspers.
4. ¿Por qué en filosofía las preguntas son más importantes que las respuestas?
5. Expliquen la siguiente afirmación: "La filosofía es una actividad viva del pensamiento y la reflexión sobre ese pensamiento, o bien el hacer y el hablar de él".
6. Establezcan cuál es el sentido de la filosofía de acuerdo con las fórmulas que se enuncian al final del texto.

**Texto 3****ABBAGNANO, NICOLA (1901-1990)**

**Vida y obras:** Representante de la corriente existencialista desarrollada en Italia. Profesor en Nápoles y, más tarde, profesor en la Universidad de Turín; su filosofía tiene características propias que la distinguen del existencialismo francés y del alemán. Entre sus obras principales se cuentan: *Historia de la filosofía*, *Existencialismo positivo*, *Introducción al existencialismo*, *La física nueva* y *Fundamentos de una teoría de la ciencia*.

**LOS DOS CAMINOS DE LA FILOSOFÍA**

Según una antigua tradición, el nombre *filosofía* fue inventado por Pitágoras. Encontrándose en la ciudad de Fliunte, Leonte, un ciudadano eminente de la misma que admiraba su elocuencia y su doctrina, le preguntó cuál era su arte. Pitágoras respondió: “No conozco ningún arte, sino que soy filósofo”. Leonte no había oído jamás esa palabra y le preguntó quiénes eran filósofos y en qué diferían de las otras personas. Pitágoras respondió comparando la vida humana con una de las grandes fiestas nacionales de Grecia, a las cuales algunos acudían para ganar los premios y la gloria en las competencias deportivas, otros para enriquecerse con el comercio y otros finalmente como simples espectadores para observar hombres y cosas. Estos últimos son los filósofos. Libres del deseo de la gloria y del enriquecimiento, esos “amantes de la sabiduría”, contemplan los hechos humanos sin participar en ellos con el único fin de tener un conocimiento desinteresado del mundo. Esta tradición, que nos ha llegado a través de Cicerón, quizá exprese mejor el punto de vista de los seguidores de Aristóteles que del mismo Pitágoras. De hecho, Aristóteles había afirmado claramente la superioridad de la actividad contemplativa sobre todas las otras actividades humanas. El *amor a la sabiduría* que es el significado etimológico de *filosofía*, es el esfuerzo por conseguir el conocimiento desinteresado de las cosas más altas y sublimes: las causas y sustancias últimas, la divinidad, los astros –considerados también divinos–, el orden perfecto del mundo. El conocimiento de todo esto no sirve para nada pero torna a la vida del hombre similar a la vida divina. El filósofo no es el hombre “prudente” que sabe regular su conducta en los asuntos prácticos de la vida, sino el “sabio” que se dedica exclusivamente al conocimiento de cosas excepcionales y maravillosas, que están por encima de los intereses de los mortales comunes.

Esta es, en sus términos clásicos, la concepción contemplativa de la filosofía. La filosofía es en ese sentido una actividad aristocrática, esto es, reservada a unos pocos privilegiados que están libres de las preocupaciones del mundo y que se bastan a sí mismos: actividad que vuelve “felices” a quienes la llevan a cabo, pero no proporciona nada para hacer, nada para proyectar, nada para temer, nada para esperar a los hombres como tales. Es una mirada divi-



na dirigida sobre el mundo, una mirada que capta lo que hay en él de necesario y de eterno, y que justamente por ser así, no puede transformar o adaptar el mundo a los deseos o las necesidades humanas.

Es verdad que, aun así, la filosofía orienta la elección de los hombres; pero la orienta solo en el sentido de dirigirla a la realización de la vida contemplativa que es la más elevada. La misma organización política, según Aristóteles, debe tener como fin último la contemplación. La libertad de las necesidades, el ejercicio del poder político no tienen valor en sí mismos sino en cuanto hacen posible esta forma de vida.

Sin embargo en la misma filosofía griega está presente y actúa una concepción radicalmente diferente de la filosofía. Sócrates –como dice Cicerón– hizo descender la filosofía del cielo, la transfirió a las ciudades, la introdujo en las casas, la hizo interesarse por la vida y las costumbres, por el bien y el mal. Platón la consideró sustancialmente como el único instrumento eficaz para realizar una comunidad humana justa y pacífica.

En la *República*, propuso inclusive sanciones contra los filósofos que, llegados al ápice de su preparación, se negasen a poner su saber al servicio de la comunidad.

Y antes de Sócrates y Platón, los Siete Sabios, con los cuales se considera que comienza la reflexión filosófica en el mundo occidental, fueron consejeros de la ciudad y de particulares y condensaron su sabiduría en adagios breves y agudos: “Conócete a ti mismo”, “No desees lo imposible”, “La medida es óptima”, que debían guiar la conducta del hombre en los asuntos de su vida diaria.

Así entendida, la filosofía se dirige a considerar no ya realidades excepcionales y sublimes, sino al hombre y su experiencia en el mundo, así como las reglas y los criterios que pueden disciplinar, organizar y dirigir su vida individual y colectiva. Se trata más de “prudencia” que de “sabiduría”. No es una visión divina a la cual pueden acceder unos pocos privilegiados sino una guía en las elecciones que el hombre debe hacer en el mundo. No es un patrimonio enorme en las manos de pocos que la adoptan para su felicidad privada sino un capital, fatigosamente acumulado, de experiencias, normas, reglas, que pueden ser, día a día, de cualquiera con tal de que sea capaz de acceder a ellas.

Desde este punto de vista, la contemplación no se opone más a la acción como una forma superior y privilegiada de vida frente a una vida inferior. La filosofía no pretende ser un sistema puro de conocimientos que refleje perfectamente una realidad eterna; se limita a aconsejar al hombre cómo usar, en su provecho, el saber del que dispone. No invita al hombre a abandonar el plano de la comunidad humana para volverse semejante a la divinidad y contemplarlo como lo hace la divinidad, desde arriba; se coloca en el plano de la humanidad misma para ayudarla a alcanzar una forma más racional de vida a través de la solución de los problemas que la acosan.

Filosofía contemplativa y filosofía activa podrían ser los nombres con que se designara esas dos vías que hoy como ayer, en un remoto pasado, constituyen las alternativas fundamentales de la búsqueda filosófica.

La primera de estas vías considera que la realidad, tal como es, está perfectamente ordenada, es completamente racional y que la tarea de la filosofía consiste solo en darse cuenta de su orden y de su racionalidad. La segunda vía considera que la realidad no tiene ni orden ni racionalidad si el hombre no se esfuerza por conferírsela y que es este esfuerzo la tarea propia de la filosofía.

Hegel, representante de la primera, decía que la filosofía llega siempre demasiado tarde para decir cómo debe ser el mundo porque aparece cuando la realidad ya está consumada y es así semejante al búho de Minerva que emprende el vuelo al crepúsculo, cuando el día ya ha acabado...

La filosofía activa, en cambio, sostiene que tiene que insertarse en los asuntos del mundo, debatir los problemas que interesan a los hombres en cuanto tales, mostrar las posibles soluciones y ayudar a elegir aquellas que, a largo plazo, sean las más favorables al destino de los hombres. Desde este punto de vista, el filósofo no puede ser “el espectador desinteresado del mundo” que observa cómo transcurre la vida porque está inmerso en la vida misma y sigue la suerte común a los otros hombres.

[...] Cuanto más rica y compleja se vuelva una sociedad por el contacto incesante entre hombres de diversos orígenes, de culturas heterogéneas, de tradiciones dispares, cuanto mayor sea la suma de saber y de poder efectivo sobre las cosas de las que disponga, tanto más se advertirá la necesidad de una filosofía activa, de una crítica filosófica que analice costumbres y creencias, que resuelva los problemas que nacen de su contraste y que conduzca al género humano a una forma mejor de convivencia.

La “prudencia” de los antiguos [...] es todavía la disponibilidad de una guía en las elecciones que esperan al hombre en el mundo. Y todavía hoy, como entonces, las preguntas fundamentales son las mismas: “¿Qué es el hombre?” “¿Qué debe hacer?” “¿Qué puede esperar?”

ABBAGNANO, N., *Le due vie della Filosofia*, publicado en “La Stampa”, Torino, gennaio, 1967. Traducción Martha Frassinetti de Gallo.



## VOCABULARIO

**Sustancia:** aquello que es en sí mismo; se contrapone a accidente, que significa que es en otro (cfr. vocab. Leibniz).

**Causa última:** aquella que es primera en el orden del ser, pero que se conoce al final.

**Racional:** acorde con la razón; organizado de un modo inteligente (cfr. vocab. Aristóteles).

**Contemplación:** se refiere a un conocimiento puramente teórico.

**Prudencia (sentido clásico):** actitud de moderación en los distintos ámbitos de la propia vida.



## ACTIVIDADES

1. a) En el primer párrafo hay una caracterización del filósofo: fórmúlenla.  
b) En el segundo párrafo se menciona su objeto de estudio en la concepción aristotélica: expliciténla.  
c) Propongan un significado del término *prudente* y otro de *sabio* utilizables en la actualidad.
2. ¿Cuáles son los dos caminos de la filosofía a los que alude el título del artículo? Nómbrénlos y establezcan un paralelo entre ambos dando tres rasgos propios de cada uno.
3. a) Expliquen los siguientes fragmentos:
  - “La filosofía en ese sentido [...] no proporciona nada para hacer, nada para proyectar, nada para temer, nada para esperar a los hombres como tales.”
  - “Así entendida, la filosofía [...] es una guía en las elecciones que el hombre debe hacer en el mundo; es un capital fatigosamente acumulado de experiencias, normas, reglas, que pueden ser, día a día, de cualquiera, con tal de que sea capaz de acceder a ellas.”
 b) Digan a qué camino de la filosofía pertenece cada uno de ellos.
4. a) Ubiquen temporal y espacialmente a los autores mencionados en el texto: Pitágoras, Aristóteles, Sócrates, Platón, los Siete Sabios, Hegel.  
b) Digan de qué camino de la filosofía es representante cada uno de ellos.
5. a) De los caminos de la filosofía, ¿cuál les parece a ustedes que debe seguirse en el mundo actual? Propongan dos argumentos para apoyar sus respuestas.  
b) ¿A cuál de ellos adhiere el autor? Justifiquen su aseveración con citas literales del texto.

## Texto 4



**LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS (1924-1998)**

**Vida y obras:** Filósofo francés, nacido en Versalles. Se graduó como profesor de Filosofía y viajó a Argelia para enseñar; allí “adquirió conciencia política” –según sus propias declaraciones– y formó parte de un grupo neotrotskyista que editaba la revista *Socialismo o barbarie* junto a Castoriadis, grupo con el que rompió tiempo más tarde. Enseñó en la Universidad de Nanterre y en universidades extranjeras. Su libro *La condición posmoderna* le dio fama mundial. Otras obras que escribió fueron: *La diferencia*, *A partir de Marx y Freud*, *Dispositivos pulsionales* y *La fenomenología*.

### ¿POR QUÉ FILOSOFAR?

Al preguntarnos “¿por qué filosofar?”, no nos planteamos un problema de origen en el sentido histórico de la palabra, porque la filosofía responde en este sentido, ya que ella misma tiene o es una historia.

Hay una historia de la filosofía, una historia del deseo para el *sofón*, para el Uno, como dice Heráclito. Esta historia quiere decir sin duda que hay una sucesión discontinua de pensamientos o de palabras que buscan la unidad: de Descartes a Kant las palabras cambian, y por lo tanto también los significados, el pensamiento que circula en las palabras y las mantiene juntas. Un filósofo no es el heredero de un patrimonio al que intenta hacer fructificar. Pero sondea e interroga la manera de preguntar y de responder de sus predecesores, en la que él ha sido educado, “cultivado” como suele decirse. Cada vez partimos de cero, porque cada vez hemos perdido el objeto de nuestro deseo. Debemos volver, por ejemplo, sobre el mensaje que nos envían los textos de Platón, descodificarlo y volverlo a codificar, hacerlo irreconocible, para llegar quizás a reconocer en él el mismo deseo de unidad que nosotros mismos experimentamos. Esto equivale a decir que el hecho de que la filosofía tenga una historia, o mejor aún que sea historia, tiene un significado filosófico, ya que las soluciones de continuidad, los cortes que segmentan y que miden la reflexión filosófica y la muestran en el tiempo (precisamente como una historia), prueban exactamente que no damos con el sentido, que el esfuerzo del filósofo por reunir las partículas de sentido en el cuenco de una palabra sensata debe comenzar cada día. Husserl decía que el filósofo es un eterno principiante.

Sin embargo esta discontinuidad es el testimonio contradictorio de una continuidad. El trabajo de toma y daca que tiene lugar entre filósofos significa al menos que en ambos anida el mismo deseo, la misma carencia. Cuando examinamos una filosofía, quiero decir un conjunto de palabras que forman un sistema, o, por lo menos, tienen un significado, no lo hacemos sólo para descubrir su tendón de Aquiles, la clavija mal ajustada o mal apretada sobre la que bastará dar el empujón para que el edificio se derrumbe. [...]

La crítica filosófica, al poner de manifiesto la no consistencia del sistema, busca su inconsistencia (en el sentido fuerte), busca desvelar una consistencia más estrecha, más tenue y más fuerte, una pertinencia mayor a la cuestión del Uno. En resumen, hay más de un filósofo, Platón precisamente, o Kant, o Husserl, que, en el transcurso de su vida, efectúa él mismo esta crítica, vuelve sobre lo que ha pensado, lo deshace y vuelve a comenzar, ofreciendo la prueba de que la verdadera unidad de su obra es el deseo que procede de la pérdida de la unidad y no la complacencia en el sistema constituido, en la unidad recobrada. Lo que es cierto de un filósofo lo es también de la serie de todos ellos; la discontinuidad que nos muestra la historia, la mezcla de lenguas que en ella intervienen, la interferencia de los argumentos solo pueden tener para nosotros el valor tan irritante, tan decepcionante, de actos fallidos, de malentendidos, de *quidproquos*, de desorden, en la medida en que las palabras que se dicen dan testimonio de un deseo común, compartido; y mientras deploramos o ridiculizamos la torre de Babel filosófica, alentamos a la vez la esperanza de una lengua absoluta, estamos a la expectativa de la unidad.

Esta unidad no se ha perdido, pues, definitivamente; el hecho de que haya una historia de la filosofía, es decir, una dispersión, una discontinuidad esencial a la palabra que quiere pronunciar esta unidad, prueba sin duda que no poseemos el sentido; pero que la filosofía sea historia, que el intercambio de razones y de pasiones, de argumentos entre los filósofos se lleve a cabo en una amplia escala bien determinada, en cuyo seno está sucediendo algo, quizá como en un juego de cartas o de ajedrez, esa es la prueba de que los trozos recortados por la diversidad de los individuos, de las culturas, de las épocas, de las clases, de la tela del diálogo filosófico, forman un conjunto en el que hay una continuidad, que es la del deseo de la unidad. [...]

Nos habíamos preguntado por qué y cómo se perdió la unidad. Esta pregunta procedía de aquel interrogante: ¿por qué desear?, el cual, a su vez, era una derivación de nuestro problema: ¿por qué filosofar? Quizás ahora entendamos un poco que la cuestión de la pérdida de la unidad no es simplemente histórica, no es una cuestión a la cual el historiador puede responder completamente mediante un trabajo titulado “Los orígenes de la filosofía”. Acabamos de constatar que la historia misma, y de modo especial la historia de la filosofía (pero es verdad de cualquier historia), manifiesta en su textura que la pérdida de la unidad, la escisión que separa la realidad y el sentido, no es un *acontecimiento* en esta historia sino, por así decir, su *motivo* [...].

Si quisiéramos pues situar en el siglo VII o bien en el V antes de nuestra era el índice histórico de un supuesto origen de la filosofía, nos expondríamos simplemente al ridículo que arrastra todo genetismo. El genetismo cree poder explicar al hijo por el padre, lo ulterior por lo anterior; pero olvida, no sin futilidad, que si es verdad que el hijo procede del padre –porque no hay hijo sin padre–, la paternidad del padre depende de la existencia del hijo y no hay padre si no hay hijo; cualquier genealogía debe leerse al revés (así es



como ha llegado a la conclusión de que la criatura es el autor de su autor, que el hombre ha creado a Dios lo mismo que Dios ha creado al hombre). El origen de la filosofía está en el día de hoy.

LYOTARD, J-F., *¿Por qué filosofar?*, Barcelona, Paidós, 1996, cap. 2, pp. 13-18.



## VOCABULARIO

**Sofon:** sabio, prudente, hábil.

**De(s)codificar:** descifrar el significado de un símbolo o conjunto de símbolos a partir del descubrimiento del código que los rige.

**Tendón de Aquiles:** en sentido figurado, parte vulnerable de algo o alguien. Alude a la única parte del cuerpo del héroe legendario Aquiles que podía ser vulnerada.

**Consistencia:** coherencia, no contradicción.

**Desvelar:** quitar el velo que cubre algo; en sentido figurado tornar visible, claro, evidente lo que no lo era.

**Quidproquo:** equívoco.

**Actos fallidos:** en la terminología psicoanalítica, actos cuyo significado profundo se encuentra en el inconsciente.

**Torre de Babel:** torre que, según el relato bíblico, quisieron elevar los hijos de Noé para alcanzar el cielo. El castigo divino fue la confusión de lenguas que les impidió comunicarse.

**Genetismo:** posición según la cual se intenta explicar un fenómeno tomando en cuenta sus orígenes.



## ACTIVIDADES

1. Lyotard parte de la noción de *deseo* que tiene una larga tradición filosófica. Busquen en un diccionario de Filosofía el significado del término *en la Antigüedad* y relaciónenlo con el texto leído.
2. Ubiquen espacio-temporalmente a los filósofos mencionados en el texto: Heráclito, Descartes, Kant, Platón, Hegel y Husserl.
3. Expliquen la expresión: "Un filósofo no es el heredero de un patrimonio al que intenta hacer fructificar".
4. ¿Por qué dice Lyotard que toda genealogía debe leerse al revés? ¿Están ustedes de acuerdo? Justifiquen.
5. ¿Cuáles son las distintas acepciones de la palabra *motivo*? Propongan por lo menos dos diferentes (la que tiene por ej. en psicología y la que tiene en música) y relaciónenlas con el tema de la unidad en la historia de la filosofía.
6. ¿Qué relación hay entre Filosofía e Historia de la filosofía? Al responder citen literalmente fragmentos significativos del texto leído.
7. Traten de explicar con sus propias palabras cuál es la función de la filosofía según Lyotard.
8. Comparen el texto de Jaspers de esta misma **Antología** con el de Lyotard, señalando semejanzas y diferencias entre ambos.

# MÓDULO

# 2

## Ética y política

**¿Con qué criterios pueden juzgarse las acciones humanas? ¿En qué medida somos libres y, por tanto, sujetos morales? ¿La política es una cuestión que nos compete a todos? ¿Quién es el sujeto político? ¿Cuál es el fundamento del orden político?**

### Ética y moral

---

Es habitual que, cuando hablamos de la conducta de alguien y juzgamos si lo que hace está bien o mal, mezclemos los términos “ética” y “moral”. Decimos, por ejemplo, que alguien es **inmoral** porque su comportamiento **ético** es incorrecto. En verdad, aunque muchas veces se usan como sinónimos hay una diferencia entre ética y moral. Y para la filosofía es relevante. Mientras que la palabra “ética” proviene del término griego *êthos*, que significa “costumbre”, el término “moral” deriva del latino *mos*, que significa también “costumbre”, “modo habitual de obrar”. Es precisamente este último el

que la tradición conservó para designar el comportamiento que se tiene habitualmente, en lo que hace a sus principios, normas y valores. Estos principios, normas y valores no son solo suyos, sino que los adquirió por pertenecer a una sociedad y por participar de una cultura determinada. La moral es, precisamente, ese conjunto de normas, que implican la existencia de *valores* (esto es bueno, esto es malo, esto es obligatorio, etc.), que compartimos con los demás seres humanos con los que convivimos en una sociedad. En este sentido, la moral no es algo que nos pertenezca solo de manera individual y subjetiva, y además no es algo que tomemos críticamente: solo nos rige, de manera más o menos consciente.

Hablamos entonces de **moral** cuando nos referimos a todos los comportamientos, los valores, los principios, las acciones que se ponen en juego cuando un ser humano actúa en una determinada sociedad; es decir que los problemas morales son los que comprenden la acción intersubjetiva, acción que involucra directa o indirectamente a más de un sujeto, y a todo lo que un grupo o una sociedad han establecido para regir la convivencia, sin necesidad de escribirlo en un código o conjunto de leyes escritas. La **ética**, en cambio, considerada como una disciplina filosófica, es una actividad crítica, una reflexión y argumentación sobre la moral. Por ejemplo, en nuestra vida corriente aceptamos, de manera más o menos explícita, el principio moral de que no se debe mentir. También juzgamos a quienes mienten deliberadamente como personas **inmorales**: es decir, consideramos que su comportamiento va en contra de una norma moral. En cambio, cuando reflexionamos y evaluamos el sentido que tienen la verdad y la mentira como valores estamos dentro de la esfera de la ética. “Está mal mentir” es una norma moral de algunas sociedades. “¿Por qué está mal mentir?” es una pregunta filosófica, una pregunta que se formula la ética.

También se pueden distinguir ambas esferas diciendo que la **moral** se aplica al ámbito de las acciones concretas, realizadas en un marco social o grupal, siguiendo o no determinadas normas y costumbres respétadas en ese marco; mientras que la **ética** –sin desentenderse de las acciones humanas– tiene el propósito de argumentar y reflexionar sobre esas normas y valores: por ejemplo, preguntándose **por qué** aplicamos ciertos valores (como ‘bueno’ y ‘malo’), analizando **qué** es un valor o un principio moral, reflexionando sobre **por qué** cumplimos o no con lo que sabemos que se debe hacer. Otros ejemplos de preguntas que se formula la ética: **¿por qué está bien ayudar al prójimo? ¿Siempre está mal mentir? ¿A quién debe considerarse virtuoso?** La ética se propone formar un **criterio** crítico y reflexivo, y en ese sentido también contribuye a tomar decisiones de manera acertada, comprometida y libre en nuestra vida.

Entre las acciones humanas, no todas son morales o inmorales. Calificamos a una acción o a quien la lleva a cabo como **moral** cuando cumple con las costumbre o normas que rigen a un grupo; y de

**inmoral** cuando no cumple con esa norma o altera los usos y costumbres. Pero acciones típicamente humanas como lavarse los dientes a la mañana o acostarse temprano no son moralmente buenas ni malas. Hay acciones que no son ni morales ni inmorales; de hecho, una gran porción de nuestras decisiones y acciones cotidianas están fuera del ámbito moral y para la filosofía son, en este sentido, **amorales**.

### Diferencia entre ética y moral

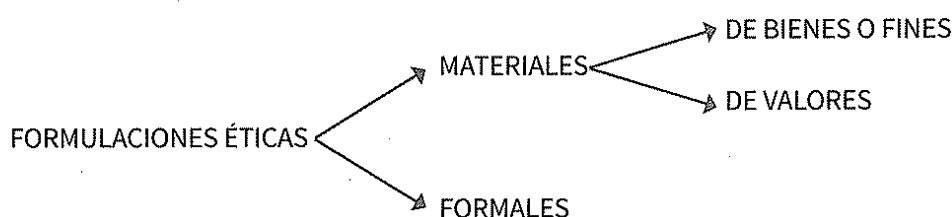


- **Moral:** como sustantivo, es el conjunto de las normas surgidas de las costumbres y usos de una cierta tradición cultural o grupo social; habitualmente calificamos como “moral” (entendido como adjetivo) a quienes cumplen adecuadamente con esas normas.
- **Ética:** es el estudio filosófico de lo moral: se ocupa de argumentar y justificar racionalmente las normas o conjunto de normas morales; también analiza el estatuto de los valores (lo bueno y lo malo en relación con las acciones humanas) que esas normas reivindican. En este sentido, la ética es universal y más amplia que la moral, la cual pertenece siempre a una situación social e histórica dada.

## ¿Cómo debemos actuar?

### ➤ La ética de Aristóteles como modelo de ética teleológica

Antes de comenzar a desarrollar la propuesta ética de Aristóteles, es preciso establecer la clasificación tradicional de las posiciones éticas. La mayoría de los filósofos han señalado que si actuamos bien y si nos preocupamos por que nuestras acciones coincidan con valores positivos es porque perseguimos algo fundamental para nuestra vida: puede ser la felicidad, o el placer, o la satisfacción personal, o la tranquilidad de conciencia, o el bien común. La lista podría prolongarse con otras muchas posibilidades, lo común a estas posiciones es que argumentan y fundamentan la elección de una acción ética señalando un **contenido** que guía el obrar. En estos casos, hablamos **éticas materiales**, precisamente porque especifican **qué** hacer, y a esto se lo llama el **contenido** de la acción. Por otra parte, hay filósofos que en lugar de buscar determinar con su análisis qué hacer, se preocupan por establecer **cómo** se elige la acción moralmente buena, o de acuerdo con qué modalidad debe ser realizada la acción, al margen de las acciones concretas que se realicen y de los fines particulares que se persiguen. En este caso hablamos de una **ética formal** porque se preocupa por el **modo** de actuar, y no de un contenido concreto que debe alcanzarse. Si decimos “no hagas a otros lo que no quieres que te hagan”, no estamos señalando una acción concreta a realizar; se trata de una especie de “fórmula” que, al aplicarla a cada situación concreta, nos ayuda a decidir si la acción es moralmente buena o no. Podríamos representar lo dicho en el siguiente esquema:



Aristóteles fue el primer filósofo en escribir un tratado específicamente dedicado a formular las bases de la ética. De hecho, si bien tanto Sócrates como Platón se preocuparon en profundidad por los dilemas morales y por los principios de la ética, Sócrates no escribió y Platón, que sí lo hizo, eligió el género del diálogo y nunca elaboró una teoría sistemática sobre estos temas (ni sobre ningún otro). Los predecesores de Aristóteles tampoco buscaron transmitir definiciones de los principales conceptos de la ética: sentaron las bases para la reflexión sobre la moral pero fue Aristóteles el primero que sistematizó esta disciplina, en sus tres tratados: la *Ética a Nicómaco*, la *Ética a Eudemo* y el escrito conocido como *Magna Moralía*. En la *Ética a Nicómaco* encontramos el núcleo de la ética aristotélica. Se trata de una ética material, porque el filósofo señala claramente que todo lo que hacemos todos los seres humanos responde, en última instancia, a una sola cosa concreta que queremos conseguir. Para Aristóteles, este fin es la **felicidad**, y como el término griego que emplea Aristóteles para decir “felicidad” es *eudaimonía*, se dice que esta la ética aristotélica es eudaimonista o eudemonista.

¿Cómo debe entenderse la *eudaimonía*? Pongamos por caso que alguien nos pregunte para qué estudiamos esta materia; tal vez diremos que lo hacemos para aprobarla. Si alguien vuelve a preguntarnos para qué queremos aprobarla, le contestaremos que lo hacemos para terminar la escuela en algún momento, para recibir un título que certifique que hemos completado la educación media. Si vuelve a preguntarnos para qué queremos completar la educación media, podemos responder que lo queremos para conseguir luego un buen trabajo (uno mejor que si no tuviéramos la educación media completa) o para ingresar a la universidad. Siempre parece que existe un **fin**



que queremos alcanzar con nuestras acciones. Aristóteles sostiene que, en realidad, ellos no son fines estrictamente, sino que son **medios** para conseguir otros fines. Para Aristóteles, el único fin que es realmente un **fin último** en nuestra vida es la **felicidad**, porque todas las respuestas a las preguntas por nuestras acciones asumirán que, en última instancia, todo lo que se hace se hace para ser feliz. Y esto constituye el fin de todas las acciones humanas. De este modo, los medios –que son fines intermedios o parciales– se organizan, se orientan hacia el fin último en el que todos los demás culminan. Es por esto que este planteo se llama **teleológico** (*télos* en griego significa “fin”), porque todas nuestras acciones se integran en la arquitectura jerárquica piramidal, que concluye en una cumbre buscada, unificadora de todos los fines parciales: la felicidad.

**La eudaimonía como fin último; concepciones de la buena vida.** Aristóteles considera que no hay dudas ni discusiones entre los hombres: todos queremos ser felices. Pero sobre lo que sí efectivamente hay discusión es acerca de aquello que nos conduce a este estado. Para algunos, será la vida concentrada en el placer lo que procure la felicidad; sin embargo se trata de una vida llena de insatisfacción, siempre necesitamos satisfacer nuevos e innumerables placeres, por lo cual,



● La escuela de Atenas. En el centro de la pintura de Rafael Sanzio, elaborada entre 1510 y 1512, Platón y Aristóteles.



● En el detalle de la pintura de Rafael, se observa a Platón, con su diálogo *Tímeo* en mano, señalando hacia las alturas trascendentes, y a Aristóteles, con la *Ética* en su mano, señalando hacia la Tierra.



para Aristóteles, esta no puede ser el mejor tipo de vida. El segundo tipo de vida es el que se centra en los honores y el reconocimiento que nos hacen los demás, pero el filósofo también encuentra limitaciones a este tipo de vida, ya que nos vuelve completamente dependientes de la opinión y consideración de los demás; si hacemos depender nuestra felicidad del prestigio y del reconocimiento de los otros, cuando el ámbito social nos sea adverso, seremos los más infelices. Aristóteles concibe la felicidad como un estado autárquico, que no puede ser ni completa ni esencialmente dependiente de situaciones exteriores. Considera, además, que aquello que nos va a llevar a la felicidad es la realización perfecta y completa de la función para la que hemos nacido, es decir: en tanto seres humanos. Aristóteles define al hombre como “un animal racional”, un animal que hace uso del *lógos* (razón); por lo tanto, la racionalidad es lo esencial del ser humano. En consecuencia, seremos felices si podemos ejercitar en máximo grado nuestra razón y nos dedicamos cuanto nos es posible a la **vida teórica o contemplativa**. Esto significa que dediquemos la vida a la reflexión sobre la vida misma, sobre el hombre, sobre la muerte, en fin, estar centrados en lo mejor del hecho de ser humanos, lo que nos diferencia de otros seres. Claro que para esto hay un inconveniente: además de ser racionales somos humanos, y por lo tanto solemos estar apremiados constantemente por cuestiones mundanas: distracciones, cansancio, el hambre, la sed y los demás apetitos... La vida contemplativa se vuelve un ideal difícil de cumplir.

**Práctica y virtud como disposiciones a actuar bien.** Aristóteles afirma que el ser humano es naturalmente político, y por lo tanto su naturaleza solo se realiza plenamente en el seno de una *pólis*, una ciudad, y entre otros seres humanos racionales. Así, podemos aspirar a ser excelentes en el ámbito moral, por lo tanto quienes se vuelvan virtuosos alcanzarán la felicidad. La **virtud** es precisamente aquello por lo cual somos moralmente buenos. Esta se opone al **vicio**, que es una disposición a realizar lo moralmente malo. Para Aristóteles la virtud es una **disposición** permanente, y esto implica que no es una afección azarosa, o algo que nos sucede sin que tengamos responsabilidad en ello. Tampoco es algo pasajero ni accidental, sino que implica una **elección voluntaria**. En este sentido, la virtud se opone a lo natural, a lo dado biológicamente; si no fuera así, quien no da muestras de ser virtuoso ya desde su nacimiento, no podría cambiar sus cualidades morales a lo largo de su vida, mientras que para Aristóteles siempre es posible volverse virtuoso. Como sostiene Joseph Moreau, la virtud no puede ser sino un *habitus*, “una manera de comportarse respecto de las afecciones, una actitud permanente de la voluntad, una preferencia habitual o hábito preferencial”.

Define entonces la virtud moral como “un hábito deliberativo respecto a nosotros de la elección del término medio entre exceso y defecto, tal como lo haría un hombre prudente” (*phrónimos*). La definición está compuesta por los siguientes elementos:

- Es un **hábito** (*héxis*): no se trata de una cuestión teórica –o, al menos, no solo de ella–, sino que hace falta una práctica recurrente, repetida, para llegar a la virtud. Como el mismo filósofo dice, “una golondrina no hace verano”: si ayuda a alguien una sola vez en la vida, no soy una persona virtuosa. Hace falta que, a través de la repetición de la acción moralmente buena, cree en mí una tendencia a realizar este tipo de acciones. Esto implica también que la virtud moral no es una cuestión de pensar bien, sino que se enraíza directa y principalmente con la práctica, con la acción concreta, con el hábito de decidir.
- Es **deliberativo**: me pone en situaciones de deliberar, de sopesar motivos y acciones, y de elegir. Es este el punto en el que me vuelvo responsable de la acción.
- Es **respecto a nosotros**: para Aristóteles, ni la ética ni la política son ciencias exactas, sino que se trata de saberes delimitados y determinados por las condiciones que constituyen lo humano. No puede calcularse la virtud y no se puede actuar de manera perfecta e infalible.

En última instancia, toda virtud será siempre virtud humana y humanamente condicionada. Si para mí es difícil ser constante en seguir una rutina de ejercicios físicos, el término medio no será el mismo que para quien tiene mucha facilidad para la gimnasia y lo hace con gusto. Estos factores particulares deben ser tenidos en cuenta a la hora de determinar el término medio armónico de una acción.

- » Es un **término medio** entre exceso y defecto: la virtud es un equilibrio, una decisión que evita cometer excesos, tanto por tomar o dar mucho, como por tomar o dar poco. Los dos extremos, tanto el exceso como la falta, son vicios. En el fondo el pedido de término medio implica la proporción, la medida, el buen criterio para no sobrepasar los límites racionales. El término medio está a una distancia igual de un extremo que de otro, es equidistante de los polos que constituyen vicios.
- » Está en relación con una especie de ideal de hombre sensato, que decide siempre de manera **prudente**, y que no comete por lo tanto ni excesos ni defectos. Es decir que, antes de tomar la decisión, deberíamos preguntarnos qué haría ese hombre prudente en nuestro lugar.

Así, el que posee la virtud de la valentía es quien sabe mantenerse entre la actitud cobarde y la temeraria, que son dos vicios. Pero no se trata de saber elegir ese término medio una o dos veces en la vida; contrariamente, el virtuoso es el hombre que logra una tendencia general en su vida a elegir el término medio, evitando el exceso (la exageración) y el defecto (la carencia). Esto significa que la práctica recurrente y repetida en la elección desarrolla en nosotros una tendencia a este tipo de elecciones medidas. Sus elecciones son evidentemente siempre nuevas, porque las situaciones y él mismo cambian con el tiempo. Entonces, ¿cómo poder juzgar si un hombre es feliz o no, si la virtud que practica lo lleva a una vida feliz? Para Aristóteles esta felicidad no es sinónimo de placer ni equivale a una serie de instantes de alegría. La felicidad es, contrariamente, una cierta plenitud que se construye a lo largo de la vida entera. Por eso, si en algún momento de nuestra vida las cosas no van bien, la estabilidad y equilibrio construido a lo largo del resto de la vida, en nuestra existencia tomada en conjunto, debería ayudar a hacer frente a esa situación difícil. De este modo, la felicidad podría pensarse, para Aristóteles, como una armonía constituida a lo largo de toda la vida. Por esta razón, solo podremos decir con criterio que alguien fue feliz, cuando podamos ver el conjunto total de su vida.

Hasta aquí nos hemos referido básicamente al tratamiento que hace Aristóteles de las **virtudes éticas** (de *éthos*, que en griego significa “carácter”; no confundir con *éthos*: “costumbre”); pero Aristóteles las diferencia de otro tipo de virtudes: las **virtudes dianoéticas** (*diánoia* significa en griego “inteligencia”). Estas son las relativas a la actividad intelectual: la sabiduría, la ciencia o la comprensión. En cambio, las virtudes éticas son las que, en general, todos tenemos en mente cuando se habla de virtudes: Aristóteles las describe como las formas de funcionamiento excelente de la parte del alma que puede ser definida como racional pero también, como irracional, porque es capaz de obedecer a la razón o de oponerse a ella; esta es la parte del alma en la que reside el **deseo**. Como explica Carlo Natali: “Para Aristóteles, el deseo (*órexís*, en griego) es un elemento indispensable de la psique humana: de hecho, en este reside la capacidad de desarrollar una de las funciones fundamentales del alma: mover el cuerpo. En efecto, la razón de por sí no mueve nada, a menos que sea capaz de comprometer al deseo. Los detalles particulares de esta doctrina son muy complejos, pero al parecer se puede afirmar que el deseo en sí no es una función cognoscitiva del alma; este acompaña a toda percepción, y el alma racional comunica con el deseo a través de imágenes mentales o *phantásmata*. Aristóteles distingue dos formas de deseo: el que se rebela a la razón y el que sigue a la razón (respectivamente: *epithymía* y *boulesís*), y estas dos formas son moralmente evaluables. De igual modo que el actuar finalístico o teleológico, Aristóteles trata la

función del deseo y la de las emociones como datos imprescindibles de la naturaleza humana: según él, no se debe tratar de vivir sin deseos y emociones; por el contrario: se debe tratar de experimentar deseos y emociones de buena calidad. (...) Las emociones no se consideran como algo contrario a la razón, que la razón misma debe dominar, sirviéndose de la fuerza de la voluntad, sino como aliadas potenciales de la razón.”

Aristóteles enumera y analiza **doce virtudes éticas**, que son los puntos medios entre sus respectivos excesos y defectos, que se puede clasificar según se trate de virtudes derivadas de uno de los tres principales afectos de los seres humanos (temor, placeres, ira); de acciones, de aspectos de las relaciones sociales o de sentimientos, tal como aquí se esquematiza:

	Exceso	Término medio	Defecto
<b>Afectos</b>			
Temor	Cobardía	<b>Valentía</b>	Temeridad
Placeres	Intemperancia	<b>Moderación</b>	Insensibilidad
Ira	Irascibilidad	<b>Apasibilidad</b>	Incapacidad de airarse
<b>Acciones</b>			
Dar y recibir pequeñas sumas	Prodigalidad	<b>Generosidad</b>	Tacañería
Dar y recibir grandes sumas	Vulgaridad	<b>Magnificencia</b>	Mezquindad
Pretender grandes honores	Vanidad	<b>Magnanimidad</b>	Pusilanimidad
Pretender pequeños honores	Ambición	(Aristóteles no da un nombre específico)	Falta de ambición
<b>Aspectos de la vida social</b>			
Agrado en general	Obsequiosidad	Amabilidad	Pendenciosidad
Dichos acerca de uno mismo	Jactanciosidad	Veracidad	Ironía
Agrado en las diversiones	Bufonería	Gracia	Rusticidad
<b>Sentimientos</b>			
Placer y dolor ante lo que les ocurre a los otros	Envidia	Indignación (por la prosperidad inmerecida)	Malignidad
Pudor o vergüenza	Timidez	Pudoroso	Desvergonzado

### ➤ La ética formal de Kant

El filósofo alemán **Immanuel Kant** (1724-1804) llegó a sostener una posición radicalmente diversa. En primer lugar, la suya es una ética formal: es decir, que Kant considera que a partir de una fórmula (o una serie de fórmulas) los seres humanos podemos decidir si nuestra acción es moralmente buena o no. El punto de partida kantiano es netamente diferente pues, en abierta polémica con los filósofos de la Ilustración, e inspirándose en las ideas de **Jean-Jacques Rousseau** (1712-1778), sostiene que la auténtica hazaña del ser humano no reside en la claridad de su inteligencia sino en la profundidad de su alma y en la intimidad de su ser moral, que constituyen su dignidad. En una nota marginal a su breve tratado *Observaciones sobre el sentimiento*



de lo bello y de lo sublime (1764), Kant explica esta crucial diferencia de enfoque: “Yo era curioso por naturaleza y ávido de conocimiento; a esto atribuía el honor del hombre y despreciaba a la multitud ignorante. Rousseau me llamó al orden. Me enseñó a no tener en cuenta una ventaja trivial y a atribuir al mérito moral la verdadera dignidad de nuestra raza. Rousseau fue en cierto sentido el Newton del orden moral; él descubrió en el elemento moral lo que constituye la unidad de la naturaleza humana, así como Newton descubrió el principio que une a todas las leyes de la naturaleza física”.

En esta primera etapa de su pensamiento, Kant considera que nuestros juicios morales se basan en el **sentimiento ético**, superior a todas las demás facultades del hombre. Sin embargo, más adelante llegará a una posición más definitiva, según la cual los conceptos morales no se basan en la experiencia ni en el sentimiento sino en la **razón pura**. Es la razón pura la que proporciona determinados juicios fijos que no son ni deducidos de otros juicios ni inferidos de la experiencia, sino que son inherentes a la naturaleza del “ser racional”. Por esto, la kantiana es una **ética formal**, es decir, independiente de la experiencia. Como afirma en su obra *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785): “Los principios empíricos nunca pueden servir de base para leyes morales”. Kant ofrece así una doctrina diametralmente opuesta a la ética clásica de la felicidad, en la cual la evaluación de las acciones humanas depende de un interés y se determina de acuerdo con la experiencia o con los detalles particulares y contingentes.

En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* Kant presenta sintéticamente su sistema moral. Su punto de partida es que lo único absolutamente bueno es la **buena voluntad**: “Ni en el mundo ni, en general, tampoco fuera del mundo es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan solo una buena voluntad”, escribe. El talento, el carácter, el autocontrol y la fortuna pueden emplearse para fines malos; incluso la felicidad puede ser corruptora. La bondad de la buena voluntad, por el contrario, no está dada por lo que ella logra; la buena voluntad es buena exclusivamente por sí misma. Kant agrega: “Aun cuando por alguna especial adversidad del destino, o a causa de la tacañería de una naturaleza descastada, esta voluntad careciera por completo de fuerza para llevar a cabo sus intenciones; aun si haciendo el mayor de los esfuerzos no consigue realizar nada y solo le resta su buena voluntad (...), incluso entonces brillaría como una joya por sí misma, como algo que tiene todo su valor en sí mismo”. Kant insiste en que una buena voluntad no es buena “por lo que efectúe o realice” ni tampoco “por su adecuación para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto; es buena solo por el querer; es decir, es buena en sí misma”.

Veamos estos tres casos mediante los cuales el filósofo argentino **Adolfo P. Carpio** (1923-1996) explica la concepción kantiana de buena voluntad:

**Primer caso:** supóngase que una persona se está ahogando en el río; trato de salvarla; hago todo lo que me sea posible para salvarla, pero no lo logro, y se ahoga.

**Segundo:** una persona se está ahogando en el río; trato de salvarla, y finalmente la salvo.

**Tercero:** una persona se está ahogando en el río; yo, por casualidad, pescando con una gran red, sin darme cuenta la saco con algunos peces y la salvo.

Sintetiza Carpio: “Lo que se efectúa o se realiza, como se expresa Kant, es el salvamento de quien estaba a punto de ahogarse: en el primer caso no se lo logra; en los otros dos, sí. En cuanto se pregunta por el **valor moral** de estos actos, fácilmente coincidirá todo el mundo en que el tercer acto no lo tiene, a pesar de que allí se ha realizado el salvamento; y carece de valor moral porque ello ocurrió sin que yo tuviera la intención o voluntad de realizarlo, sino que fue obra de la casualidad; el acto, entonces, es moralmente indiferente: ni bueno ni malo. Los otros dos actos, en cambio, son actos de la buena voluntad, es decir, moralmente buenos, y –aunque en el primer caso *no se haya logrado realizar* lo que se quería, y en el segundo *sí*– tienen el mismo valor, porque este es *independiente de lo realizado*. Por eso Kant dice que la *buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice* sino que es buena en sí misma.”



Según Kant, los seres humanos no han sido dotados de buena voluntad para perseguir la felicidad: para eso –observa, lúcida-mente– el instinto habría sido mucho más eficaz. La voluntad no es buena como medio para otro fin sino buena en sí misma, y en este sentido es el bien más elevado y la condición de todos los demás bienes, incluida la felicidad. Ahora bien, para entender qué es lo que hace a una voluntad buena en sí misma es preciso introducir la noción kantiana del **deber**. Kant define el deber como la buena voluntad “si bien, bajo ciertas restricciones y obstáculos subjetivos”, es decir, colocada bajo ciertos impedimentos que no le permiten manifestarse por sí sola. El hombre no es solo un ser racional sino también sensible, de modo que sus acciones están determinadas en parte por la razón y en parte por las **inclinaciones**: el amor, el odio, la simpatía, el orgullo, la avaricia, el placer, los gustos, etc. Así, en el hombre hay una **tensión entre la racionalidad y las inclinaciones**, entre la ley moral y “la imperfección subjetiva de la voluntad”. La buena voluntad se manifiesta precisamente en la tensión o lucha con las inclinaciones, como una exigencia. En la medida en que ocurre tal conflicto, la buena voluntad se llama deber. No obstante, Kant distingue entre:

- actos **contrarios al deber**;
- actos **conformes al deber** (por inclinación mediata o por inclinación inmediata);
- actos **por deber**.

Siguiendo la propuesta de Carpio, recordemos el ejemplo del que ve que alguien se está ahogando en el río, que sirve para ilustrar las diversas posibilidades.

1) Veo que alguien se está ahogando en el río, es justamente alguien a quien le debo dinero, y entonces –movido por una inclinación avara– dejo que se ahogue. En ese caso, es obvio que mi acción es **contraria al deber**.

2) Veo que quien se está ahogando en el río es una persona que me debe dinero a mí: corro entonces a salvarlo, pensando que si no se salva nunca podré cobrar lo que me deben. Mi acción es **conforme al deber**: no se puede decir que sea un acto moralmente malo, pero tampoco bueno; es neutro ya que, una vez más, el motor de la acción ha sido la inclinación (el deseo de recuperar el dinero), y además una **inclinación mediata** porque no actué de forma espontánea sino porque esa persona salvada es un medio para recuperar el dinero.

3) Veo que quien se está ahogando es un ser amado y me arrojé a salvarlo; nuevamente estamos ante una acción conforme al deber, una acción que coincide con lo que el deber manda, sin embargo lo hice movido por una **inclinación inmediata** pues es directamente a esa persona a quien deseo salvar. Para Kant se trata de otro acto moralmente neutro: ni malo ni bueno.

4) Veo que quien se está ahogando es un absoluto desconocido o incluso un acérrimo enemigo; y mi inclinación es la indiferencia en un caso o la repugnancia en el otro, sin embargo, el deber me dice que debo salvarlo, como a cualquier ser humano, y entonces me esfuerzo por salvarlo. Estamos ante una acción realizada **por deber** y no por inclinación: es este, entonces, el único caso en que, según Kant, tenemos una acción **moralmente buena**. Kant considera que puede



darse la circunstancia de que un ser humano actúe movido tanto por la inclinación como por el deber: pero para la determinación de la bondad moral de un acto es preciso distinguir los dos motivos y asegurarse de que la motivación fundamental ha sido el deber.

**La moralidad como sentimiento.** La presencia de inclinaciones viene siempre a empañar una acción moral. Sin embargo, Kant debe explicar por qué queremos cumplir con el deber. Y en este punto, acepta que existe un sentimiento –que, en última instancia es una inclinación– que nos lleva al bien. Es nuestro **apego hacia el deber**. Se trata de un sentimiento *a priori*, es decir que tenemos con independencia de la experiencia, porque el deber, dice Kant, por sí mismo nos hace querer cumplirlo. Es por esto que el sentimiento hacia el deber, que está en la base de toda acción moral buena, es el único sentimiento valorado dentro de la moralidad y es, además, necesario para que la propuesta kantiana funcione. Lejos de proponer un sentimiento de felicidad o de placer como guía para la buena decisión moral, Kant dice que el cumplimiento del deber nos generará un **sentimiento de deber cumplido**, de satisfacción de conciencia, que es el único sentimiento que se genera con nuestra buena voluntad. Para este filósofo, no estamos llamados a la felicidad, sino a la obligación.

Actuar por deber es, para Kant, hacerlo por respeto a la **ley moral**. Y la prueba para saber si uno está actuando así consiste en buscar cuál es la máxima o el principio por el cual se actúa: el **imperativo** al que se ajusta el propio acto. Se pueden distinguir dos tipos de imperativos o mandatos:

- el **imperativo hipotético** tiene la forma: “no debo matar si no quiero ir preso”. En estos imperativos hay una condición (no quiero ir preso) que quiero cumplir con el principio que sigo. La acción depende de esa condición que se me impone **desde fuera**. Entonces no soy totalmente libre porque dependo del cumplimiento de eso exterior.
- El **imperativo categórico**, en cambio, es incondicional, objetivo y autónomo, y tiene la forma: independientemente del fin que quieras alcanzar, actúa de tal o cual manera. Kant formuló tres veces este imperativo; la primera formulación es la siguiente: “*Obra de manera tal que puedas querer que la máxima de tu acción se convierta en ley universal*”. Un ejemplo del imperativo categórico es: “no debo matar” y no debo hacerlo al margen de las consecuencias que luego me traiga esa acción. El imperativo categórico es propio de una voluntad **autónoma**. En este sentido: la voluntad está determinada **por el deber**, y la acción cumple cabal y completamente lo que se **debe** hacer.

El imperativo categórico se diferencia del hipotético en que no depende de ninguna circunstancia particular para que se imponga su cumplimiento. Como dice Kant: el deber se impone sin más, porque todo deber es absoluto.

**¿Qué es una máxima?** Cuando decidí no mentirle al director de la escuela, incluso perjudicando así a mi amigo, consideré que **debo decir la verdad y evitar la mentira en toda circunstancia**. Lo que hice fue simplemente aplicar esta norma al caso particular en el que tenía que decidir: mentir o no. Ese fue el **principio subjetivo de mi acción**, lo que individualmente (de ahí lo de **subjetivo**) tuve como norma al decidir. Esa es la **máxima** de mi acción.

¿Qué es una ley universal? Una máxima que tiene validez **para todos** y en todos los casos, y no solo para mi conciencia en un momento dado: “Todos deben decir la verdad y evitar la mentira en toda circunstancia”.

¿Qué significa que puedas querer que la máxima de tu acción sea ley universal? “Quiero que todos digan la verdad y eviten la mentira, y esto es bueno que lo quiera hacer yo a los demás y que los demás lo hagan hacia mí.” Desear que esa norma individual que fue buena para **mi** decisión en una situación precisa, sea buena también para la decisión de todos.

**El hombre como fin en sí mismo y el reino de los fines.** Como se dijo antes, Kant ofrece diversas formulaciones del imperativo categórico. En su segunda formulación, este se proyecta en un concepto del hombre como **fin en sí mismo**. Kant escribe: “*Obra de manera tal que nunca uses a la humanidad solo como un medio, sino siempre también como un fin en sí misma*”. De modo que cada hombre debe ser siempre pensado, en el marco de nuestra acción, como un fin en sí mismo, y no debemos servirnos de las personas como medios para conseguir propósitos ulteriores. Kant entiende que cada hombre tiene que ser valorado por igual; y, aunque no debo hacerlo para ser respetado yo mismo –pues esto sería actuar por inclinación, por un fin particular, privado o egoísta– el hecho de considerar a cada hombre como un fin me lleva directamente a ser también respetado como un fin. La tercera formulación del imperativo categórico se hace más abstracta y sitúa la responsabilidad de cada hombre dentro del panorama general de la acción moral. Dice Kant: “*Obra de manera tal que la máxima de la voluntad pueda considerarse como legisladora universal*”. En cierta forma, esta formulación despliega algo que ya leímos en la primera: que la máxima de la acción, es decir el principio subjetivo que nos lleva a actuar, debe coincidir con la ley universal; de este modo, nuestra voluntad es legisladora universal y absoluta.



David Warrilow interpreta a Kant en el film *Los últimos días de Immanuel Kant*, de Philippe Collin (1994), basado en el libro homónimo del escritor y polemista británico Thomas De Quincey (1827)

El filósofo Anthony Kenny (1931) lo explica así: “Como ser humano, dice Kant, no soy solo un fin en mí mismo, sino también miembro de un **reino de fines**, una unión de seres racionales sometidos a leyes comunes. Mi voluntad es racional en la medida en que sus máximas puedan convertirse en leyes universales. El reverso de esta proposición es que la ley universal es una ley establecida por voluntades racionales como la mía. Un ser racional ‘*está sujeto solo a leyes que han sido hechas por él y, sin embargo, son universales*’. En el reino de los fines somos todos a la vez legisladores y súbditos. (...) Kant concluye la exposición de su sistema moral con un panegírico de la dignidad de la virtud. En el reino de los fines, todo tiene un precio o un valor. Si una cosa tiene un precio, puede intercambiarse por alguna otra. Lo que tiene valor es único e inalienable; está más allá de todo precio. Hay, dice Kant, dos clases de precios: los precios del mercado, que corresponden a la satisfacción de necesidades, y los precios caprichosos, que corresponden a la satisfacción de gustos. La moralidad está por encima y más allá de ambas clases de precios”.

## ➤ El utilitarismo de John Stuart Mill

En el siglo XIX, el pensador inglés **John Stuart Mill** (1806-1873) también pensó que todo hombre desea la felicidad, y agregó que la comunidad en la que vive debe ayudarlo a procurársela. En su concepción de la virtud, Mill sigue a Platón y Aristóteles, aunque también a Epicuro, pues considera que es a través de la virtud que puede conseguirse la felicidad. Además sigue a Kant, al señalar que es necesario apelar a la razón para determinar qué es lo moralmente bueno, aunque agrega algunos elementos de la ética de Hume; por ejemplo, considera, al igual que el empirista Hume, que la sensibilidad es una fuente relevante –tan relevante como la racionalidad– cuando se trata de elaborar metas genuinas para el ser humano. Mill concibe al hombre como un ser sensible-racional, por lo tanto todo planteo moral debe tener en cuenta este doble aspecto para poder comprender y postular una moralidad realmente accesible al hombre.



John Stuart Mill, en una fotografía, hacia el final de su vida.

Todo hombre, supone Mill, busca el mayor placer que le es posible obtener. La meta última de nuestra vida es este placer que, además, da sentido al resto de los placeres que buscamos. Desde su perspectiva, esto solo puede conseguirse en una situación de igualdad entre los hombres, en un clima de relaciones sociales amables y –sobre todo– solidarias. El placer buscado es asimilado por Mill a la felicidad. La felicidad general quedaría garantizada en una sociedad esencialmente armónica en su conjunto. Para lograr esto, Mill considera que la búsqueda natural propia de todo hombre hacia la satisfacción del placer debe integrarse con la reflexión sobre sus placeres y formas de goce. No piensa, como parece sostener la posición kantiana, que la acción moralmente buena deba estar divorciada del disfrute, sino que, en la medida en que no somos seres indiferentes, si el planteo moral va a ser realista, debe incluir estos factores tanto como lo racional.

El planteo inserta al hombre en su concreta condición social y comunitaria. Y en este contexto general, Mill formula el **principio de utilidad** –basado en el **principio de mayor felicidad** que ya había formulado su maestro, el jurista inglés **Jeremy Bentham** (1748-1832)–, que dice: *Las acciones son correctas en la medida en que tienden a promover la mayor felicidad –placer y ausencia de dolor– para la mayoría; y serán incorrectas en la medida en que tiendan a producir lo contrario a la felicidad.* Este principio general constituye la única fuente de obligación moral, único principio de la moralidad. Mill comprende entonces el placer y la liberación del dolor como aquello que es **útil** –de ahí el nombre de utilitarismo, con el que se conoce su posición– tanto al hombre como a la sociedad en la que vive. Mill distingue bien su propia noción de placer respecto del goce primario de los animales. En la medida en que el hombre tiene facultades superiores a las bestias, los placeres que busca serán también superiores. En la misma línea de Epicuro, Mill considera que estos placeres superiores son los placeres intelectuales, contrapuestos a los corporales. Como estamos naturalmente dispuestos a admitir, los **placeres superiores** serán más deseables para el hombre que los **placeres inferiores**. De este modo, nadie prefiere ser ignorante, bruto o sinvergüenza, si pudo conocer lo contrario de esto y cree que es capaz de realizarlo.

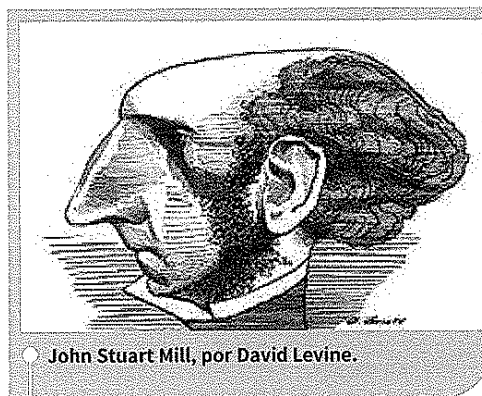
Ahora bien, un ser con capacidades superiores desarrolladas necesita más para sentirse pleno y feliz. Cuanto más simple sea alguien, más fácil le resultará satisfacerse; sin embargo, un hombre cultivado no va a contentarse con lo más fácil o lo inferior. Como escribe Mill en su ensayo *El utilitarismo*: “Es indiscutible que el ser cuyas capacidades de goce son pequeñas tiene más oportunidades de satisfacerlas plenamente; por el contrario, un ser muy bien dotado siempre considerará que cualquier felicidad que pueda alcanzar, tal como el mundo está constituido, es imperfecta. Pero puede aprender a soportar sus imperfecciones, si son en algún sentido soportables. Es mejor ser un ser humano insatisfecho que un cerdo satisfecho; mejor ser un Sócrates insatisfecho que un necio satisfecho. Y si el necio o el cerdo opinan de un modo distinto es a causa de que ellos solo conocen una cara de la cuestión. El otro miembro de la comparación conoce ambas caras”. Vale decir que un ser superior está en mejores condiciones para juzgar lo bueno y, aunque a veces no pueda alcanzarlo, no estará dispuesto a perseguir lo inferior, porque eso siempre va a dejarlo en condiciones de insatisfacción.



Es cierto, sin embargo, que muchas veces los seres humanos nos orientamos, por una cuestión de comodidad, hacia metas inferiores. Todos sabemos que es mejor aprender que pasar la vida en la ignorancia; sin embargo, un sábado a la tarde, en un día de pleno sol, si tenemos que estudiar para aprobar una materia, probablemente prefiramos salir a quedarnos estudiando encerrados toda la tarde. Porque somos débiles y nos sentimos inclinados a preferir el placer más próximo, ante otro placer percibido como más lejano (sacar una buena nota y aprobar una materia resulta menos cercano que el inmediato goce presente del sol de esta tarde) y, por lo tanto, como un placer no elegido en primer lugar. Mill asume que los goces superiores, las aspiraciones elevadas y los

gustos intelectuales son más fáciles de perder o de relegar frente al placer inmediato. Entonces, ¿cómo será posible, mediando siempre este facilismo, llegar a cumplir con el principio de mayor utilidad? Lo que hace falta es promover socialmente el **cultivo de la nobleza**, el desarrollo –en todo lo posible– de los rasgos superiores del hombre. Todo ser sensible y racional como el hombre va a procurar siempre una vida libre de dolores y colmada de disfrutes, y se dará cuenta de que esto es posible solo si la sociedad en su conjunto desarrolla lazos de solidaridad estables y duraderos. Mill señala dos grandes causas de la insatisfacción humana: el **egoísmo** y la **falta de cultivo de la vida intelectual**. Pero debe entenderse bien la crítica que hace al egoísmo ya que para el filósofo no se trata de inmolarse o sacrificarse por los demás: el espíritu de sacrificio y el sufrimiento por el sufrimiento mismo no conducen a la humanidad hacia ningún lado. Si alguien se sacrifica debe asegurarse bien de que ese sacrificio redunde en beneficio de muchos hombres. Mill lo dice claramente: nadie está obligado a renunciar a su cuota de placer-felicidad; al contrario, solo este placer es lo que hace que la vida valga la pena. La sociedad toda debe preocuparse por promover el bienestar general y debe hacer todo lo posible por armonizar los intereses individuales con los de la comunidad. La educación y la formación de los individuos son el instrumento que permite unir la felicidad individual a la comunitaria.

Finalmente, es interesante la idea utilitarista de que las miserias y el estado penoso en que se encuentra la humanidad, las calamidades profundas, la infelicidad tienen su causa pura y exclusivamente en el hombre. Si el ser humano se planteara seriamente acabar con ello, no habría ningún problema en conseguirlo. Lo único que deberíamos hacer los hombres es proponérselo y esforzarnos por este fin. En este sentido, John Stuart Mill exhibe una actitud optimista respecto de la capacidad del hombre de acrecentar la cuota total de felicidad disfrutada por la humanidad.



John Stuart Mill, por David Levine.

## ➤ La condena de Nietzsche a los modelos éticos de Occidente

Hacia finales del siglo XIX, encontramos un planteo ético completamente diferente: el del filósofo alemán **Friedrich Nietzsche** (1844-1900), quien propuso una “filosofía del martillo”, aludiendo con esta imagen a la actitud combativa y destructiva que, según él, debía tenerse frente a la historia de las ideas. Nietzsche –criado por su madre y sus tías en la estricta moral luterana– se sintió liberado cuando descubrió, mientras estudiaba en la Universidad de Leipzig, el ateísmo de **Arthur Schopenhauer** (1788-1860), y desde entonces bregó por una filosofía contraria al *éthos* cristiano y al racionalismo, en todas sus expresiones. En el desarrollo de esta idea, Nietzsche llega a postular



Nietzsche fotografiado hacia 1875

que desde los griegos hasta el siglo XIX, comenzando por el propio Sócrates, los seres humanos han utilizado la razón para compensar una carencia profunda de vitalidad. En una humanidad sana cada uno se afianzaría en lo que el filósofo llama su **voluntad de poder**, su fuerza vital que se afirma en la vida de manera natural, incluso animal. Pero como esta voluntad comenzó a mostrarse y sentirse débil, volviéndose una voluntad degradada y enferma, buscó formas de compensación en la razón.

A juicio de Nietzsche, la razón elaboró sistemas éticos (sistemas de valores, polarizando la vida en “bueno” y “malo”) y sistemas gnoseológicos (que establecieron la dicotomía “verdadero” y “falso”): dos sistemas erigidos por el uso de la razón solo destinados a someter a los hombres, doblegándolos y alistándolos en una **moralidad del rebaño**: todos siguiendo de manera acrítica lo que la religión, la autoridad moral o la filosofía han dicho que es bueno y verdadero. Nietzsche cuestiona todo sistema científico y moral por considerarlos herramientas de dominación, medios para igualar a los hombres en su obediencia y sumisión. A su juicio, la debilidad de la voluntad se manifiesta en dos tipos de enfermos: el sabio, en el ámbito del conocimiento, y el asceta, en el ámbito moral. En todos los casos, se trata de una profunda represión de la fuerza vital, una “domesticación del instinto”. La cultura cristiana y racionalista –sostiene Nietzsche– nos convence de que debemos ser piadosos, virtuosos, generosos; pero esta pretensión solo nos obliga a “portarnos siempre bien” y a someternos. Aquí es donde, al margen de la crítica, propone una “filosofía del martillo”, destinada no solo a destruir tales sistemas esclavizantes y mostrar que la historia de las ideas es la historia de un error, sino también a proponer nuevas verdades. Según Nietzsche, es preciso no seguir a la razón, sino a la voluntad rehabilitada, fuerte e imperante.



### Pesimismo y optimismo de la voluntad de poder

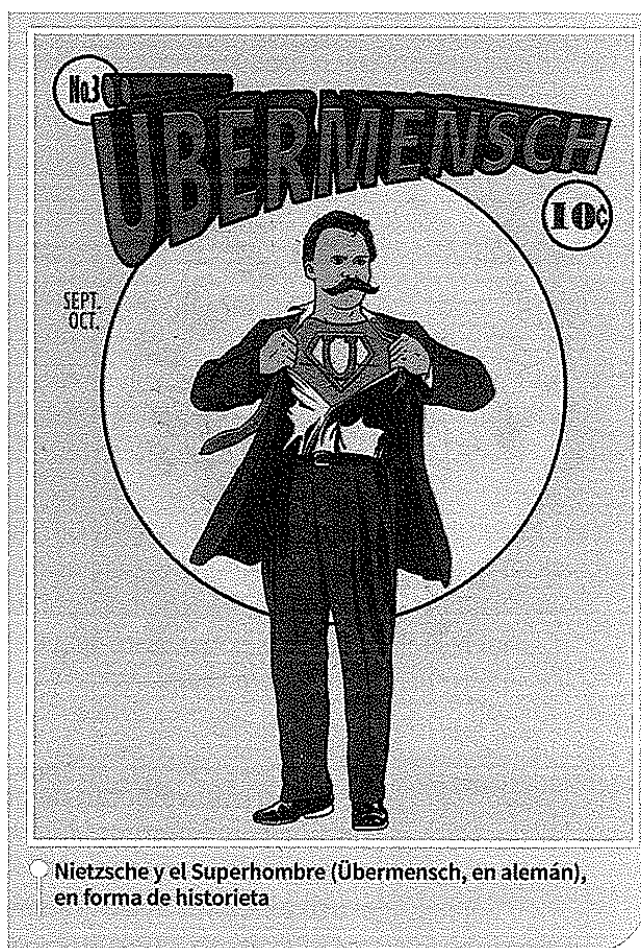
“Nietzsche fue, inicialmente, un seguidor de la obra de Arthur Schopenhauer, de quien toma la imagen del cosmos como un voluntad que lucha por desear, por extenderse, que arrolla todo a su paso y que no surge de una razón organizada, sino más bien de impulso ciego. Pero a diferencia de Schopenhauer, que ve esto como una especie de **dolor**, Nietzsche considera que sí hay sufrimiento pero también hay **alegría**, una profunda exaltación. Schopenhauer ve el juego de la voluntad desde el individuo y constata que la voluntad se vale de él para sus propios fines y luego lo aplasta sin miramientos. El resultado es un irrenunciable pesimismo: la vida es dolor, porque es deseo, y el deseo tiene como únicos destinos la insatisfacción o el hastío. Nietzsche, en cambio, considera que el yo es una ilusión, y entonces adopta un punto de vista descentrado para contemplar el juego que eternamente fluye de las fuerzas que componen la voluntad de poder. Este juego se le aparece, pues, como gozoso.” (F. Savater, *La aventura del pensamiento*.)

Cuál es la función que le cabe a esta voluntad de poder en el sistema completo de la ética nietzscheana es motivo de controversia. En primer lugar, porque la escritura filosófica de Nietzsche es más literaria que sistemática: el filósofo nunca llegó a elaborar la forma de un sistema completo. En segundo lugar, por el uso polémico –y en gran medida ilegítimo– que de las obras de Nietzsche hizo su hermana y albacea Elisabeth, quien durante la larga enfermedad psiquiátrica del filósofo y, tras su muerte, manipuló sus escritos dándoles un sesgo nazi (al punto que Adolf Hitler llegó a visitar la casa-museo del filósofo, y lo usó para sus fines propagandísticos). En tercer lugar, porque –como señala A. Kenny– “Nietzsche no llega a hacer una presentación coherente del punto de vista moral desde el cual critica a la moral convencional” y entonces “es difícil encontrar dónde se sitúa el propio Nietzsche en torno a cuestiones como la valoración de la crueldad”.



La reflexión ética de Nietzsche es, según él mismo la define, “una especie de psicología y genealogía de la moral”. Contra el punto de partida cristiano, que predica que son los pobres y débiles los que llegarán al cielo, mientras que la fuerza y la arrogancia son valoradas negativamente, Nietzsche rechaza que haya que someterse a sentimientos como la humildad o la caridad con los más necesitados. Esta es, según él, la trama inventada por los débiles para legitimar su resentimiento contra los fuertes. Como explica el filósofo español Fernando Savater (1947), según Nietzsche “los enfermos y los incapaces han generado un pensamiento segregatorio diciendo que los que triunfan, los más fuertes, arrogantes y brillantes, son malos: una especie de satanes”. Así, la historia revela –según establece Nietzsche en su tratado *La genealogía de la moral* (1887)– dos géneros diferentes de moralidad: los aristócratas, que se sienten pertenecientes a un orden superior al del resto de la humanidad, emplean palabras como “bueno” para referirse a sí mismos, a sus ideales y sus características (noble cuna, riquezas, arrojo, veracidad, pelo rubio). Y desprecian a los demás como plebeyos, vulgares, cobardes, poco veraces, de tez oscura, y designan sus características como “malas”. Esta es la moral de los amos. Sin embargo, los pobres y débiles, resentidos por el poder y la riqueza de los aristócratas, establecen su propio sistema de valores en oposición al de los ricos: “moral de esclavos o de rebaño”, que elogia rasgos del carácter como la humildad y la benevolencia, que benefician al desvalido (*La genealogía de la moral*, parágrafos 2 y 10).

A esta situación Nietzsche la denomina “**transvaloración de los valores**”. Además, la atribuye a los judíos –a la “rebelión de los esclavos”– y sostiene que el cristianismo la hereda y la lleva a su plenitud. Ahora bien, si la oposición entre el bien y el mal es un rasgo propio de la moral de los esclavos que hoy es la dominante, Nietzsche considera entonces que debemos luchar contra la dominación de esa moral de esclavos. A su juicio, explica Kenny, “la salida consiste en trascender los límites del bien y del mal e introducir una **segunda transvaloración de los valores**. Si lo logramos, surgirá (...) el **Superhombre**, la forma superior de la vida. La gente ha empezado a darse cuenta –dice Nietzsche– que el cristianismo no es una creencia aceptable y que Dios está muerto. El concepto de Dios ha sido el mayor obstáculo para la plena realización e la vida humana: ahora somos libres de expresar nuestra voluntad de vivir. Pero nuestra voluntad de vivir no ha de ser, como la de Schopenhauer, una que favorezca a los débiles; ha de ser **voluntad de poder**. (...) El placer no es el fin de la acción sino simplemente la conciencia del ejercicio del poder. La máxima realización del poder humano será la creación del Superhombre”, el cual no se logra por evolución, sino mediante un ejercicio de la voluntad.



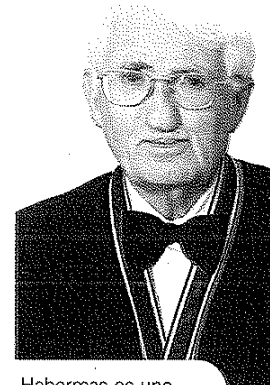
## ➤ La ética comunicativa

Esta teoría ética, también llamada dialógica o discursiva, nace en los años 70 del siglo XX y son sus creadores dos profesores alemanes, amigos y se podría decir "socios intelectuales", de la Universidad de Frankfurt, Jürgen Habermas (1929 - ) y Karl-Otto Apel (1922- ), ambos fuertemente influidos por la ética kantiana.

Para caracterizarla inicialmente diremos que intenta responder a la pregunta sobre el fundamento de los juicios morales y que el criterio que propone para esa fundamentación no está limitado a un determinado contexto cultural sino que pretende tener validez universal.

Habermas considera que la tarea del filósofo moral no es proponer normas morales, ya que estas surgen en el mundo de la vida influidas por factores culturales, sino reflexionar acerca de los procedimientos que permiten determinar la corrección de las normas existentes. En ese sentido la ética comunicativa es *procedimental*, como lo es la kantiana, y tiene la misma pretensión de *validez universal* que esta.

Por otra parte, los hombres viven en una comunidad de habla, de modo tal que lo fundamental en el lenguaje es su aspecto pragmático (ver en la Unidad 2 las dimensiones del lenguaje), esto es, el empleo de las reglas lingüísticas que permiten



Habermas es uno de los creadores de la ética comunicativa, teoría procedimental con pretensión de validez universal.

el diálogo. Tan importante es este último que incluso el monólogo de quien habla consigo mismo se puede considerar un diálogo internalizado. Con esto Habermas recoge una larga tradición filosófica que se remonta sobre todo a Sócrates, en la que el diálogo aparece en un lugar privilegiado.

Así, en el ámbito moral lo que es correcto debe determinarse a partir de un diálogo entre todos aquellos a quienes la norma afecta, pero no se trata aquí de un diálogo cualquiera sino del que se sujeta a ciertas reglas y se denomina, así, "*discurso práctico*". Dice Habermas:

*"En la ética del discurso, el lugar del imperativo categórico pasa a estar ocupado por el procedimiento de la argumentación moral. Esta ética establece el principio 'D': 'sólo pueden reivindicar lícitamente validez aquellas normas que puedan recibir la aquiescencia (aceptación) de todos los afectados en tanto que participantes de un discurso práctico'. Al mismo tiempo el imperativo categórico desciende al nivel de un principio de universalización 'U', que en los discursos prácticos se convierte en una regla de argumentación: 'en las normas válidas, los resultados y los efectos secundarios que se derivan de su seguimiento universal para la satisfacción de los intereses de todos y cada uno tienen que poder ser aceptados por todos sin coacción alguna'."*<sup>57</sup>

Esto implica que no habrá voces privilegiadas, de este o de otro mundo, que dicten al hombre lo que debe hacer: por el contrario, valiéndose de su autonomía, los seres humanos que viven en comunidad podrán determinar la corrección o incorrección de las normas que rigen su conducta. Mientras en la ética kantiana se parte de la conciencia del imperativo moral, en la ética del discurso se parte de la acción comunicativa; mientras en la ética kantiana se llega a una voluntad individual que quiere la norma por ser universal, en la ética del discurso se parte de una conjunción de voluntades, articuladas por un discurso del que todas pueden participar, garantizando de este modo la universalidad de la norma. Desde el punto de vista moral la voluntad es *autónoma* cuando se orienta por lo que todos podrían querer y esto se puede establecer a través del diálogo.

*"Todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas, puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión. A mi juicio, no es, pues, el uso lógicamente correcto del entendimiento individual sino esta exigencia de reconocimiento recíproco de las personas como sujetos de la argumentación lógica la que justifica el discurso sobre la Ética (...)"*<sup>58</sup>

Aquí se tornan centrales las nociones de persona, vista ahora como un interlocutor válido con un permanente derecho a réplica frente a cualquier argumentación, y de consenso, que es el acuerdo que se logra a partir de definiciones comunes de la situación. En ese sentido el consenso difiere del pacto estratégico, que lleva a los individuos a coordinar planes de acción calculando el éxito que cada uno podrá obtener a partir de su implementación.

¿Y cuáles son las reglas del discurso que propone Habermas? Las siguientes son las que constituyen una situación ideal de habla:

1. "Cualquier sujeto capaz de lenguaje y acción puede participar en los discursos".
2. "Cualquiera puede problematizar cualquier afirmación".
3. "Cualquiera puede introducir en el discurso cualquier afirmación".
4. "Cualquiera puede expresar sus posiciones, deseos y necesidades".
5. "No puede impedirse a ningún hablante hacer valer sus derechos, establecidos en las reglas anteriores, mediante coacción interna o externa al discurso".<sup>59</sup>

Leyendo cuidadosamente estas reglas se advierte que necesariamente quien esté dispuesto a seguirlas:

1. estará considerando a los otros como sus *iguales*, pues todos tienen la misma posibilidad de participar del diálogo y de hacerlo de la misma manera.
2. se estará comprometiendo a *respetar* los derechos de los otros.
3. rechazará toda forma de violencia para imponer sus puntos de vista, pues es prioritaria la argumentación, que constituye la única *salida racional* para los desacuerdos.
4. no podrá tomar decisiones que defiendan intereses particulares con perjuicio de otros.

De ahí que la ética comunicativa se encuentre en la base de cualquier *moral cívica contemporánea* que considere como valores prioritarios en una sociedad la autonomía de los ciudadanos, la solidaridad y la justicia. Recordemos que en un Estado de derecho, genuinamente democrático, no hay más leyes legítimas que aquellas que todos los ciudadanos pueden querer como tales, es decir que ningún ciudadano debería dejar de ser tenido en cuenta como interlocutor de un diálogo de modo que las normas pudiesen satisfacer intereses universalizables y no meros intereses sectoriales pasibles de perjudicar a los grupos políticamente menos influyentes. Dice Habermas:

"La pretensión de los principios universalistas, que como tal pretensión trasciende todas las barreras locales, es algo que un participante en el discurso no puede eludir mientras (...) tome en serio el sentido de la validez (...) [necesaria] de las normas (...) [y no las considere] como algo que simplemente aparece en el mundo. (...) Un ejemplo en que esto puede demostrarse lo ofrece la implantación progresiva de los derechos del hombre en los Estados constitucionales modernos. Si bien es verdad que normas básicas como son el derecho relativo a la libertad de expresión o el derecho a participar en elecciones generales, libres y secretas, sólo empiezan siendo conocidas e institucionalmente reconocidas como cuestiones de principio, también lo es que sus aplicaciones en modo alguno oscilan de forma arbitraria de situación a situación sino que adoptan, al menos cuando se consideran espacios de tiempo suficientemente amplios, el decurso orientado de una realización cada vez más consecuente de su contenido universal. Pues es el propio contenido de los derechos fundamentales el que retrospectivamente pone ante la conciencia de los afectados, y ello a la luz de experiencias his-



tóricas, la selectividad de las aplicaciones unilaterales que se habían hecho de ese contenido. Las mudanzas en las constelaciones de intereses se encargan de abrirnos los ojos haciéndonos ver que tales aplicaciones, recortadas por la parcialidad, son incompatibles con el sentido de esas mismas normas. Es, pues, claro que también en la dimensión de la aplicación inteligente podemos obrar con mayor o menor soltura y decisión y recorrer procesos de aprendizaje. (...) Aprendemos con tanta mayor facilidad a hacer una aplicación imparcial de principios universales cuanto mayor es el grado en que ideas jurídicas y morales de tipo universalista vienen encarnadas ya en las propias instituciones sociales (...)."<sup>60</sup>

Algunas de las objeciones a la ética de la comunicación han sido las siguientes:

1. "[Habermas y Apel sostienen que] más allá de las diferencias culturales, los interlocutores deben aceptar las reglas de juego si quieren verdaderamente comunicarse y no utilizar la violencia. Y es cierto que este imperativo vale, en principio, para cualquier cultura, de modo que se trata de una ley universal a la manera kantiana. Sin embargo, sólo podría ponerse en práctica, paradójicamente, dentro de cada cultura: por más que se proponga respetar esta ética comunicativa, ¿cómo podría hacerlo un individuo cuando trata de discutir con un miembro de otra cultura? ¿A partir de qué reglas podrían establecer ese diálogo, o incluso criticarse mutuamente? De alguna manera (lo que) sucede con la comunicación inter-étnica (...) [es lo siguiente]: faltan las reglas que puedan ser aceptadas por los dos interlocutores".

2. "Que las reglas de juego valgan para todos los participantes por igual y que estos las acepten libremente —en el sentido de que no fueron amenazados para obedecer— no excluye (...) que los roles no sean siempre igualitarios, aun cuando las partes respondan a las mismas reglas; (...) La mujer (por ejemplo) puede aceptar libremente participar del juego matrimonial. Las reglas de este juego deben ser aceptadas igualmente por ambas partes. Sin embargo, el reparto de papeles o de tareas será sumamente desigual dentro del matrimonio."<sup>61</sup>

## ➤ Teorías de la justicia

**PROTAGONISTAS**

**Rawls, John**  
(Baltimore 1921-  
Lexington,  
Massachusetts 2002)  
Filósofo estadounidense,  
fue profesor emérito  
en Harvard. Destacado  
teórico del liberalismo,  
sus investigaciones  
se encaminaron  
a fundamentar la ética  
y la teoría del derecho  
desde una perspectiva  
contraria al utilitarismo.  
Su obra principal  
es *Una teoría de la justicia*  
(1971).

### John Rawls y la Posición original

En su obra *Teoría de la justicia* (1971), Rawls recupera el contractualismo, puesto que considera que un contrato social debe ser el fundamento ético de una sociedad. Retomando la tradición contractualista de John Locke, Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant, expone un pensamiento alternativo al utilitarismo social.

Para explicar cómo se debe realizar este contrato establece la hipótesis de unos individuos que deben elegir en qué condiciones les gustaría vivir en sociedad; estas personas se sitúan en lo que Rawls denomina la «posición original». Como la naturaleza humana conduce inevitablemente a conflictos de intereses, puesto que vinculamos lo que consideramos bueno a planes de vida y nuestro juicio se ve alterado por el egoísmo o los prejuicios derivados de nuestra situación social, económica o de sistemas de creencias aceptados, la «posición original» debe estar cubierta por el «velo de la ignorancia», según el cual las personas que establecerán el contrato desconocerán el lugar que ocuparán en la sociedad. Por ejemplo, esto supondría que, en el marco de una toma de decisiones dentro de una empresa, los responsables deberán decidir sin saber si serán obreros, personal administrativo o directivos de esta empresa. En otras palabras, la «posición original» garantiza la superación del egoísmo.

Desde esta perspectiva cualquier persona querría que se garantizaran dos principios: primero, las mismas libertades para todos y, segundo, la igualdad entre todos los hombres. El segundo principio es conflictivo porque no todos los hombres son iguales, por lo que el sistema solo debe aceptar las desigualdades cuando se favorezca a los menos afortunados: «las desigualdades han de satisfacer dos condiciones: primera, deben estar

asociadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de una equitativa igualdad de oportunidades; y segunda, deben procurar el máximo beneficio a los miembros menos afortunados de la sociedad».

Rawls define los principios de justicia «como aquellos que aceptarían en tanto que seres iguales, en tanto que personas racionales preocupadas por promover sus intereses, siempre y cuando supieran que ninguno de ellos estaba en ventaja o desventaja por virtud de contingencias sociales y culturales». Añade que debemos escogerlos «como personas racionales e independientes en una posición de igualdad».

Los principios de justicia son a la vez imperativos categóricos, lo que supone que, cuando las personas actúan siguiéndolos, deben hacerlo autónomamente, desde su propia racionalidad, sin presuponer ni dejarse arrastrar por ningún deseo o propósito particular.

### Robert Nozick, *Propiedad y justicia*

En su obra *Anarquía, Estado y Utopía* (1974), Nozick (1938-2002) critica el estado de bienestar y considera que las teorías igualitarias de la justicia son insuficientemente liberales.

Piensa que los hombres en Estado de Naturaleza (recogiendo este concepto utópico de Locke) poseen plena autonomía y su libertad solo está limitada por el Derecho natural, que exige que nadie puede dañar a otro en su vida, su libertad y su propiedad. Al establecer la supremacía de los derechos individuales concede carácter absoluto al derecho de propiedad oponiéndose a las teorías de la justicia distributiva.

Incluso el hecho de que el Estado establezca impuestos le parece un atentado a los derechos individuales. Disponer de la riqueza de una persona equivale a apoderarse de su tiempo, es como obligarle a hacer un trabajo no recompensado, de tal manera que otros «deciden lo que usted debe hacer, [...] con independencia de sus decisiones».

Propone Nozick que el único Estado legítimo es el *Estado mínimo* que tiene el monopolio de la violencia y la ejerce para hacer respetar los derechos de los individuos. La justicia no debe ser distributiva sino justicia de las pertenencias, basadas en tres principios:

1. Principio de justicia en la adquisición original o apropiación de las cosas sin dueño.
2. Principio de justicia en las transferencias basadas en el libre intercambio.
3. Principio de rectificación de injusticias en el reparto de pertenencias que pudiera haber ocurrido en el pasado.

Nozick critica la posición original de Rawls diciendo que es improbable que todas las personas decidan actuar constantemente teniendo como fin la igualdad.

El planteamiento de un reparto de bienes igualitario de los bienes económicos prescindiendo de la voluntad de las personas supone que no somos dueños de nosotros mismos sino que el Estado tiene derechos de copropiedad sobre las personas. El límite del derecho de propiedad solo se puede establecer por injusticias pasadas (tal como se exponía en el tercer principio) o cuando el poseer el derecho de propiedad de algo pueda empeorar la situación de otras personas. Por ejemplo, si eres propietario de una isla y aparecen allí unos naufragos, no puedes expulsarlos por estar en una propiedad privada.

Nozick defiende, por tanto, una justicia basada en una «distribución previa justificada», y rechaza las teorías distributivas clásicas, donde la redistribución de bienes se hace siguiendo un patrón establecido de antemano (según las necesidades o la condición social); Nozick llama a estas teorías «estructuradas».

Por otro lado, el concepto de Nozick de un derecho ilimitado a la propiedad acaba limitando la libertad de los demás. La defensa a ultranza de los derechos individuales y, principalmente, del derecho a la propiedad no deja espacio para otros derechos y nos revela la propuesta de Nozick como una defensa del capitalismo salvaje. Las ideas de Nozick son consideradas, por un lado, como anarquistas o libertarias, y, por otro, como reaccionarias.



Victimas de la fuga de pesticida ocurrida en 1984 en Bhopal, India, reclaman su indemnización.



## Ética y política

---

En la medida en que ambas se refieren a las acciones humanas, la ética y la política se encuentran estrechamente vinculadas la una a la otra. En esa misma medida, la vida cotidiana nos enfrenta a múltiples situaciones en las que, de un modo u otro, formulamos juicios éticos y nos hallamos comprometidos en decisiones políticas. La ética y la política son inescindibles de nuestras vidas porque vivimos con otros, tenemos ciertas ideas sobre lo que está bien o mal, lo que debería hacerse, lo que es mejor para cada uno de nosotros y para todos. Y aún cuando pensáramos que no hay modo de resolver estos problemas, o aunque no nos interesara tomar posición frente a ellos, no podríamos auto-excluirnos del mundo ético-político: abstenernos también nos compromete, porque si podemos elegir (incluso la opción de no juzgar, no decidir) es porque somos en algún grado libres, y, en esa misma medida, responsables.

La determinación de esta relación estará condicionada por la concepción que se sostenga respecto de una y otra. No podríamos, por ello, definir con mayor precisión estas relaciones sin entrar decididamente en un debate respecto del cual en este documento sólo pretendemos señalar y proponer sus núcleos problemáticos, manteniendo abierta la diversidad de posiciones que configuran este ámbito de la reflexión filosófica. Vale, sin embargo, realizar algunas observaciones generales.

Ética y política, decíamos, refieren a las acciones humanas, y a la dimensión colectiva en la que esta se desarrolla. Es cierto que la ética – y así suele ser presentada y distinguida de la política – parece referirse a la acción individual. Ello no es, sin embargo, del todo correcto. En primer lugar, porque también formulamos juicios éticos sobre la política, tanto en relación con las acciones (políticas) de los individuos, como respecto de las leyes, las instituciones, y los hechos y procesos que consideramos políticos. Por ejemplo: cuando sostenemos que la decisión de un gobernante es inmoral, no la evaluamos meramente como la acción de un individuo “privado”; hay en nuestro juicio una consideración de su responsabilidad pública, y en esa apreciación se conjugan criterios éticos con concepciones políticas. Juzgamos también como moralmente inaceptables ciertas decisiones, procedimientos e instituciones que proceden de los poderes públicos: por ejemplo, un decreto que obligara a todos los alumnos de una escuela pública a rendir culto a una imagen religiosa, la aplicación de un dispositivo represivo para impedir la manifestación de una protesta, o el establecimiento de lugares de encierro para los enfermos que padecen determinada dolencia. Cuando cuestionamos esta clase de hechos que afectan las condiciones en las que vivimos, nuestro juicio tiene un contenido ético, supone que hay cosas que son buenas o que deben hacerse, y cosas que son malas y no deben hacerse, en relación con aquello que nos afecta como colectivo humano. Se trata de aquella clase de cuestiones en las que la ética mide a la política. Pero también hay otro sentido en el cual la ética está ligada – aún cuando juzguemos acciones individuales – a la dimensión colectiva. El juicio sobre las acciones siempre supone un “otro”: otro que juzga, otro que es afectado. En la afirmación de determinada concepción de lo que el hombre debe o no debe hacer, de lo que es bueno o malo para el hombre, los otros intervienen en la aparente soledad del juicio del individuo (sea que se aplique sobre la conducta de otros, sea que lo haga respecto de sí mismo) a través de una creencia que remite siempre a un contexto social y cultural específico.

La filosofía política se debate ante la dificultad de abordar una problemática particular: la política tiene que ver con lo contingente – como diría Aristóteles – con aquello que “puede ser de otra manera”, y no meramente con lo que “debe ser”. Es constitutiva de la filosofía política la discusión sobre su competencia y su objeto: si la filosofía, al ocuparse de estas cuestiones, tiene que proponer modelos y normas ideales respecto de cómo deberían vivir los hombres, o si tiene que hacer el esfuerzo de comprender cómo de hecho se generan las condiciones de la vida colectiva, entendiendo que la política – como la acción humana en general – se despliega en el terreno de las pasiones, la irracionalidad, el conflicto de intereses y de visiones del mundo, la fuerza y los ideales, las potencias del cambio y la inercia de lo que tiende a perdurar y reproducirse. De la respuesta que se de a estos interrogantes se desprenderá una relación específica de la política con la ética, puesto que la última siempre supone una pretensión prescriptiva; es decir, siempre propone o señala un deber (condicionado o absoluto).

## ¿Qué es la política?

“La acción, única actividad que se da entre los hombres sin mediación de cosas o materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que los hombres viven en la tierra y habitan el mundo. Mientras que todos los aspectos de la condición humana están de algún modo relacionados con la política, esta pluralidad es específicamente la condición de toda vida política. (...) la acción sería un lujo innecesario, una caprichosa interferencia en las leyes generales de la conducta, si los hombres fueran de manera interminables repeticiones reproducibles del mismo modelo, cuya naturaleza o esencia fuera la misma para todos y tan predecible como la naturaleza o esencia de cualquier otra cosa. La pluralidad es la condición de la acción humana debido a que todos somos lo mismo, es decir, humanos y, por lo tanto, nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá.

*H. Arendt: La condición humana (1958)*

“(...) La política trata del estar juntos y los unos con los otros de los diversos. Los hombres se organizan políticamente según determinadas comunidades esenciales en un caos absoluto, o a partir de un caos absoluto de las diferencias. (...) el hombre es a-político. La política nace en el "Entre-los-hombres", por lo tanto completamente fuera del hombre. De ahí que no haya ninguna substancia propiamente política. La política surge en el entre y se establece como relación. (...)”

*H. Arendt: ¿Qué es la política? (1950)*

## Aristóteles: “El hombre es un animal político”

La reflexión de **Aristóteles** (384 a.C.- 322 a.C.) acerca de la política comienza, en gran medida, con una crítica al programa elaborado por su maestro Platón: en la *Política*, de hecho, Aristóteles cuestiona, en primer lugar, la comunidad de bienes y de afectos que la *República* prescribía a los guardianes y gobernantes, considerándola como extendida a todos los ciudadanos. A diferencia del propio Platón, que en las *Leyes* admite que “ahora” esas medidas no son posibles, Aristóteles cree que deben rechazarse en absoluto y para siempre por varias razones: la falta de propiedad privada multiplicaría los conflictos, desmembrar a la familia nuclear provocaría libertinaje y, finalmente, porque si los hijos fueran de toda la comunidad no los cuidaría nadie: nadie en particular se haría cargo de ellos. Aristóteles coincide con Platón en que la política –al igual que la ética– tiene como objeto al hombre y específicamente su conducta en sociedad. Aristóteles señala algo importante al comienzo de la *Política*: dice que **“el hombre es un ser político por naturaleza”** o un animal político. El hombre no es meramente un animal gregario, como las hormigas, que se asocian para sobrevivir o para beneficiarse en la recolección del alimento, sino que el hombre es político porque su ámbito natural es la *pólis*, entendida como el ámbito en el que se **discuten racionalmente** las medidas relativas a la organización de lo público y lo privado. Aristóteles diferencia esto de otras formas de asociación humana en las cuales no existe esta discusión racional: de hecho, señala que en su tiempo existían sociedades que no eran políticas porque no constituían una *pólis*: un núcleo de ciertas dimensiones (un número excesivo de habitantes no sería ya, para él, una *pólis*) que se organiza en base al debate de las leyes y demás propuestas para la convivencia. Esta, la *pólis*, es el ámbito en el cual el hombre puede, por un lado, asegurar su bienestar (necesidades materiales: alimento, vestimenta, vivienda), y sobre todo puede realizar de la mejor manera su fin, que es la **felicidad** (*eudaimonía*). Vemos aquí dos elementos importantes de la definición:

- en ella coinciden el fin individual del hombre y el fin de la *pólis*;
- la “naturalidad” de la *pólis* señala tanto una determinación biológica como un fin que debe ser alcanzado no biológica sino culturalmente.

Puesto que el fin del ser humano coincide con el fin de la *pólis*, la virtud que guía el actuar político es la misma que guía la conducta ética individual: la **prudencia** (*phrónesis*), tal como vimos en el módulo 3. De hecho, aquí también Aristóteles discrepa con Platón: no es preciso que el gobernante filósofo, como se decía en la *República*; alcanza con que sea una persona esencialmente prudente, capaz de prever en cada situación particular el mejor curso de acción. Esta diferencia se corresponde también con la diferente visión del bien que tienen Platón y Aristóteles: mientras que el primero busca identificar un Bien trascendente e inmutable, que pueda tomarse como paradigma en todos los casos, el segundo considera que la ética y la política tienen un objeto de estudio básicamente cambiante, puesto que se ocupan del ser humano, que es un ser que cambia en sus opiniones, en sus perspectivas, en sus circunstancias.

Un rasgo distintivo de la *pólis* aristotélica es que en ella se debate racionalmente: la **racionalidad** y el uso de la **palabra** (*lógos*) son elementos imprescindibles de la política aristotélica. Pero ¿quiénes son los que pueden hacer uso de la palabra? En este sentido, Aristóteles se muestra más conservador que Platón: solo pueden hacerlo los hombres adultos y propietarios atenienses (el propio Aristóteles no lo es, ya que es originario de Estagira, en Macedonia). Las mujeres, los esclavos y los extranjeros –como era tradición en la Antigua Grecia– están excluidos. No solo eso: Aristóteles elabora un argumento para defender la **esclavitud natural** de algunos seres humanos: aunque es consciente del carácter convencional de la esclavitud (muchos esclavos lo son luego de haber sido conquistado el territorio en el cual antes eran libres) Aristóteles considera que algunos seres humanos, de acuerdo con su capacidad racional, nacen para mandar y otros para ser mandados.

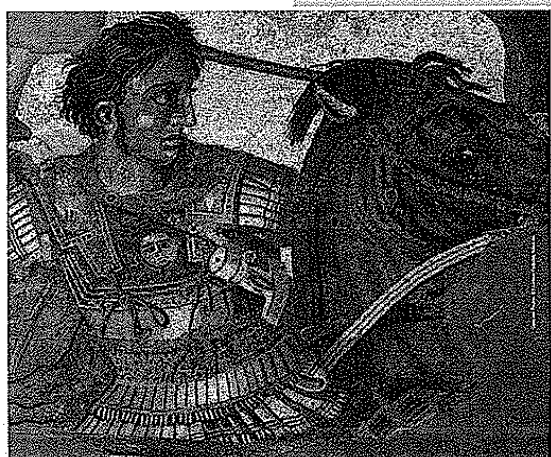
### Política y economía



Para Aristóteles el ser humano es un “animal político”: esta fórmula, explica el especialista Joseph Moreau, “significa que el hombre no se basta a sí mismo, que necesita de su semejante para vivir y perpetuarse”. La unión de la mujer que tiene por objetivo la reproducción es, para Aristóteles, el modo primitivo y biológico de asociación humana; el

grupo constituido por el padre, la madre, los hijos y los esclavos constituyen la familia o mejor dicho el **grupo doméstico**, la *oikía*. Esta asociación tiene por objetivo satisfacer las necesidades inmediatas para la vida. En segundo lugar, los seres humanos se asocian para satisfacer necesidades menos inmediatas, y en vista de la defensa forman grupos más amplios: primero la *kóme* o **aldea** y luego la *pólis* o **ciudad-estado**. “La aldea es una extensión del grupo doméstico: está poblada de congéneres bajo la autoridad de un anciano. La ciudad es una asociación de aldeas una comunidad formada por varias aldeas y que alcanzó –sin excederlos tampoco– los límites que le permiten bastarse en todo sentido”. Puesto que solo en la ciudad es autárquico, solo allí el hombre se realiza en modo más perfecto. Ahora bien, Aristóteles considera que el

*oikos* u hogar familiar es el ámbito en el cual se satisfacen las necesidades de alimento, vivienda, vestimenta; su administración corresponde al padre de familia, y las leyes que regulan este aspecto se llama *oikonomía*, de donde proviene nuestro concepto de **economía**.

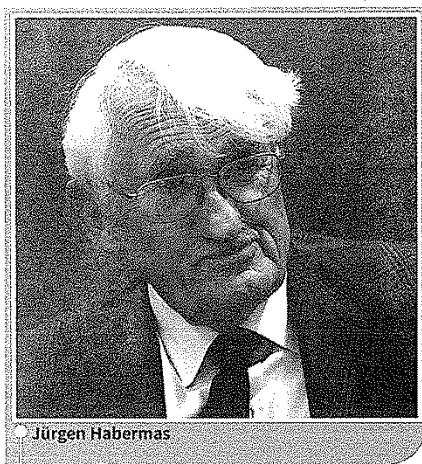


Aristóteles fue el instructor de Alejandro Magno. Aquí, el joven conquistador en un fresco pompeyano conservado en el Museo Arqueológico Nacional de Nápoles



## Consensos y conflictos al fin de la Modernidad

Las ideas de Rousseau y Montesquieu, así como la de otros pensadores de la Ilustración, impactaron en la Revolución francesa y en los diversos modos de organización política que siguieron a aquella explosión popular. Pero la Modernidad tardía y la llamada Posmodernidad trajeron **nuevos actores políticos** sobre los cuales la tradición filosófica no había reflexionado. Uno de estos actores es la opinión pública, surgida de la **politización de la vida social**, como la llama el filósofo alemán **Jürgen Habermas** (1929), a quien nos referimos en el módulo 2, como un miembro de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt. En su libro *Historia y crítica de la opinión pública*, Habermas se refiere a este fenómeno de politización que tuvo lugar luego de la Revolución francesa (1789) y a algunos rasgos que acompañan este proceso: como por ejemplo, la creciente influencia de la **opinión pública** en las formas de decidir en política. “La Revolución francesa –leemos en el libro de Habermas– vino a ser el detonador de la pujante politización de un tipo de publicidad que había girado primeramente en torno a la literatura y la crítica artística. (...) La ‘politización de la vida social’, el auge de la prensa de opinión, la lucha contra la censura y a favor de la libertad de opinión caracterizan el cambio funcional de la red expansiva de **comunicación pública** hasta mediados del siglo XIX. En las concepciones modernas del derecho natural, pero también en las teorías sociales de los filósofos morales escoceses, la **sociedad burguesa o sociedad civil** (*civil society*) siempre estuvo contrapuesta al **poder público o al gobierno** (*government*) como esfera privada en su totalidad. Tanto las esferas del tráfico de mercancías y del trabajo social como la familia y la casa sin funciones productivas formaban parte de la esfera privada. Solo con la incipiente emancipación social de las clases bajas y con la politización en masa de los conflictos de clase en el siglo XIX pudo hacerse consciente también en el mundo de la vida de las capas sociales burguesas que ambos dominios, el de la esfera íntima familiar y el del sistema de ocupaciones, venían estructurados en direcciones contrapuestas”. El **espacio público** ha sido el escenario en el que esta contraposición se viene librando como una larga y perpetua batalla, expresada en forma de opiniones o de lo que llamamos **opinión pública**.



● Jürgen Habermas



● Hannah Arendt

Por su parte, la filósofa alemana **Hannah Arendt** (1906-1975), se ocupó de estudiar la historia de la división entre sociedad civil y sociedad política, remontándose hasta la *Política* de Aristóteles. En su obra *La condición humana* (1958), Arendt concibió una forma de legitimar filosóficamente el espacio público identificándolo con el **espacio social que media entre el espacio público estatal y el espacio privado**. En este marco, afirma, el individuo tiene formas de desarrollar su libertad personal a través de la acción, pero definida esta como la actividad propia de la condición humana de la pluralidad, que no depende del trabajo por la supervivencia sino del carácter político propio del ser humano. Retomando el modo clásico de ver al hombre, aunque con algunas objeciones a la concepción del hombre que se derivan de las teorías políticas clásicas, Arendt sostiene que es inútil pensar al hombre en las abstracciones **contractualistas** (que lo imagina celebrando un pacto improbable) o **liberal** (que proclama un individuo egocéntrico que debe mantener su invulnerabilidad frente a la presión social). Para Arendt quienes habitan en esta tierra son “los hombres” sino “el hombre”, en singular, y la **acción** es el aspecto más específicamente humano de todos los aspectos de lo que ella denomina la *vita activa*. En la relación con los otros el hombre es **protagonista** de sus propios actos y esta condición humana de la acción es una posibilidad que tienen los hombres de revelarse o mostrarse en el espacio público como distinto, a la vez que contribuyen a forjar lo público hacia mejores formas de vida. “Solo debido a que somos capaces de actuar –dice Arendt–, de iniciar procesos nuestros, podemos concebir la naturaleza y la historia como sistemas de procesos.”



## Globalización y filosofía política

Al final de su recorrido por la historia de la filosofía política, F. Bertelloni y A. Tursi afirman: “A partir de las últimas décadas del siglo XX, y especialmente con la caída del bloque soviético, la reflexión sobre la dimensión política se ha visto reducida manifiestamente a una serie de discursos sobre el ordenamiento económico de la sociedad: la globalización consiste en una reestructuración de carácter económico a nivel internacional. Por encima de los Estados nacionales se ha implantado el capital global, formado por grandes empresas económicas y financieras transnacionales, cuya jurisdicción queda fuera del alcance de las autoridades territoriales. Esta instancia es la que sugiere, cuando no directamente impone, las políticas económicas a los diferentes Estados”. Pero también es cierto que el fenómeno de la globalización no plantea solo problemas económicos: prácticamente todos los conceptos que funcionaron como ejes de la moderna filosofía política entran hoy en crisis frente a la mundialización. Las nociones de “Estado nacional”, “soberanía”, “democracia”, “contrato social”, aun la noción de “revolución” o “guerra” ya no significan lo que antes. La caída del Muro de Berlín, en 1989, con la consecuente disolución del bloque de dominación soviética que mantenía polarizado el planeta desde la Segunda Guerra Mundial, parece implicar el comienzo de un periodo de dominación capitalista unilateral, que obliga a replantear muchas categorías políticas con las que nos habíamos acostumbrado a pensar el mundo. Desde otro punto de vista, la irrupción de ataques terroristas, como los llevados a cabo el 11 de septiembre de 2001 en el World Trade Center de Nueva York, y la consecuente reacción de los Estados Unidos, embarcados desde entonces en una imprevisible “guerra contra el terror” (o contra el “eje del Mal”, como lo denominó en su momento el ex presidente estadounidense, George W. Bush) en nombre de la cual se invadieron los Estados nacionales de Afganistán e Irak, plantean una conformación geopolítica y también un panorama de problemas nuevos, diversos.

Por un lado, la desigual distribución del poder planetario nos coloca frente a lo que muchos autores, como el politólogo argentino **Natalio Botana** (1937) y el filósofo francés **Jean-Yves Calvez** (1927-2010), en su libro *El horizonte del nuevo siglo*, consideran un novedoso orden imperial, encabezado por los Estados Unidos, que no solo ejerce un dominio político y militar en el mundo, sino que también se perfila como líder indiscutido de todo el espectro científico y tecnológico. Entre las múltiples preguntas que la filosofía social y política se ha formulado frente a las injusticias que puedan provenir de este poder unilateral y de los riesgos para la paz mundial que este orden y su aplicación conlleven. Botana y Calvez eligen las formulaciones teóricas de filósofos como el norteamericano **John Rawls** (1921-2002), y proponen luchar en el terreno político por un acceso paulatino de los sectores más postergados del planeta (América latina, Asia y África) a las tomas de decisión de los organismos políticos internacionales. También insisten en la necesidad de implementar tribunales internacionales de justicia que, como ya proponía Rawls en su libro *Una teoría de la Justicia* (1971), actuarían como mecanismos racionalmente consensuados de prevención contra la opresión, la explotación y la discriminación.

### ¿Qué es el altermundismo?



Llamamos “altermundismo” al conjunto de posiciones que defienden una reorientación de la globalización a partir de la restricción y regulación de alguna de las tres libertades que determinan el grado de apertura de los mercados (movimiento de personas, movimiento de mercancías y movimiento de capitales). El término “altermundismo” surgió como una manera de diferenciación frente a los globalistas (que defenderían el desarrollo en mayor grado de las dos primeras libertades) y los antiglobalistas (cuyas posiciones son en principio antimerca y anticonsumistas). Sin embargo estos últimos han adoptado también ampliamente el término “altermundismo” por lo que en la práctica se han convertido ya en sinónimos.

Fuente: Indianopedia – lasindias.net.

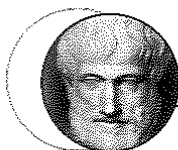
Completamente diversa es la perspectiva del filósofo italiano **Antonio (o Toni) Negri** (1933) quien junto al crítico literario norteamericano **Michael Hardt** (1960) escribió dos exitosos libros de análisis político: *Imperio* (2001) y *Multitud* (2004). Inspirándose en tesis de **Hannah Arendt** (1906-1975), **Michel Foucault** (1926-1984) y **Paolo Virno** (1952), Negri y Hardt sostienen que la lucha contra la forma imperial de dominación no puede provenir nunca de luchas “nacionales” sino de las luchas que se “desarrollan en los movimientos de poblaciones más allá del marco nacional, aspirando a la supresión de las

fronteras y a una ciudadanía universal". Estas luchas, dicen, "comprometen a individuos y multitudes que intentan reappropriarse de la riqueza producida gracias a instrumentos de la producción" y tienen como condición "el auto reconocimiento subversivo de los ciudadanos de las grandes ciudades". Una de las voces que se alzó para cuestionar la idea de una lucha contra el Imperio encarnada por una cierta multitud es la del sociólogo norteamericano **James Petras** (1937), para quien las distinciones de Hardt y Negri entre Imperio e imperialismo son insustanciales, y para quien la definición de multitud, al renegar de la mucho más útil categoría marxista de "clase", resulta demasiado vaga, al punto que no llega a ser una categoría analítica válida para los complejos procesos políticos por los que transita hoy la humanidad. A continuación, incluimos dos artículos para reflexionar: en el primero, Antonio Negri explica el sentido de la categoría de "imperio" que elaboró con M. Hardt; en el segundo, el filósofo argentino **Edgardo Castro** (1962) contextualiza los fundamentos de la categoría de "imperio".

## LECTURAS

### Texto 5

---



**ARISTÓTELES (384-322 A.C.)**

Vida y obras: ver texto de Aristóteles, en esta *Antología*.

### ÉTICA NICOMAQUEA

#### *El Sumo Bien*

Como, a lo que parece, hay muchos fines y podemos buscar algunos en vista de otros: por ejemplo, la riqueza, la música, el arte de la flauta y, en general, todos estos fines que pueden llamarse instrumentos, es evidente que todos estos fines indistintamente no son perfectos y definitivos por sí mismos. Pero el bien supremo debe ser una cosa perfecta y definitiva. Por consiguiente, si existe una sola y única cosa que sea definitiva y perfecta, precisamente es el bien que buscamos [...]

Mas, en nuestro concepto, el bien, que debe buscarse solo por sí mismo es más definitivo que el que se busca en vista de otro bien; [...] en una palabra, lo perfecto, lo definitivo, lo completo, es lo que es eternamente apetecible en sí, y que no lo es jamás en vista de un objeto distinto que él. He aquí, precisamente, el carácter que parece tener la felicidad; la buscamos siempre por ella y solo por ella, y nunca con la mira de otra cosa.

Por lo contrario, cuando buscamos los honores, el placer, la ciencia, la virtud, bajo cualquier forma que sea, deseamos sin duda, todas estas ventajas por sí mismas; puesto que, independientemente de toda otra consecuencia, deseáramos realmente cada una de ellas; sin embargo, nosotros las deseamos también con la mira de la felicidad, porque creemos que todas estas diversas ventajas nos la pueden asegurar; mientras que nadie puede desear la felicidad, ni con la mira de estas ventajas, ni de una manera general en vista de algo, sea lo que sea, distinto de la felicidad misma.

Por lo demás, esta conclusión a que acabamos de llegar parece proceder igualmente de la idea de independencia que atribuimos al bien perfecto, al bien supremo. Evidentemente, lo creemos independiente de todo. Y cuando hablamos de independencia, no nos limitamos en manera alguna al hombre que pasa una vida solitaria, porque no pertenece menos al que vive para sus padres, para sus hijos, para su mujer y, en general, para sus amigos y sus conciudadanos, puesto que el hombre es naturalmente sociable y político.

[...] Por el momento, entendemos por independencia aquello que, considerado aisladamente, basta para hacer la vida aceptable, sin que tenga necesidad de ninguna otra cosa; y es-

to es, precisamente, lo que en nuestra opinión constituye la felicidad. Digamos, además, que la felicidad, para ser la cosa más digna de nuestro deseo, no tiene necesidad de sumarse con ninguna otra.

Si se añadiese una cosa cualquiera, es claro que bastaría la adición más pequeña de bienes para hacerla más deseable aún, porque, en tal caso, lo que se añade forma una suma de bienes superior e incomparable, puesto que un bien más grande es siempre más deseable que un bien menor. Por consiguiente, la felicidad es ciertamente una cosa definitiva, perfecta, y que se basta a sí misma, puesto que es el fin de todos los actos posibles del hombre.

Pero quizá aun conviniendo con nosotros en que la felicidad es, sin contradicción, el mayor de los bienes, el bien supremo, habrá quien desee conocer mejor su naturaleza.

El medio más seguro de alcanzar esta completa noción es saber cuál es la obra propia del hombre. Así como para el músico, para el estatuario, para todo artista y, en general, para todos los que producen alguna obra y funcionan de una manera cualquiera, el bien y la perfección están, al parecer, en la obra especial que realizan; en igual forma, el hombre debe encontrar el bien en su obra propia, si es que hay una obra especial que el hombre deba realizar. Y si el albañil, el zapatero, etc., tienen una obra especial y actos propios que ejecutar, ¿será posible que el hombre solo no los tenga? ¿Estará condenado por la naturaleza a la inacción? O, más bien, así como el ojo, la mano, el pie, y, en general, toda parte del cuerpo llenan evidentemente una función especial, ¿debemos creer que el hombre, independientemente de todas estas diversas funciones, tiene una que le sea propia? Pero cuál puede ser esta función característica? Vivir es una función común al hombre y a las plantas, y aquí solo se busca lo que es exclusivamente especial al hombre; siendo preciso, por tanto, poner aparte la vida de nutrición y de desenvolvimiento. En seguida viene la vida de la sensibilidad; pero esta, a su vez, se muestra igualmente en otros seres, el caballo, el buey y, en general, en todo animal, lo mismo que en el hombre.

Resta, pues, la vida activa del ser dotado de razón. Pero en este ser debe distinguirse la parte que no hace más que obedecer a la razón, y la parte que posee directamente la razón y se sirve de ella para pensar. Además, como esta misma facultad de la razón puede comprenderse en un doble sentido, es preciso fijarse en que se trata, sobre todo, de la facultad en acción, la cual merece más particularmente el nombre que llevan ambas.

Y así, lo propio del hombre será el acto del alma conforme a la razón. [...]

En todos los casos se añade siempre a la idea simple de la obra la idea de la perfección suprema que esta obra puede alcanzar. Si todo esto es exacto, podemos admitir que la obra propia del hombre en general es una vida de cierto género; y que esta vida particular es la actividad del alma y una continuidad de acciones a las que acompaña la razón y podemos admitir que en el hombre bien desarrollado todas estas funciones se realizan bien y regularmente.



Pero el bien, la perfección para cada cosa, varía según la virtud especial de esta cosa. Por consiguiente, el bien propio del hombre es la actividad del alma dirigida por la virtud; y si hay muchas virtudes, dirigida por la más alta y la más perfecta de todas.

Añádase también que estas condiciones deben ser realizadas durante una vida entera y completa, porque una sola golondrina no hace verano, como no lo hace un solo día hermoso, y no puede decirse tampoco que un solo día de felicidad, ni aun una temporada, baste para hacer a un hombre dichoso y afortunado.

ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*, México, Porrúa, 1969, Libro I, pgfo. VII, pp. 8-11.

## VOCABULARIO



**Ética nicomaquea:** texto de ética que Aristóteles dedicó a su hijo Nicómaco.

**Bien Supremo o Sumo Bien:** el bien más elevado, perfecto.

**Fin:** aquello que se persigue en una actividad y que le da sentido.

**Honores:** distinciones, premios.

**Autosuficiente:** que se basta a sí mismo, que se busca por sí mismo y no como medio para otra cosa.

**Perfección:** grado más alto de realización de una actividad, grado supremo de una cualidad.

**Racional:** propio de la razón.

**Actividad propia del hombre:** aquella actividad que distingue a los seres humanos como tales de todos los otros seres vivos.

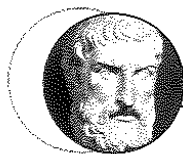
**Actividad del alma más perfecta:** la vida contemplativa, o sea, la que consiste en dedicarse por entero a la búsqueda de la verdad —sobre todo en lo referente a los principios de todas las cosas (sabiduría).



## ACTIVIDADES

1. Según Aristóteles, toda actividad tiende a fines y, entre ellos, algunos son a su vez, medios para otra cosa y uno solo es el fin "final" de la misma. Tomando como ejemplo sus actividades en tanto estudiantes, distingan los fines de uno y otro tipo que ustedes persiguen.
2. ¿Qué relación hay entre "fin" y "bien"? Sobre la base de los ejemplos que da Aristóteles, propongan dos ejemplos personales que la ilustren.
3. El Bien Supremo, según Aristóteles, tiene que ser autosuficiente y perfecto. Digan si los placeres, los honores y las riquezas reúnen esas dos condiciones, solo una de ellas o ninguna.
4. a) Pregunten a un adolescente y a un adulto su definición de felicidad. Transcriban ambas definiciones y analícenlas críticamente.  
b) Digan si están de acuerdo con alguna de ellas y expliquen por qué. Si no están de acuerdo, propongan su propia definición y fundaméntenla.
5. Reconstruyan el razonamiento por el cual Aristóteles llega a establecer que existe una actividad propia del hombre.

6. Teniendo en cuenta que el alma es una constante de todo ser vivo según Aristóteles y leyendo el fragmento que comienza con “El vivir es algo común...” y concluye con “...el propio sentido del término”, armen un cuadro comparativo en el que los criterios de comparación sean: facultades del alma, función y seres que la poseen.
7. a) ¿Cuál es la actividad propia del hombre según Aristóteles? Busquen en un libro de Historia de Grecia rasgos propios de la cultura ateniense de los siglos V-IV a.C. que les permitan poner en contexto las afirmaciones de Aristóteles al respecto.  
b) ¿Coinciden ustedes con esa posición? Justifiquen.
8. a) ¿Por qué identifica Aristóteles el Sumo Bien con la felicidad y qué es la felicidad para él?  
b) Elijan dos personalidades de nuestro siglo que lleven una vida feliz –en la acepción aristotélica del término– y expliquen la razón de sus elecciones.
9. Consulten un texto de Historia de la Filosofía Antigua para encontrar la clasificación de las virtudes propuesta por Aristóteles y hagan un cuadro de las mismas, añadiendo un ejemplo personal de cada uno de los tipos principales de virtudes.
10. Evalúen críticamente la ética eudemonista (*eudaimonía*: felicidad) como tal, basándose sobre la concepción aristotélica de felicidad o sobre alguna de las definiciones de felicidad formuladas en 4.
-

**Texto 6****EPICURO (341-270 A.C.)**

**Vida y obras:** Nació en Samos. Viajó por diversas ciudades de Grecia y del Asia Menor y en el 306 se estableció en Atenas y fundó su escuela que se llamó “el Jardín”, donde no solo se enseñaba la doctrina sino que también se cultivaba la amistad. El más importante de sus discípulos fue Lucrecio que dio forma poética a las enseñanzas del maestro. El núcleo central de la doctrina de Epicuro es su ética hedonística, según la cual el sumo bien es el placer. De sus obras escritas nos han llegado solamente cuatro epístolas, el testamento, las *Sentencias principales*, fragmentos de la obra *Sobre la naturaleza*, y las sentencias del *Florilegio vaticano*.

**CARTA A MENECEO***Bien y placer*

Ni el joven postergue el filosofar ni el anciano se aburra de hacerlo, pues para nadie está fuera de lugar, ni por muy joven ni por muy anciano, el buscar la tranquilidad del alma. Y quien dice: o que no ha llegado el tiempo de filosofar o que ya se ha pasado, es semejante a quien dice que no ha llegado el tiempo de buscar la felicidad o que ya ha pasado. [...]

Busca pues, y practica las cosas que te he aconsejado teniendo por cierto que los principios para vivir en forma honesta son estos: primero, creer que Dios es un ser viviente, inmortal y bienaventurado, sin darle ningún otro atributo. Existen pues, dioses y su conocimiento es evidente pero no son como los juzga la plebe que de ellos no tiene sino juicios falsos. [...]

En segundo lugar, acostúmbrate a considerar que la muerte nada es contra nosotros, porque todo bien y todo mal residen en la sensibilidad, y la muerte no es otra cosa que la pérdida de la sensibilidad misma. Así, el perfecto conocimiento de que la muerte no es contra nosotros hace que disfrutemos de la vida mortal [...] quitándonos el amor a la inmortalidad. Nada hay de molesto, pues, en la vida para quien está persuadido de que no hay daño alguno en dejar de vivir. Así, es un tonto quien dice que teme a la muerte, no porque le entristezca su presencia sino porque sabe que ha de venir, pues lo que no nos perturba en el presente, tampoco podrá perturbarnos o dolernos en tanto perspectiva futura. La muerte pues, el más horrendo de los males, en nada nos pertenece, pues mientras nosotros vivimos no ha llegado y cuando llegó ya no vivimos. [...]

Por otra parte, muchos huyen de la muerte como del mayor de los males pero la consideran un descanso de los trabajos de esta vida. Por lo cual el sabio ni rechaza vivir ni teme no vivir, pues no está atado a la vida, ni tampoco la considera algo malo. [...]

Se ha de tener en cuenta en tercer lugar, que el futuro ni depende enteramente de nosotros ni tampoco nos es totalmente ajeno, de modo que no debemos esperarlo como si hubiera de venir infaliblemente ni tampoco desesperarnos como si no hubiera de venir nunca. Hemos

de recordar que de nuestros deseos, unos son naturales y otros son vanos. De los naturales, unos son necesarios y otros naturales solamente. De los necesarios algunos lo son para la felicidad, otros para la tranquilidad del cuerpo y otros para la vida misma. Entre todos ellos, es la reflexión acerca de las consecuencias posibles de nuestros actos la que hace que conozcamos sin error lo que debemos elegir y lo que debemos evitar para la salud del cuerpo y la tranquilidad del alma, pues el fin no es otro que vivir felizmente. Por la felicidad hacemos todo, a fin de que nada pueda dolernos ni perturbarnos [...] y no hay otra cosa, excepto ella, que complete el bien del alma y el cuerpo.

En cuarto lugar necesitamos el placer cuando nos es doloroso no tenerlo, pero cuando no nos resulta dolorosa su ausencia ya no lo necesitamos. Por eso decimos que el *placer es el principio y el fin del vivir felizmente*: este es el bien primero y principal: de él provienen toda elección y rechazo y consideramos bienes, por regla general, a los que no producen perturbaciones. También por ser el placer el bien primero y principal no elegimos todos los goces, antes bien, dejamos de lado muchos cuando de ellos se han de seguir dolores y llegamos a preferir ciertos dolores cuando de ellos se ha de seguir un placer mayor.

Todo deleite es un bien en la medida en que tiene por compañera a la naturaleza, pero no se ha de elegir cualquier goce. También todo dolor es un mal, pero no siempre se ha de huir de todos los dolores. Debemos pues, discernir tales cosas. [...]

Tenemos por un gran bien el contentarnos con lo suficiente, no porque siempre debamos tener poco sino para vivir con poco cuando no tenemos mucho, estimando por muy cierto que disfrutan equilibradamente de la abundancia y la magnificencia los que menos la necesitan y que todo lo que es natural es fácil de conseguir mientras que lo vano es muy difícil de obtener. [...] No son las relaciones sexuales ni el sabor de los manjares [...] los que producen una vida feliz sino un sobrio raciocinio que indaga perfectamente las causas de la elección y rechazo de las cosas, y elimina las opiniones que puedan acarrear perturbaciones.

[...] Nadie puede vivir felizmente sin ser *prudente*, honesto y justo; y por el contrario, siendo prudente y justo, no podrá dejar de vivir felizmente pues la felicidad es inseparable de las virtudes. Porque, ¿quién crees que pueda superar a aquel que opina santamente acerca de los dioses, no teme a la muerte y reflexiona adecuadamente acerca del fin de la naturaleza, que se propone como bienes cosas fáciles de obtener y que considera a los males de poca duración y molestia, que niega el destino, al que muchos conciben como dueño absoluto de todo, y solo acepta que tenemos algunas cosas por la fortuna mientras que las otras provienen de nosotros mismos? [...]

Estas cosas deberás meditar siempre y así no padecerás perturbación alguna, sino que vivirás como un dios entre los hombres.

EPICURO, *Carta a Meneceo*, en LUCRECIO, *De la naturaleza de las cosas*, Madrid, Espasa Calpe, Colección Austral, 1969, pp. 316-320.  
Adaptación de Martha Frassinetti de Gallo.





## VOCABULARIO

**Salud del ánimo:** tranquilidad, ausencia de perturbaciones.

**Bienaventuranza:** felicidad.

**Sabio:** prudente, el que conduce adecuadamente su vida.

**Deleite:** placer.

**Vano:** artificial o superfluo (según los casos).



## ACTIVIDADES

1. Luego de leer el primer párrafo, respondan las siguientes preguntas:
  - a) ¿Cuál es, para Epicuro, la función de la filosofía?
  - b) ¿Hay una edad óptima para filosofar? Justifiquen.
2. a) ¿Cuál es la concepción religiosa de Epicuro?
  - b) Compárenla con otra concepción religiosa –cristiana, judía, etc.– que ustedes conozcan, señalando semejanzas y diferencias.
3. Epicuro sostiene que no debemos temer a la muerte. ¿Qué razones aduce para ello? ¿Están de acuerdo con esa posición? Justifiquen con argumentos propios.
4. a) Comparen la valoración que hace Epicuro de la vida –tal como se infiere a partir del texto– con la de Schopenhauer en el fragmento siguiente: “Es raro que un hombre, al fin de su vida, si es a la vez sincero y reflexivo, desee recomenzar su camino y no prefiera infinitamente la nada absoluta”.
  - b) ¿Cómo calificarían a cada una de esas valoraciones?
5. a) Expliquen la primera afirmación del quinto párrafo.
  - b) Hagan un cuadro con la clasificación de los deseos que propone Epicuro. Ilustren cada uno de ellos con un ejemplo personal.
6. a) ¿Qué significa que “todo deleite es un bien en la medida en que tiene por compañera la naturaleza”?
  - b) Epicuro, sin embargo, hace más adelante una restricción respecto de que no se ha de elegir cualquier goce ni huir de cualquier dolor. Propongan dos ejemplos para cada caso.
  - c) ¿Hay contradicción entre a) y b)? Fundamenten.
  - d) ¿Por qué es aconsejable según Epicuro la sobriedad? Fundamenten.
7. En el último párrafo del texto Epicuro rechaza la teoría de la predestinación. ¿Qué posición –la que la acepta o la que la rechaza– les parece a ustedes que exalta más la dignidad humana? Fundamenten.
8. Epicuro es un representante del hedonismo, pero la noción misma de placer ha sido a menudo mal interpretada. Analicen qué es el placer para Epicuro y qué es el placer para el común de la gente.
9. Ataquen –o defiendan– al hedonismo según cualquiera de las interpretaciones de placer propuestas en 8, mediante dos argumentos.
10. ¿Cuál es el ideal de vida que propone Epicuro? ¿Es posible hoy? Fundamenten.

## Texto 7



**KANT, IMMANUEL (1724-1804)**

**Vida y obras:** Nació en Königsberg, ciudad prusiana que no abandonó en toda su vida. Fue profesor de la Universidad de su ciudad natal. Realizó una notable labor intelectual y uno de sus rasgos más característicos fue su temperamento metódico. Fue un conocedor de las ciencias físicas y matemáticas. Como filósofo, se lo puede considerar un revolucionario en el campo de la gnoseología y un creador en las otras disciplinas filosóficas a las que se dedicó, en particular la ética. Su sistema de ideas, conocido como criticismo, filosofía crítica o trascendental, intenta una renovadora conciliación del empirismo y el racionalismo. Sus obras fundamentales son: *Crítica de la razón pura*, *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia*, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, *Crítica de la razón práctica* y *Crítica del juicio*.

### FUNDAMENTACIÓN DE LA METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES

#### *La buena voluntad y el deber*

Ni en el mundo ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan solo una *buena voluntad*. El entendimiento, el gracejo, el juicio, o como quieran llamarse los *talentos* del espíritu; el valor, la decisión, la perseverancia en los propósitos como cualidades del *temperamento*, son sin duda, en muchos respectos, buenos y deseables; pero también pueden llegar a ser extraordinariamente malos y dañinos si la voluntad que ha de hacer uso de estos dones de la naturaleza, y cuya peculiar constitución se llama por eso carácter, no es buena. Lo mismo sucede con los dones de la fortuna. El poder, la riqueza, la honra, la salud misma y la completa satisfacción y el contento del propio estado, bajo el nombre de felicidad, dan valor y tras él, a veces arrogancia, si no existe una buena voluntad que rectifique y acomode a un fin universal el influjo de esa felicidad y con él el principio todo de la acción. [...]

Algunas cualidades son incluso favorables a esa buena voluntad y pueden facilitar muy mucho su obra; pero, sin embargo, no tienen un valor interno absoluto, sino que siempre presuponen una buena voluntad. [...]

La medida en las afecciones y pasiones, el dominio de sí mismo, la reflexión sobria, no son buenas solamente en muchos respectos, sino que hasta parecen constituir una parte del valor *interior* de la persona; sin embargo, están muy lejos de poder ser definidas como buenas sin restricción –aunque los antiguos las hayan apreciado así. Pues sin los principios de una buena voluntad pueden llegar a ser harto malas; y la sangre fría de un malvado no solo lo hace mucho más peligroso sino mucho más despreciable a nuestros ojos de lo que sin eso pudiera ser considerado.

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 solo por el querer, es decir, es buena en sí misma. Considerada por sí misma es, sin comparación, muchísimo mas valiosa que todo lo que por medio de ella pudiéramos verificar en provecho o gracia de alguna inclinación y, si se quiere, de la suma de todas las inclinaciones. [...]

Si a pesar de sus mayores esfuerzos, no pudiera llevar a cabo nada y solo quedase la buena voluntad –no desde luego como un mero deseo, sino como el acopio de todos los medios que están en nuestro poder– sería esa buena voluntad como una joya brillante por sí misma, como algo que en sí mismo posee pleno valor. La utilidad o la esterilidad no pueden ni añadir ni quitar nada a ese valor. Serían, por decirlo así, como la montura, para poderla tener más a la mano en el comercio vulgar o llamar la atención de los poco versados; que los peritos no necesitan de tales reclamos para determinar su valor.

Para desenvolver el concepto de una voluntad digna de ser estimada por sí misma, de una voluntad buena sin ningún propósito ulterior, tal como ya se encuentra en el sano entendimiento natural sin que necesite ser enseñado, sino más bien explicado, para desenvolver ese concepto que se halla siempre en la cúspide de toda la estimación que hacemos de nuestras acciones y que es la condición de todo lo demás, vamos a considerar el concepto del *deber*, que contiene el de una voluntad buena, si bien bajo ciertas restricciones y obstáculos subjetivos. [...]

Prescindo aquí de todas aquellas acciones conocidas ya como contrarias al deber, aunque en este o aquel sentido puedan ser útiles; en efecto, con ellas ni siquiera se plantea la cuestión de si pueden suceder *por deber*, puesto que ocurren en contra de este. También dejaré a un lado las acciones que, siendo realmente conformes al deber, no son de aquellas hacia las cuales el hombre siente *inclinación* inmediatamente; pero, sin embargo, las lleva a cabo porque otra inclinación le empuja a ello. En efecto; en estos casos puede distinguirse muy fácilmente si la acción conforme al deber ha sucedido *por deber* o por una intención egoísta. Mucho más difícil de notar es esa diferencia cuando la acción es conforme al deber y el sujeto, además, tiene una inclinación *inmediata* hacia ella. Por ejemplo: es desde luego, conforme al deber que el mercader no cobre más caro a un comprador inexperto; y en los sitios donde hay mucho comercio, el comerciante avisado y prudente no lo hace, en efecto, sino que mantiene un precio fijo para todos en general, de suerte que un niño puede comprar en su casa tan bien como otro cualquiera. Así, pues, uno es servido *honradamente*. Mas esto no es ni mucho menos suficiente para creer que el mercader haya obrado por deber, por principios de honradez: su provecho lo exigía; mas no es posible admitir además que el comerciante tenga una inclinación inmediata hacia los compradores, de suerte que por amor a ellos, por decirlo así, no haga diferencias a ninguno en el precio. Así, pues, la acción no ha sucedido ni por deber ni por inclinación inmediata sino simplemente por una intención egoísta.

En cambio, conservar cada cual su vida es un deber, y además todos tenemos una inmediata inclinación a hacerlo así. Mas, por eso mismo, el cuidado angustioso que la mayor parte de los hombres pone en ello no tiene un valor interior, y la máxima que rige ese cuidado carece de un contenido moral. Conservan su vida *conformemente al deber*, sí; pero no *por deber*. En cambio, cuando las adversidades y una pena sin consuelo han arrebatado a un hombre todo el gusto por la vida, si este infeliz, con ánimo entero y sintiendo más indignación que apocamiento o desaliento, y aun deseando la muerte, conserva su vida, sin amarla, solo por deber y no por inclinación o miedo, entonces su máxima sí tiene un contenido moral. [...]

Una acción realizada por deber tiene, empero, que excluir por completo el influjo de la inclinación, y con esta todo objeto de la voluntad; no queda pues, otra cosa que pueda determinar la voluntad, si no es, objetivamente, la *ley* y, subjetivamente, el *respeto puro* a esa ley.

KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa Calpe, Colección Austral, 1963, cap. I, pp. 27-43.

## VOCABULARIO



**Felicidad:** completa satisfacción y contento del propio estado.

**Inclinación:** sentimiento o tendencia —de origen instintivo o bien emotivo.

**Deber:** necesidad de una acción por respeto a la ley moral.

**Respeto:** es el único sentimiento surgido espontáneamente de un concepto de la razón que consiste en la conciencia de la subordinación de la voluntad a la ley moral.

**Actuar por deber:** actuar obedeciendo a la ley moral, con exclusión de otros motivos.

**Actuar conforme al deber:** actuar de acuerdo con la ley moral pero impulsado por otro motivo diferente de la mera obediencia a ella.

**Simpatía:** comprensión del otro y adhesión a su estado de ánimo; empatía (cfr. el primer texto de Bergson).

**Máxima:** principio subjetivo del querer —el que cada ser racional puede proponer en un momento cualquiera.

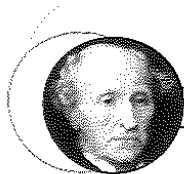
**Ley:** principio objetivo del querer que, por su naturaleza misma, debe ser racional.



## ACTIVIDADES

1. Expliquen por qué sostiene Kant que “en el mundo o fuera de él lo único que puede considerarse bueno sin restricción es la buena voluntad”.
2. Muestren, a través de un ejemplo, cómo un determinado talento del espíritu junto con un don de la fortuna pueden llegar a ser malos.
3. Se ha dicho que la ética kantiana es una “ética de la pura intención”. Aclaren el significado de esta expresión leyendo el fragmento que comienza con “La buena voluntad no es buena” y termina con “para determinar su valor”. Propongan un ejemplo personal para ilustrarlo.



**Texto 8****MILL, JOHN STUART (1806-1873)**

**Vida y obras:** Filósofo inglés discípulo de Bentham de quien toma el término “utilitarismo”. Su pensamiento trata de conciliar la tradición empirista inglesa con el positivismo de Comte. Su concepción liberalista también tiene gran importancia. Entre sus obras fundamentales están: *Sistema de lógica*, *Sobre la libertad*, *Utilitarismo* y *Autobiografía*.

**EL UTILITARISMO***El Principio de la mayor felicidad*

El credo que acepta la Utilidad o Principio de la mayor felicidad como fundamento de la moral, sostiene que las acciones son justas en la proporción con que tienden a producir la felicidad e injustas, en la medida en que tienden a producir lo contrario de la felicidad. Se entiende por felicidad el placer, y la ausencia de dolor; por infelicidad, el dolor y la ausencia de placer. Para dar una visión clara del criterio moral que establece esta teoría, habría que decir mucho más; particularmente, qué cosas se incluyen en las ideas de dolor y placer, y hasta qué punto es esta una cuestión patente. Pero estas explicaciones suplementarias no afectan a la teoría de la vida en que se apoya esta teoría de la moralidad: a saber, que el placer y la exención de dolor son las únicas cosas deseables como fines; y que todas las cosas deseables (que en la concepción utilitaria son tan numerosas como en cualquier otra), lo son o por el placer inherente a ellas mismas, o como medios para la promoción del placer y la prevención del dolor.

Ahora bien, esta teoría de la vida suscita un inveterado desagrado en muchas mentes, entre ellas, algunas de las más estimables por sus sentimientos e intenciones. Como dicen, suponer que la vida no tiene un fin más elevado que el placer –un objeto de deseo y persecución mejor y más noble– es un egoísmo y una vileza, es una doctrina digna solo de cerdos, con quienes fueron comparados despreciativamente los seguidores de Epicuro, en una época temprana; doctrina cuyos modernos defensores son objeto, a veces, de la misma cortés comparación por parte de sus detractores franceses, alemanes e ingleses.

Cuando se les ha atacado así, los epicúreos han contestado siempre que los que presentan a la naturaleza humana bajo un aspecto degradante no son ellos sino sus acusadores puesto que la acusación supone que los seres humanos no son capaces de otros placeres que los del cerdo; si este supuesto fuera verdadero, la acusación no podría ser rechazada; pero entonces tampoco sería una acusación; porque si las fuentes del placer fueran exactamente iguales

para el cerdo que para el hombre, la norma de vida que fuese buena para el uno lo sería igualmente para el otro. La comparación de la vida epicúrea con la de las bestias se considera degradante precisamente porque los placeres de una bestia no satisfacen la concepción de la felicidad de un ser humano. Los seres humanos tienen facultades más elevadas que los apetitos animales y una vez que se han hecho concientes de ellas no consideran como felicidad nada que no incluya su satisfacción.

MILL, J. S., *El utilitarismo*, Buenos Aires, Aguilar, 1960, pp. 29-30.

## VOCABULARIO



**Credo:** sistema de creencias, teoría filosófica.

**Útil:** lo que sirve para algo. El término *utilitarismo* caracteriza la filosofía de Mill: le fue sugerido por Bentham, quien a su vez lo tomó de una novela de Galt.

**Fin:** aquello a lo que se dirige una acción.



## ACTIVIDADES

**1.** Tomen una noticia policial de un diario, resuman el conflicto moral planteado y determinen, de acuerdo con el principio de la mayor felicidad, si el acto en cuestión es bueno o malo.

**2.** De la lectura del texto se infiere que hablamos:

- a) de la felicidad del mayor número,
- b) solo del sujeto,
- c) de placeres físicos,
- d) de placeres espirituales.

Marquen con la letra "V" las opciones correctas y justifiquen esa elección.

**3.** Busquen en esta misma **Antología** el texto de Epicuro y establezcan un parangón entre dicho texto y el de Mill.

**4.** Si ustedes tuvieran que desarrollar coherentemente la teoría, ¿tendrían en cuenta los placeres mediatos o los inmediatos? Justifiquen su elección.

**5.** ¿Quién es más feliz: un idiota o un sabio? Justifiquen su respuesta y compárenla con la opinión implícita en el texto.

**6.** En otra parte de *El utilitarismo*, Mill dice que la ética cristiana también es utilitaria. ¿Cómo podría argumentarse en este sentido?

**7.** Con una teoría como esta, ¿cómo se podrían justificar:

- a) el crimen político,
- b) la autoinmolación,
- c) el ayuno voluntario?

Decidan y ejemplifiquen.

**8.** Compáren esta noción de felicidad con la que resulta de la ética de Aristóteles (cfr. el texto correspondiente en esta **Antología**).

# MÓDULO

# 3

## El conocimiento

**Del conocimiento como copia al conocimiento como acción: ¿Qué o quiénes conocemos? ¿Qué es lo que se conoce? ¿Qué o quién garantiza nuestro conocimiento?**

### El problema gnoseológico

La rama de la filosofía que se ocupa de la reflexión sobre el conocimiento se llama *gnoseología* –lo dijimos: *gnoseo* es en griego “conocimiento”, y *lógos*, “estudio”– y reflexiona sobre el acto de conocer, es decir, sobre el proceso por el cual se conoce en términos generales, más allá del tipo de proposiciones que resulten del proceso. El filósofo alemán **Nicolai Hartmann** (1882-1950) realizó una descripción del proceso de conocimiento, es decir, de lo que tiene que haber para que podamos hablar de conocimiento. Dijo que se trata de un estado mental y que para que se produzca debe haber un **sujeto cognoscente** –el ser humano que conoce– y un **objeto cognoscible** –que puede ser conocido– y que entre ellos debe establecerse una relación. El sujeto sale de sí, se dirige hacia el objeto, penetra en su esfera para aprehender sus determinaciones y finalmente, vuelve a sí. Es decir, cuando conocemos algo, nos descentramos y por un momento nos centramos en las cualidades que tiene el objeto. En esta salida simbólica obtenemos una **imagen** del objeto, una **idea** o un **concepto** que reproduce esas determinaciones que aprehendimos.

### El conocimiento como creencia verdadera y justificada

En el habla cotidiana, sin embargo, la palabra **conocimiento** se utiliza con una variedad muy grande de aplicaciones. No es lo mismo que alguien conozca a sus vecinos, que conocer bien un idioma, ni saber cómo llegar a Mar del Plata o conocer el teorema de Tales. En algunos casos, el conocer implica memorización de datos; en otro, realizar procesos de inferencia; en otros, incluso, tener habilidades para realizar algo. En el caso de quien conoce a sus vecinos, o conoce el camino para llegar a un lugar, estamos frente a un tipo de **conocimiento directo o experimental**: no es posible sin que se hayan puesto en contacto directo el sujeto que conoce con los vecinos o con Mar del Plata. En el caso de saber hablar un idioma, se involucran otras variables: se trata de una habilidad, es decir que hubo necesidad de repetición y de práctica para que el conocimiento se diera: son **capacidades adquiridas** a través de una práctica. En tercer lugar, el conocimiento referido al teorema, lo mismo que el que se deriva de aprender lo que se desarrolla en este libro, por ejemplo, es el que constituye, desde el sentido común y más frecuente, la base de todo el conocimiento humano; se trata del **conocimiento proposicional**, ya que está constituido por proposiciones, y respecto de estas proposiciones se predica verdad o falsedad.

Las proposiciones son declaraciones –en general descriptivas de un estado de cosas o de un hecho– que pueden ser calificadas de verdaderas o falsas, de acuerdo con su concordancia o no con el estado de cosas o el hecho que describen. Efectivamente, desde **Aristóteles** (384 a.C. - 322 a.C.), la verdad está definida como la correspondencia del discurso –o del pensamiento– con la cosa, con aquello a lo que refiere. Entonces, los tres tipos de conocimiento son diversos pero, sin embargo, nadie dudaría de que son efectivamente **conocimiento**. Y esto porque todas estas formas tienen un núcleo de referencia común: que el sujeto cognoscente incorporó al objeto cognoscible a su esfera, de modo que después de un proceso y como resultado de su desarrollo, obtuvo una imagen o un concepto.

### Gnoseología y epistemología



- A diferencia de la gnoseología, la epistemología se ocupa de las proposiciones que constituyen ese tipo de conocimiento, de la forma que ellas se adquieren y del método para adquirir más y mejores proposiciones que nos den conocimiento. La palabra epistemología deriva también del griego y significa estudio (lógos) del conocimiento científico (epísteme). Para los griegos la epísteme no era cualquier conocimiento sino el Conocimiento con mayúsculas, diferente de las opiniones o de cualquier afirmación que no estuviera apoyada sobre bases sólidas. Hoy, nosotros identificaríamos la epísteme de la que hablaban los griegos con el conocimiento científico; de hecho, la epistemología es la disciplina que estudia las condiciones de producción y validación del conocimiento científico. Y se llama, en consecuencia, epistemólogos a quienes investigan las formas en que las diferentes ciencias avanzan, investigan, sus métodos y supuestos, etc. Los epistemólogos no son científicos propiamente dichos, sino filósofos centrados en los problemas de las ciencias.

Según la descripción tradicional del proceso de conocimiento, el sujeto es **modificado** por el objeto –puesto que, una vez que captó el objeto, ha obtenido un conocimiento que previamente no tenía–, mientras que el objeto no padece modificación alguna. Hartmann dice también que esta relación es en realidad una **correlación**, ya que no hay sujeto sin objeto, ni al revés, y que ambos son **independientes** el uno del otro. Cualquiera sea la clase de conocimiento que se conciba, estos son los elementos que siempre formarán parte del proceso.

A lo dicho, debe agregarse que no cualquier vínculo de captación de un objeto por parte de un sujeto produce como resultado un conocimiento, ya que hay al menos dos condiciones adicionales que tienen que darse, además de la existencia y la relación entre sujeto y objeto. En primer lugar, para que haya conocimiento, tiene que haber **creencia**. En líneas generales, la creencia es la suposición de que un determinado contenido de conciencia es verdadero. Y, al determinar diferentes tipos de creencias, pueden sostenerse: creencias en el sentido de conjeturas (creer que esta materia va a ser fácil de aprobar), en el sentido de sospechas (creer que el profesor le tiene simpatía a algún alumno), en el sentido de probabilidades (creer que River va a salir campeón), o en el sentido de cosas de las que estamos absolutamente seguros (creer en Dios).

Pero aunque la convicción de alguien en una determinada creencia sea muy fuerte, eso solo no alcanza para afirmar que posee un conocimiento. La razón de esto es que creencia es un estado psicológico y, como tal, puede depender en buena medida de la opinión personal o del estado de ánimo de quien cree –cualquiera puede sostener firmemente la creencia de que le irá bien en el examen y el profesor puede tener la creencia contraria–, pero el conocimiento tiene la pretensión de ser **general y válido** para todos, más allá de las condiciones particulares en las que se dé. En



otras palabras, la segunda condición que se le exige a un conocimiento es que debe ser **verdadero**. Es aquí donde aparece una diferencia sustancial entre una creencia cualquiera, una opinión cualquiera, y el conocimiento. A diferencia de la mera creencia, que no precisa una justificación objetiva, el conocimiento exige la garantía de una fundamentación que no dependa de criterios tan poco seguros como la opinión personal, el parecer o el estado de ánimo de uno o varios. El conocimiento debe expresar una verdad que se corresponda con la verdad del hecho o del estado de cosas que describe.

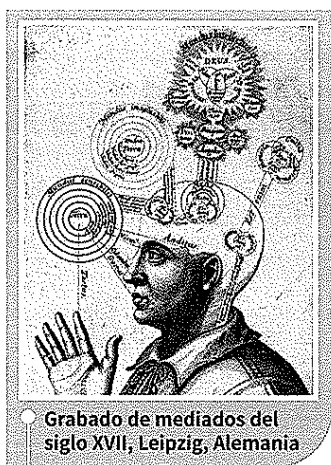
Como quedó establecido anteriormente, en el sentido más general del término, hablar de conocimiento **verdadero** es pensar en un conocimiento que puede expresarse a través de una proposición descriptiva que afirma algo verdadero. Y expresa algo verdadero cuando su descripción de lo que pasa coincide con lo que realmente pasa. En términos de Aristóteles: *decir verdad es decir de lo que es, que es, y de lo que no es, que no es*. En esta definición la verdad es la correspondencia o coincidencia entre lo que se dice y el hecho o estado de cosas descrito en el discurso. Es por esto que el epistemólogo polaco **Alfred Tarski** (1902-1983) llamó a esta definición la **concepción semántica de la verdad**.

Ahora bien, en el marco de las matemáticas y de las ciencias exactas esta definición –o mejor, la crítica a esta definición– dio lugar a la concepción de verdad como **verificabilidad**. En la medida en que la verdad depende de la realidad, es lógicamente anterior o independiente del conocimiento, puesto que algo puede ser verdadero mucho antes de que alguien compruebe efectivamente que lo es. Las comprobaciones científicas son verificaciones que, traducidas a una proposición, permitirá hablar de **proposiciones verificadas**: según este criterio, establecer la verdad de una proposición consiste en verificarla, es decir, comprobar que coincide con lo que la cosa es.

Esta definición de verdad no es la única que han propuesto los filósofos en la historia de las ideas. Otra de ellas es la que caracteriza la verdad como **coherencia**, es decir que considerará algo como verdadero en la medida en que se inserte en la realidad como en un sistema coherente; una proposición queda caracterizada como verdadera, si no contradice ninguna otra que integra el sistema. Cada una de las proposiciones que se integran al sistema se suma a las demás proposiciones que ya lo componen, y contribuye a volver más sólido el sistema en su conjunto. Esta es en general la definición que rige en el seno de las diferentes ciencias particulares: una nueva afirmación sobre el movimiento de los planetas o sobre la existencia de una galaxia será aceptada si no contradice lo que, a lo largo de la historia de la astronomía, se constituyó como parte de un sistema astronómico coherente. Muchas veces, la ciencia ha desechado descubrimientos porque parecían a primera vista incoherentes, pero después de ciertos avances científicos y tecnológicos se ha visto obligada a aceptarlos. Esto sucede porque, al ampliarse el sistema, puede mostrar nuevos elementos a través de los cuales las proposiciones –en un principio incoherentes– se revelaron coherentes.

Otro concepto de verdad también muy utilizado por algunas ciencias es el de **verdad como utilidad** o concepto **pragmático** de verdad, que acepta algo como verdadero solo si tiene efectos prácticos para quien lo sostiene. Esta perspectiva fue desarrollada, como vimos en el módulo anterior, por filósofos como **John Dewey** (1859-1952) y **Richard Rorty** (1931 - 2007). Por otra parte, en los módulos 3 y 6 consideraremos el pensamiento de Friedrich Nietzsche (1844-1900) para el cual, en la medida en que todo hombre está sumido en una realidad constantemente cambiante y en perspectiva, no hay posibilidad de concebir verdades absolutas ni objetivas. De este modo, para Nietzsche, en una posición **relativista**, la verdad es aquello que una determinada cultura, sociedad o ciencia considera como tal, mientras le resulta útil para resolver algún problema.

## El conocimiento y su fundamentación



Grabado de mediados del siglo XVII, Leipzig, Alemania

Sin duda, para que haya conocimiento tiene que haber criterios sólidos en los cuales se apoye. A esta tarea de sostener un conocimiento en base a otra cosa la llamamos **fundamentar** el conocimiento, y no toda fundamentación exige o pretende lo mismo. Algunos ejemplos van a aclarar inmediatamente en qué sentido se habla de diferentes tipos de fundamentación. Si alguien dice que este año las mandarinas son más dulces que el año anterior, o que en un determinado restaurante sirven una salsa más rica que en otro, la manera de fundamentar sus afirmaciones será directamente señalar las experiencias sensibles que dieron lugar a estos juicios. Si bien en ciertos casos los sentidos proporcionan un **conocimiento empírico directo** que es muy útil, en otras ocasiones, especialmente frente a otro tipo de hechos conocidos, al tratarse de una experiencia personal e intransferible, no puede derivar en conocimientos más generales.

El recuerdo permite sistematizar, es decir, clasificar, comparar, reunir información de experiencias pasadas. Y si al ejercitar la memoria es posible construir razonamientos correctos, estos permitirán pasar de unas verdades a otras, y el razonamiento dará así frutos valiosos. Por ejemplo, dicen los especialistas que, cuando el invierno fue muy frío, las plantaciones de mandarinas del año siguiente son más dulces. A este procedimiento de fundamentación se lo llama **conocimiento empírico indirecto**: no tiene la inmediatez de la experiencia sensible directa, pero utiliza como base experiencia y las sistematiza mediante procedimientos metódicos.

En un tipo de fundamentación bien diferente, pues deja de lado la experiencia sensible, está el **razonamiento formal**. Se trata de un razonamiento de base no empírica, del tipo que constituyen los juicios aritméticos: “un triángulo es una figura de tres lados”, por ejemplo, y “la suma de sus ángulos internos es igual a 180 grados”. Este conocimiento no se fundamenta en la experiencia de haber visto muchos triángulos, sino que se demuestra mediante cálculo y es verdadero dentro de un sistema en el cual las verdades se prueban por procedimientos formales.

Otro es el fundamento que apela al llamado **criterio de autoridad**. En general, cuando habla un especialista en un tema, la gente tiende a fundar la verdad de su conocimiento en la palabra de esta persona autorizada. Si bien hoy en día no podemos aislar nuestro conocimiento del de otras personas, se corre el peligro de confiar excesivamente en la autoridad de otro sin tener en cuenta si esa persona es realmente confiable. El gran riesgo de confiar en un criterio de autoridad aparece cuando falta sentido crítico frente a lo que el especialista dice.

Se puede también fundamentar la verdad a partir de una **intuición**, es decir de una certidumbre de carácter subjetivo, como una “chispa” que ilumina determinado problema o cuestión. Suele ser un interesante motor de la investigación y sobre todo de la creación artística, pero se considera un criterio poco confiable para fundamentar conocimientos, sobre todo los de la ciencia. Como veremos más adelante, los conocimientos científicos pretenden ser válidos para todos y no solo para el portador de la intuición.

Por último, queda la posibilidad de fundamentar determinadas afirmaciones –como “Creo que Jesús es el hijo de Dios”– en la **fe**. La fe consiste en creer determinada afirmación o conjunto de afirmaciones por propia fuerza de convicción, sin necesidad de apoyar ese conocimiento en métodos de prueba empírica. El mejor ejemplo es el de las verdades de la religión. Ellas están fundadas en la

fe y el mérito del fiel es precisamente sostenerlas con la mayor firmeza, sin sentir la necesidad de probarlas por otros medios racionales. Como en el caso anterior, no es un modo de fundamentación que la ciencia considere confiable para sus fines.

## El conocimiento como copia y el sujeto moderno

Como quedó dicho, la manera de concebir la verdad como adecuación del discurso a la realidad corresponde a la definición tradicional de la verdad. De esta definición se desprende que el conocimiento es concebido como una copia de lo que es. Ahora bien, si para Aristóteles esta definición no cuestiona la función del sujeto en el conocimiento, y todo hombre puede aprehender a su manera

humana la realidad, en la Modernidad, incluso cuando tenemos la misma definición de verdad, ella se inserta en un concepto de sujeto diferente, y marcado por un rasgo epocal.

En el primer módulo ya se ha caracterizado la época moderna como aquella en que se pasa de un teocentrismo a un antropocentrismo: ahora es el hombre el centro de las consideraciones y las especulaciones se desarrollan en torno a sus capacidades. Entre ellas, aparece la razón como lo más fundante de su naturaleza, pero ahora –a diferencia de lo que sucedía con **Aristóteles**– la razón es el motor que llevará al hombre a la libertad creciente, símbolo de progreso. Los desarrollos tecnológicos y los descubrimientos científicos hicieron confiar al hombre en que, mediante el uso de su propia razón, podría llegar a un estadio libre de enfermedades, de pobreza, de sojuzgamiento del hombre por el hombre. En pleno auge de estas ideas y con la razón al mando de la vida humana, el problema del conocimiento y el rol que la razón tiene en él se volvieron problemas filosóficos fundamentales.

Es entonces que aparece la idea de una **racionalidad** como única garantía del conocimiento; solo gracias a la razón es posible el conocimiento que tenemos. Y este concepto descansa en la convicción de que, por un lado, la realidad tiene estructura racional y que, por otro, la mente puede aprehenderla de manera directa, cuyo resultado es una copia de la realidad en una idea o concepto. Esta posición, en la cual no hay conflicto entre la relación realidad-idea, se llama **realismo**. Se conocen las cosas, y la realidad en general, sin problemas, porque nuestra capacidad así lo permite. Los pensadores realistas mantienen un cierto dogmatismo en este sentido, porque no cuestionan la relación que se establece entre el objeto cognoscible y el sujeto cognoscente. El objeto es, en consecuencia, completamente pasible de ser conocido y el sujeto, completamente capaz de aprehenderlo tal cual es.

Para otros filósofos, en cambio, no es posible afirmar nada sobre la realidad, sino solo sobre la manera en que los hombres la perciben. Dicho de otro modo, lo único que puede contarse como algo cierto es nuestro contenido de conciencia. Para esta posición, que se llama **idealista**, nada puede decirse sobre lo que existe fuera de nosotros, ni siquiera que exista algo. Se produce así una limitación de lo que hay al ámbito de las ideas –o en el de las disposiciones subjetivas– que posee el ser humano; las ideas no tienen entidad independiente ni sustento en algo diferente que el propio ser humano; son autoexistentes. Las versiones más extremas del idealismo niegan toda posibilidad de comunicación de la mente humana con el exterior, con algo diferente del hombre mismo. Pero también ha habido versiones más moderadas del idealismo. Lo que estas niegan es la posibilidad de fundamentar una correspondencia entre las ideas y la realidad, pero asumen que hay elementos externos al hombre en la percepción, a partir de los cuales se producen los conceptos. Para decirlo en otros términos, lo que el idealismo moderado pone en duda es la relación de correspondencia, de copia de la idea respecto de la cosa, pero no duda de la existencia de una relación entre estas dos instancias.

### De Descartes a Kant

En la perspectiva de posiciones realistas e idealistas, que se expiden sobre la esencia del conocimiento, aparece la cuestión sobre el origen del conocimiento que ha sido, en la época moderna, una de las principales preocupaciones de los filósofos. La pregunta clave fue ¿de dónde proviene el conocimiento en que el hombre confía y por qué medios lo obtuvo?



Kant, por Ant



Hacia el siglo XVII aparecen algunas respuestas modernas a la pregunta por el conocimiento. De hecho, suele tomarse a la filosofía del francés René Descartes como paradigmática en este tema. A Descartes se lo presenta como el **padre del racionalismo**, la posición filosófica que afirma que la razón humana o el entendimiento es el fundamento último de todo nuestro conocimiento. Además de filósofo, Descartes fue matemático –los famosos ejes cartesianos llevan su nombre–, y una de sus preocupaciones principales fue encontrar un **método** seguro para llegar a conocimiento verdadero y no confundirlo con lo falso. En su obra *Meditaciones metafísicas* describe paso a paso todo el camino que recorrió buscando deshacerse del conocimiento falso en el que hasta el momento había confiado, y cómo llegó a otro que resulta **claro** –esclarecido en sí mismo– y **distinto** –fácilmente diferenciable de lo demás, del conocimiento falso, etc.–. Uno de los principios que guiaron su búsqueda fue no tomar como verdadero nada que no le resultara evidente; pero Descartes era consciente de que, entre las cosas que había aprendido a través de los sentidos, había muchas que a veces lo engañaban. Decidió entonces dudar de todo conocimiento proveniente de los sentidos; si la sensibilidad falla y los sentidos engañan a veces –pensó Descartes– ¿por qué pensar que no van a hacerlo siempre? Además, muchas veces, estando dormidos, creemos estar despiertos; por lo tanto, ¿cómo llegar a un conocimiento evidente, absolutamente verdadero?

Cuando Descartes se hizo estas preguntas se dio cuenta de que las verdades matemáticas son las únicas seguras y confiables. Aunque los sentidos engañen, y alguien esté dormido o despierto –se dijo–,  $2+2=4$  es una verdad que no puede cambiar. Como se ve, Descartes aparece como un escéptico; pone en práctica lo que se llama **duda metódica**, ya que duda y descreo del conocimiento que posee, pero lo hace solo con un fin: encontrar al menos una verdad a partir de la cual pueda construir un conocimiento verdadero. De ahí lo de **metódica**: porque, como todo método, es solo un camino llegar a otra cosa.

En esta instancia Descartes se preguntó si no era posible poner en crisis también este tipo de conocimiento, el racional, y pensó una posibilidad extrema, que lo hacía dudar incluso de las verdades matemáticas: ¿no podría pasar –dijo– que existiera un **genio maligno** y muy poderoso que estuviera engañándolo todo el tiempo, incluso en las verdades matemáticas, y que él no pudiera darse cuenta de este engaño? Es decir, Descartes se cuestiona acerca de la posibilidad de que algo tan evidente, como que la suma de dos más dos es cuatro, sea falso y dé cinco. Y que esto se deba a que el genio maligno esté engañándolo siempre, y por lo tanto, no sea capaz de darse cuenta del error. Esta hipótesis desbarata absolutamente todas las posibilidades de encontrar una verdad. Pero precisamente en este punto el filósofo se da cuenta de que mientras duda, piensa, y si piensa, él mismo es algo. Esto queda expresado en su famosa frase de su *Discurso del método*, que se ha popularizado en latín: *cogito, ergo sum* (“pienso, luego existo”). A partir de esto, ha encontrado una primera verdad evidentísima, de la que no puede dudar. Aunque el genio sea muy malo y muy poderoso, nadie puede quitarle la certeza de que él mismo es algo; necesariamente es algo, si el genio puede engañarlo. Aunque no sepa qué es, sabe que es una cosa que existe. En este punto Descartes deja de ser escéptico y pasa a ser un **solipsista**: solo confía en que es una mente y que ella tiene un contenido. Si quedara en esta situación, su realidad quedaría encerrada y limitada en sí mismo, pero Descartes pretende avanzar y, desde este primer punto de certeza y en su perspectiva, ver si puede validar algo del resto del conocimiento que tenía cuando comenzó su reflexión. Observando los tipos de ideas que hay en su mente, ve que son de diferentes tipos: algunas son **ideas innatas**, es decir, que posee en su mente desde el nacimiento; otras ideas son **adventicias**, es decir que provienen del exterior; y encuentra un tercer grupo que llama **facticias**, y que derivan de la actividad de la imaginación. Entre las ideas innatas encuentra la idea de un Dios que es bueno por naturaleza y que, como tal, no va a querer engañarlo siempre; así que, aunque con cautela y sosteniendo que lo más fácil de conocer es el alma, vuelve a confiar en lo que los sentidos le brindan.

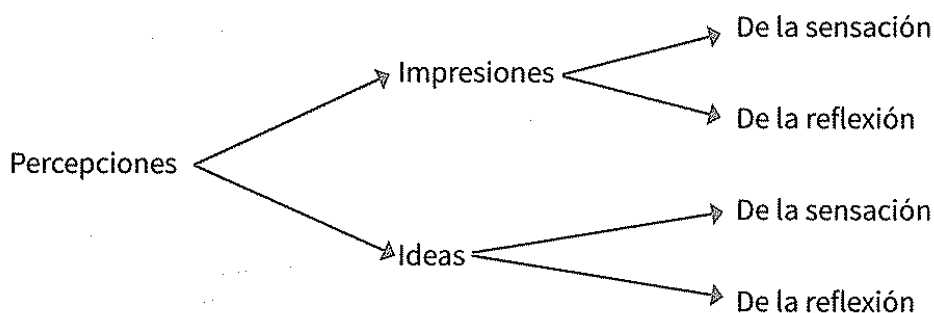


## René Descartes

“¿Soy yo tan dependiente del cuerpo y de los sentidos que, sin ellos, no pueda ser? Pero ya estoy persuadido de que no hay nada en el mundo; ni cielos, ni tierra, ni espíritu, 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 muy poderoso y astuto que dedica su industria toda a engañarme siempre. No cabe, pues, duda alguna de que yo soy, puesto que me engaña; y, por mucho que me engañe, nunca conseguiré hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo. De suerte que, habiéndolo pensado bien y habiendo examinado cuidadosamente todo, hay que concluir por último y tener por constante que la proposición siguiente: ‘yo soy, yo existo’, es necesariamente verdadera, mientras la estoy pronunciando o concibiendo en mi espíritu.

Pero yo, que estoy cierto de que soy, no conozco aún con bastante claridad quién soy; de suerte que en adelante debo tener mucho cuidado de no confundir, por imprudencia, alguna otra cosa conmigo, y de no equivocarme en este conocimiento, que sostengo es más cierto y evidente que todos los que he tenido anteriormente.” (R. Descartes, *Meditaciones Metafísicas*.)

En el siglo XVIII, salió al encuentro de este planteo cartesiano un filósofo inglés llamado **David Hume** (1711-1776). Este pensador perteneció a una corriente llamada **empirismo**, cuyo nombre alude a la experiencia –en griego, *empeiría* o “experiencia”–. Es en ella donde el empirismo coloca el fundamento de todo conocimiento que se precie. Para Hume, todo hombre tiene percepciones de dos tipos: las que son **directas** y captamos con fuerza (las denomina “**impresiones**”), y otras **más débiles** y menos vivaces, que dependen de las primeras (las llama “**ideas**”). Ejemplos de impresiones son colores, olores, sonidos, es decir, cosas que provienen del exterior, del medio en el que nos encontramos; son las impresiones de la sensación. Otras de ellas corresponden a sentimientos de alegría, tristeza, etc., es decir, provienen de nuestro mundo interno y las designa “impresiones de la reflexión”. Las ideas son representaciones mentales derivadas de las impresiones; esto quiere decir que, después de haber tenido experiencia del color verde, tendré una idea del color verde, y después de haber experimentado un sentimiento de alegría, podré tener una idea de la alegría. Las ideas dependen, como se ve, de nuestra memoria o de nuestra fantasía. Por eso es que en este caso, como derivan de las impresiones, también tendremos de dos tipos: ideas de la sensación e ideas de la reflexión. Pasando todo esto en limpio:



A su vez, Hume explica que existen tanto impresiones como ideas **simples y complejas**. Las impresiones simples son aquellas que no pueden dividirse ni descomponerse en partes constitutivas; si pudiera verse un color, y solo un color, haciendo abstracción de forma o dimensión de un objeto en el que se dé, tendríamos una impresión pura de la sensación. Por otra parte, las impresiones complejas son aquellas que efectivamente pueden disolverse o descomponerse en partes; si se piensa en una manzana, por ejemplo, percibimos el color, pero este es fácilmente distinguible de su tamaño, de su forma y de su aroma. Es decir que pueden diferenciarse partes constitutivas de la manzana. Lo mismo rige para las ideas. Las ideas simples son indisolubles, en tanto de las complejas podemos señalar partes constitutivas. Ahora bien, estas ideas complejas introducen un elemento importante para cualquier planteo empirista que se precie.

Consideremos el caso de un centauro, o un cerdo que vuela. Nadie tiene impresiones que los hayan generado, porque nunca nos encontramos con centauros ni con cerdos voladores, pero sí tenemos ideas de ellos. Alguien podría decir que tenemos esas ideas, porque vimos dibujos de estos personajes; pero –desde el punto de un empirista– esta justificación no tendría sentido porque debería mostrar por qué, si ellos no existen y por lo tanto nadie pudo tener impresiones de centauros o cerdos voladores, alguna vez alguien pudo imaginar estas formas que hoy vemos reproducirse en dibujos. La explicación empirista dice que es nuestra mente la que, a partir de ideas simples derivadas de impresiones complejas –de las que indudablemente debemos tener experiencia sensible– produce nuevas ideas complejas. Hume observa que si alguien habla de una montaña de oro, seguramente otros hombres, que nunca vieron una verdadera montaña de oro van a comprenderlo. ¿Qué sucedió? El hombre que tiene una idea de montaña –porque tuvo la impresión proveniente de percibir una montaña– y que conoce el oro –porque también tuvo una impresión de sensible de él– compuso una nueva idea, combinando la montaña con el oro. La mente compone ideas, dice Hume, a partir de material proveniente de las impresiones, tanto externas como internas.

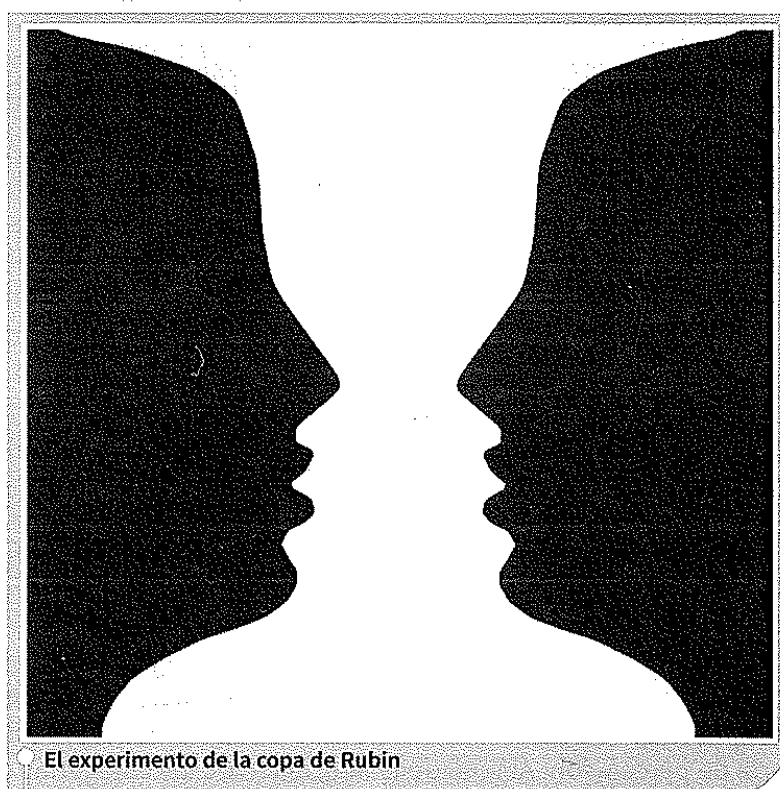
Lo que nuestra mente puede hacer entonces es guardar recuerdos o componer ideas en base al material que recibe de las impresiones; nada puede inventar sin ellas. Y, como para Hume la mente no compone de manera aleatoria, sino siguiendo ciertos principios, formula tres **Leyes de asociación de ideas**:

- 1. Ley de Asociación por semejanza:** está presente cuando alguien ve una cosa que ya ha visto y de la que ha guardado una idea, y la nueva percepción lo remite inmediatamente a la idea guardada. Si ve la foto de alguien que conoce, la asocia inmediatamente con la persona que representa.
- 2. Ley de Asociación por contigüidad espacial y temporal:** cuando hay dos objetos que aparecen y se perciben generalmente juntos en el espacio o seguidos en el tiempo, y aparece uno solo de ellos, la mente lo asocia a la idea del otro elemento con el que generalmente aparece. Si dos alumnos se sientan sistemáticamente juntos, y los profesores los ven siempre uno junto al otro, si uno de sus profesores encuentra a uno de ellos en la calle, seguramente le remitirá a la idea del otro compañero, que no está presente en la situación, pero que suele compartir el tiempo con él.
- 3. Ley de Asociación por causa y efecto:** si hay siempre dos hechos que se dan de manera consecutiva, uno después que el otro, la mente suele asociarlos no solamente en su contigüidad temporal, sino como portadores de una relación necesaria de dependencia. El que sucede primero genera de manera inevitable al segundo. Para la mente, el fósforo que toca un papel produce necesariamente un fuego que lo destruye. Alguien objetará que es evidente e innegable que el fósforo es la **causa** del **efecto** destructivo del papel. Sin embargo, Hume respondería a esta crítica diciendo que, si bien podemos tener impresiones del primer y del segundo hecho, y de la prioridad temporal de uno sobre el otro, no hay ninguna impresión –es decir que no hay ninguna experiencia directa– de la relación

necesaria entre el primer hecho y el segundo. La causalidad responde entonces simplemente a una manera de operar de la mente humana.

Esta crítica a la idea de causalidad no es la única que Hume realiza a conceptos que los filósofos en su mayoría utilizan acríticamente. La idea de Dios, un ser perfecto, sumamente bueno y mayor que el cual nada puede existir, es para Hume otra de esas ideas facticias del hombre. En este sentido, el planteo empirista se aleja sustancialmente del racionalismo cartesiano.

Como es de esperar, el pensamiento empirista generó nuevas críticas y promovió reflexiones alternativas sobre el origen del conocimiento. Entre ellas, uno de los planteos revolucionarios desarrollados en la historia de las ideas, sin salir del periodo moderno, fue **Immanuel Kant** (1724-1804). Kant fue un filósofo alemán, que en el siglo XVIII esclareció muchas de las ideas de la Ilustración o del Iluminismo. Volveremos a Kant a propósito de la ética (en el módulo 3) y de la estética (en el módulo 5). Veamos ahora su punto de vista gnoseológico. Kant percibe la razón humana en el centro absoluto de la autonomía del hombre y de su capacidad de relacionarse con el universo. Para analizar esta capacidad de conocer, toma los aportes tanto del racionalismo de Descartes, como del empirismo de Hume. En una especie de síntesis superadora de estas dos posiciones, formula los lineamientos fundamentales de la posición fenomenológica. En su esencia, estamos frente a un pensamiento idealista moderado: Kant dice que hay una instancia existente fuera de nosotros e incluso con independencia de todo sujeto. A esto lo llama **noúmeno** o “cosa en sí”. Pero de esto no es posible decir sino que el hombre tiene una cierta percepción de su existencia y que, en cierta forma, lo afecta. Contrariamente, sobre lo que sí está autorizado a hablar el sujeto, es sobre los fenómenos, es decir sobre cómo las cosas se le presentan, se le muestran –el término “fenómeno” viene del griego *phainómenon*, es decir, “lo que aparece”, “lo que se muestra”. En el proceso del conocimiento tal como lo concibe Kant, hay algo que proviene de los sentidos, de las impresiones que el sujeto tiene; pero hay otra parte que el sujeto mismo pone: son estructuras o “moldes” de acuerdo con los cuales se organiza todo lo que proviene de esas impresiones.



El experimento de la copa de Rubin



Es decir que las impresiones, por sí solas, son caóticas y desordenadas. Constituyen solo la **materia** del conocimiento, que debe ser organizada por nuestras **formas**. De modo que con Kant aparece un gran cambio respecto de las posiciones gnoseológicas anteriores: mientras que las argumentaciones desarrolladas hasta el momento son realistas, la de Kant –lo dijimos– es idealista, y en este sentido ya no se piensa que el objeto determina al sujeto, sino que el objeto es una construcción que resulta de la aplicación de estructuras propias del sujeto a un cúmulo de impresiones caóticas: una “rapsodia de impresiones”, como escribe el filósofo. De modo que, si bien todo conocimiento comienza **por** los sentidos, lejos de agotarse en ellos, su contenido perceptivo debe ser organizado por estructuras del sujeto. De este modo Kant sintetiza la importancia de la experiencia –aporte hecho por Hume que “lo despertó de sueño dogmático”– y la fundamental presencia de la razón –que le debe a Descartes– en todo el proceso de conocimiento.



● Immanuel Kant consideraba que a través de los cinco sentidos entramos en contacto con una “rapsodia de sensaciones” que las “formas puras” del entendimiento deben organizar

Kant describe entonces el proceso de conocimiento como constituido por dos momentos. El primero consiste en la organización de las impresiones de la sensación en las estructuras *a priori* de la sensibilidad, que son el **espacio** y el **tiempo**. La información desordenada que proveen los sentidos recibe un ordenamiento y se vuelve espacial y temporal. Esto significa que todo lo percibido va a quedar referido a un antes/durante/después y a un delante/en/detrás/etc. Estará ubicado en coordenadas espaciales y temporales o solo temporales, ya que algunas percepciones son referidas al sentido externo, es decir el espacio, pero otras solo tienen existencia en el sentido interno, y es este el que participa necesariamente de un antes/durante/después. Un sentimiento, por ejemplo, no está ubicado en un espacio, pero no puede prescindir de ser inserto en una red de relaciones temporales. Y estas estructuras son *a priori* porque para que se den y se desarrollen no dependen de la experiencia que el hombre ha tenido: son constitutivas de todo ser humano.

A modo de ejemplo, puede pensarse en la copa de Rubin: los sentidos nos dan colores y formas, pero nuestro entendimiento organiza dichos colores y formas, y vemos una copa o dos perfiles. Con esta imagen es fácil ver hasta qué punto es nuestra mente la que da forma a lo que los sentidos nos proveen como materia de percepción. Al final de la aplicación de las categorías de la sensibilidad



al material de las impresiones se obtiene un fenómeno. Y, si bien este es un momento importante del proceso de conocimiento, todavía para Kant no **conocemos**, en sentido propio del término.

El proceso se termina en una segunda fase, donde el fenómeno es aquello sobre lo cual van operar nuevas estructuras: son categorías o estructuras del entendimiento, que nos permiten clasificar los fenómenos y formular juicios, es decir proposiciones que afirman o niegan del mundo. De modo que los fenómenos se insertan en relaciones de necesidad, contingencia o probabilidad, o de universalidad, particularidad o singularidad, de causa y efecto, etc. Al finalizar esta segunda fase del proceso de conocimiento, y solo entonces, es posible hablar de objeto propiamente dicho. Es decir que el objeto es una construcción del sujeto. Y Kant utiliza el concepto de **subjetividad** considerando, no la individualidad de cada uno sino la universalidad implicada en lo que llama **sujeto trascendental**. En este concepto está implicado que, si bien todo sujeto construye el objeto, su manera de hacerlo es igual para todos, porque todos los seres humanos, por el hecho de serlo, están constituidos por las mismas estructuras y elaboran su experiencia de la misma manera. De modo que hablar de subjetividad en Kant, supone este sujeto que saca al hombre de su particularidad, y lo coloca en la perspectiva de lo universalmente humano.

Las dos fases del proceso de conocimiento descritas podrían sistematizarse como sigue:

	FASE		MATERIA	+	FORMA	
I	{	impresiones de la sensación				
			formas a priori de la sensibilidad espacio y tiempo	=		<b>FENÓMENO</b>
II	{	fenómenos		+		
			formas a priori del entendimiento: categorías	=		<b>JUICIO</b>

**Materia y forma del conocer.** “En el fenómeno, llamo materia a lo que corresponde a la sensación; pero lo que hace que lo múltiple del fenómeno pueda ser ordenado en ciertas relaciones, lo llamo la forma del fenómeno. Como aquello en donde las sensaciones pueden ordenarse y ponerse en una cierta forma, no puede, a su vez, ser ello mismo sensación, resulta que si bien la materia de todos los fenómenos no nos puede ser dada más que a posteriori [en la experiencia], la forma de los mismos, en cambio, tiene que estar toda ella ya a priori en el espíritu, y por tanto tiene que poder ser considerada aparte de toda sensación.” (I. Kant, *Crítica de la razón pura*.)

## ¿Quién dijo que la ciencia busca la verdad?

Estos últimos planteos que reconstruimos hacen pie en la idea de que la ciencia –y toda construcción de verdad y de conocimiento– es una más de las dimensiones de la sociedad. Lo que cada hombre investiga, descubre e inventa, no solo se suma a lo que hicieron otros que lo precedieron, conformando así un cuerpo sólido y sistemático de conocimientos, sino que está fuertemente marcado por intereses, problemas y conceptos que la sociedad denuncia y apoya. El conocimiento acumulativo y que parece avanzar y hacer avanzar al hombre hacia la verdad, es decir el conocimiento científico, está lejos de ser objetivo y absoluto.

Tradicionalmente, hay ciertos parámetros que el conocimiento debe respetar para ser considerado científico. Estos requisitos no son analizados ni cuestionados por la ciencia misma, sino por la rama de la filosofía que se llama **epistemología**. Filósofos como **Karl Popper** (1902-1994) han explicitado algunos de estos supuestos. A modo de ejemplo, los epistemólogos han establecido que, en tanto conocimiento de carácter social, todo saber científico debe ser **comunicable**, es decir, debe poder ser accesible a cualquier hombre con deseo de hacerlo y, por tanto, debe estar expresado de manera proposicional. Esta característica es fundamental porque, a diferencia de lo que sucede con ciertas doctrinas que postulan verdades que pueden ser intuitivas o conocidas mediante percepciones extrasensoriales, las ciencias deben garantizar que sus proposiciones puedan ser sometidas a criterios de verdad (es decir, se pueda determinar si son verdaderas o falsas). La posibilidad de que pueda determinarse esto es, justamente, que se trata de un conocimiento descriptivo de un cierto estado de cosas de la realidad.

La determinación de la verdad proposicional permite hablar de una segunda característica del saber científico: tanto el investigador como cualquier sujeto puede reproducir las condiciones bajo las cuales se llevó a cabo un experimento del que derivó una afirmación de la ciencia. Es decir, se trata de un saber **verificable**. Cualquiera que haga la experiencia de crear las condiciones necesarias para probar la existencia de la inercia, podrá verificar la Ley formulada por Newton. Los experimentos que proponen los profesores de Química, de Física o de Biología corresponden a cada una de esas ciencias, y nosotros podemos tener acceso a su conocimiento cuantas veces queramos. Vale decir, no se trata de un hecho accesible solo para la comunidad científica, sino capaz de ser reproducido por otros sujetos. La verificación permitirá corroborar los resultados de una determinada investigación científica. Hablamos de corroboración y no de verdades demostradas porque la ciencia toma los resultados de su investigación como válidos provisoriamente. Todo saber científico es de carácter **hipotético**. Los investigadores han aprendido que deben ser sumamente cautos en afirmar la verdad de sus descubrimientos porque a lo largo de la historia, ciertas explicaciones que fueron tomadas como verdades absolutas, con el tiempo resultaron falsas. En el siglo XV, Galileo Galilei (1564-1642), sumándose a la hipótesis que ya había presentado Nicolás Copérnico (1473-1543), vino a refutar lo que hasta el momento se consideraba como verdad absoluta, a saber, que el Sol giraba alrededor de la Tierra. Galileo afirmó que es la Tierra la que gira alrededor del Sol. De esta misma manera, las teorías o resultados de la ciencia actual están expuestas a nuevas confirmaciones o a ser refutadas. Esta nueva característica implica que se encuentra abierta a que, en experiencias futuras, pueda descubrirse que lo sostenido provisoriamente sea, en verdad, falso.

En fin, como el conocimiento científico se pretende **fallible**, cada nueva experiencia a la que se someta este saber puede resultar en una refutación de lo que se intenta mostrar (es decir, su negación, descubrir que era definitivamente falso), o en su provisoria confirmación, pero nunca en su

demostración de que se trata definitivamente de algo verdadero porque la ciencia no está hecha de verdades, sino de hipótesis provisionales.

La ciencia debe además proveer un **saber universal**, es decir, el contenido del discurso científico pretende alcanzar a todos los casos particulares. No tendría sentido que el saber científico se ocupara de hechos particulares y no pasara de casos concretos. Se trata, en consecuencia, de un saber **legal**, porque la universalidad de sus formulaciones queda expresada en leyes. En consecuencia, además de abarcar la totalidad de un tipo de hechos que se dan a la vez en el universo, pretende tener validez sobre casos futuros de la misma clase. En este sentido, es **predictivo**: todo científico espera que la ley que formula hoy abarque también los casos del próximo mes e incluso que prevea qué sucederá en una determinada situación del futuro.

En la década del 60 del siglo XX, **Thomas Kuhn** (1922-1996) realizó un aporte a esta línea que lee la ciencia como un producto social y derivado de sus influencias e intereses. En *La estructura de las revoluciones científicas*, planteó que existen **paradigmas** dentro de los cuales las ciencias se desarrollan: es decir “realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica”. El paradigma está pensado como un trasfondo teórico general de cada época, que abarca toda la comunidad científica, y que señala lo que puede o no volverse problema en el marco del saber, de la investigación y de la atención de dicha comunidad, al tiempo que establece cómo buscar las soluciones a lo que se establece como problema. El paradigma no es consciente, sino que opera de manera tácita en la comunidad. Qué cosas son relevantes, qué métodos deben utilizarse y cómo debe organizarse la información disponible, la manera de interpretar resultados de pruebas o de inferencias, etc. quedan determinadas precisamente por el paradigma que rige en cada momento histórico.

Kuhn habla de la **ciencia normal**, es decir aquella que, regida por un paradigma estable, avanza en la creación de conocimiento y constituye la ciencia que cotidianamente produce conocimiento en los laboratorios, por ejemplo; y de **revolución científica**, es decir de un cambio radical de paradigma que implica también cambios en los supuestos generales del conocimiento en su conjunto. Entre una y otra instancia se produce una **crisis científica**, en la que el paradigma existente comienza a resultar insuficiente para dar respuesta a los problemas que enfrenta el científico. La crisis precede a la revolución científica y comienza el proceso de remoción del viejo paradigma que da lugar a uno nuevo. Pero para que el nuevo se instale pasará un tiempo, y mientras tanto existirán varios paradigmas operando paralelamente, sin que la comunidad científica pueda decidir cuál se impondrá. El secreto es el consenso, es decir que el establecimiento de un paradigma depende exclusivamente de la decisión de la comunidad de científicos, que responde a su vez a una sociedad determinada, que está atravesada por visiones propias de un momento histórico. Vale decir que no puede hablarse de un paradigma objetiva y absolutamente mejor que otro: todo se reduce, en última instancia, a perspectivas epocales. Es por esto que Kuhn dice que cada paradigma es inconmensurable, es decir no puede establecerse una relación comparativa que dé como resultado –objetiva, matemáticamente– la decisión del mejor modelo a seguir.

Como herencia de todo el debate filosófico que se dio entre el siglo XIX y XX, la ciencia aparece hoy, después de los aportes de estos filósofos, como resultado de una lectura social de los problemas del conocimiento y de los caminos habilitados en cada época para buscar sus soluciones. La intención de estos pensadores fue desenmascarar la pretendida objetividad científica, y hoy en día es fácil comprender que el conocimiento científico es, ni más ni menos, el resultado provisorio de discusiones, tensiones, puntos de vista dependientes de factores sociales, políticos, culturales.

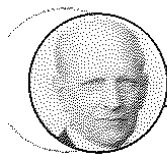
**Michel Foucault** (1926-1984) considera que la ciencia y todo el saber son instrumentos del **poder**, por eso se ocupó de los discursos que él llama **hegemónicos** o dominantes en la visión de la realidad de la que participa todo hombre. El poder no es solamente lo que ostenta un gobernante o un individuo, ni se describe de manera únicamente vertical y jerárquica. El poder está inserto en todas las relaciones humanas. Por ejemplo, en la visión tradicional de la estructura de una institución como la escuela, hay un director, profesores que están subordinados a él, alumnos que están subordinados, a su vez, a los profesores, etc. Para Foucault, cada hombre que forma parte de la institución es depositario de una cuota de poder. Si el profesor plantea algo que no tiene el apoyo de los alumnos, pronto se verá que estos, en apariencia subordinados, pueden hacer valer su lugar decisorio. Saben boicotear la clase, quejarse frente a las autoridades, ir a un medio público para expresar su disconformidad, etc. Es decir que los alumnos –como cualquier otro agente social– portan también una carga de poder.

Ahora bien, las relaciones de poder se dan en el interior de toda institución, y estas van diseñando lo que puede y no puede hacerse, lo que está permitido y lo prohibido, lo que importa y lo que es secundario. En una estructura binaria, se determina lo normal y anormal, lo incluido y excluido, lo verdadero y lo falso. El poder dibuja una **microfísica**, entra en los cuerpos de los hombres y, al hacerlo, se convierte en elemento de dominación y sometimiento. El poder establece redes minúsculas, imperceptibles, pero fuertes a la hora de la acción. La **normalización** es el efecto del poder que iguala y deja dentro o fuera del sistema social a los diferentes agentes, según se adapten o no a lo que él necesita. Evidentemente, el saber no queda fuera de este planteo y en su libro *La arqueología del saber*, por ejemplo, Foucault reflexiona sobre los discursos y sobre la fuerte marca que deja el momento en que fue producido. El discurso científico y gnoseológico están entonces igualmente marcados por los factores sociales que son siempre sesgados, interesados, parciales; la verdad que ellos definen no podrá entonces quedar fuera de estos rasgos.



## LECTURAS

## Texto 9



HARTMANN, NICOLAI (1882-1950)

**Vida y obra:** Nació en Letonia y fue profesor en diversas universidades alemanas tales como Marburgo, Colonia, Berlín y Gotinga. Su pensamiento se enlaza con el idealismo alemán –en particular con Hegel– y a la vez con el método filosófico propuesto por Husserl. La problemática que más le interesó –aunque no se dedicó a ella en forma exclusiva– fue la gnoseología y su metafísica del conocimiento puede considerarse como la parte más significativa de su producción filosófica. Entre sus obras más importantes se cuentan la *Metafísica del conocimiento*, *Ontología* y *El pensamiento filosófico y su historia*.

## METAFÍSICA DEL CONOCIMIENTO

*Análisis del fenómeno del conocimiento***a. El fenómeno fundamental del aprehender**

1º) En todo conocimiento se hallan frente a frente un cognoscente y un conocido, un sujeto y un objeto del conocimiento. La relación existente entre ambos es el conocimiento mismo. El frente a frente de ambos miembros es insuprimible y ostenta el carácter de mutua separación originaria, o trascendencia.

2º) Los dos miembros de la relación no pueden separarse de ella sin que dejen de ser sujeto y objeto. El ser-sujeto como tal existe solo para un objeto; el ser-objeto como tal, solo para un sujeto. Los dos son lo que son, solo recíprocamente. Se hallan en estricta relación recíproca y recíprocamente condicionados. Su relación es correlación.

3º) La relación de conocimiento es bilateral, mas no invertible. El ser-sujeto para el objeto no es lo mismo que el ser-objeto para el sujeto. Sujeto y objeto no son permutables dentro de su correlación; su función es esencialmente diferente. En la correlación se esconden, pues, dos relaciones cualitativamente diferentes que, aun estrictamente referidas una a otra, no pueden separarse y cabalmente son solo distintos lados de una misma relación fundamental, pero que, consideradas cada una de por sí, son estrictamente unilaterales y no cambian nunca de dirección.

4º) La función del sujeto consiste en un aprehender el objeto; la del objeto, en la posibilidad de ser-aprehendido por el sujeto [...]

5º) Visto desde el sujeto, el “aprehender” puede describirse como una salida del sujeto más allá de su esfera, [...] como una captación de las determinaciones del objeto [...] o aceptación de las determinaciones captadas [...]

6º) Solo fuera de sí mismo puede el sujeto captar las determinaciones del objeto, puesto que el frente a frente de sujeto y objeto no desaparece por el enlace que la función del conocimiento establece entre ellos, sino que subsiste sin que pueda suprimirse. [...] El sujeto no puede “captar” el objeto sin salir de sí mismo (sin trascender); mas no puede tener conciencia de lo “captado” sin volver a estar en sí mismo, en su esfera. Por consiguiente, la función del conocimiento se presenta como un acto de tres fases: como salida, como estar-fuera y como retorno-a-sí del sujeto.

7º) La intrusión del sujeto y su incorporación de lo captado dejan intacto al objeto como tal. [...] La aceptación de lo captado no significa una inclusión del objeto en el sujeto, sino la repetición de las determinaciones del objeto en una formación de contenido en el sujeto: la formación de conocimiento o la “imagen” del objeto. Por consiguiente, el objeto se muestra indiferente hacia el sujeto, mas no este hacia aquel. Solo en el sujeto se altera algo mediante la función del conocimiento. En el objeto no surge nada nuevo, mientras que en el sujeto nace la conciencia del objeto con su contenido: la “imagen” del objeto. [...]

#### b. La “imagen” del objeto en el sujeto [...]

6º) Cuando se advierte un error o ilusión, el sujeto comprende precisamente que tomó al objeto por algo que no es, o bien que el objeto se le presentó o antojó como algo que no era. Ahora bien, ese algo como lo que se presentó o surgió, evidentemente no es el objeto mismo ni tampoco el sujeto, sino un tercero, diferente de ambos, que está entreverado en la relación de conocimiento. Es lo que se ha llamado la “representación” del objeto. [...]

HARTMANN, N., *Metafísica del conocimiento*, Buenos Aires, Losada, 1957, tomo I, cap. V, pp. 65-68.

#### VOCABULARIO



**Cognoscente:** sujeto que conoce.

**Trascendente:** lo que está más allá de...

**Recíprocamente condicionados:** tales que dependen el uno del otro.

**Determinaciones:** características.

**Imagen:** representación –no necesariamente sensible– de un objeto.

**Conocimiento ingenuo:** aquel en el que no hay reflexión alguna sobre el acto mismo de conocimiento.



## ACTIVIDADES

1. a) Busquen un ejemplo concreto de un acto de conocimiento cualquiera y señalen en él: a) cuál es el sujeto; b) cuál es el objeto; c) qué determinaciones de este son captadas.  
b) ¿En qué caso el ente que ustedes señalaron en b) dejaría de ser objeto?
2. En el párrafo 3, Hartmann sostiene que la relación de conocimiento no es invertible. Traten de explicar qué ocurre en los dos casos siguientes: una persona que hace introspección y dos personas que se conocen mutuamente.
3. Comparen el párrafo 6 con el texto de Berkeley (ver esta sección de la **Antología**). ¿Cómo es el objeto para cada uno de esos autores?
4. Hartmann afirma que "la intrusión del sujeto y su incorporación de lo captado dejan intacto al objeto como tal". ¿Hay algún (o algunos) caso(s) en que el sujeto, al conocer, modifique al objeto? Si la respuesta es afirmativa, especifiquen de qué caso(s) se trata.
5. Busquen en un Diccionario de Psicología la definición de *imagen* y compárenla con la definición del término tal como lo usa Hartmann. Ejemplifiquen cada uno de esos significados.
6. Propongan dos ejemplos diferentes típicos de errores (o ilusiones) de conocimiento, aclarando sus causas y el modo de rectificarlos.
7. Luego de leer el párrafo referido a la imagen infieran la definición de verdad que admitiría Hartmann.
8. Hartmann afirma estar proponiendo una descripción fenomenológica del conocimiento, esto es, describiendo lo que aparece sin presupuestos teóricos. ¿Están ustedes de acuerdo en ello o bien hay ya una posición teórica subyacente? Fundamenten.

**Texto 10**

---

**DESCARTES, RENÉ (1596-1650)**

Vida y obras: ver texto de Descartes, en esta Antología.

**DISCURSO DEL MÉTODO***Los preceptos del método*

Bien es verdad que no vemos que se echen abajo todas las casas de una ciudad con el solo propósito de rehacerlas de otro modo y de hacer las calles más hermosas; pero sí se ve que muchos hacen derribar las suyas para reconstruirlas y que aun a veces se ven obligados a hacerlo cuando están en peligro de caerse por sí mismas y cuando los cimientos no son muy firmes. A ejemplo de eso, me convencí de que realmente no tendría justificación que un particular concibiera el propósito de reformar un Estado cambiándolo todo desde los fundamentos y derribándolo para volverlo a levantar; ni aun tampoco reformar el cuerpo de las ciencias o el orden establecido en las escuelas para enseñarlas; pero que, respecto de todas las opiniones que yo había recibido hasta entonces en mi creencia, yo no podía hacer mejor que acometer de una vez la tarea de eliminarlas, a fin de poner en su lugar después, o bien otras mejores, o bien las mismas, cuando yo las hubiera ajustado al nivel de la razón. Y creí firmemente que, por este medio, lograría conducir mi vida mucho mejor que limitándome a construir sobre viejos cimientos y a apoyarme solamente en principios que yo me había dejado inculcar en mi juventud sin haber examinado nunca si eran verdaderos. [...] Mas cual hombre que camina solo y en las tinieblas, resolví andar tan lentamente y usar tanta circunspección en todas las cosas que, aunque avanzara muy poco, me guardaría bien por lo menos de caer. [...]

Siendo más joven había estudiado, entre las artes de la filosofía, un poco la lógica y entre las matemáticas, un poco el análisis de los geómetras y el álgebra, tres artes o ciencias que parecían tener que contribuir en algo a mi propósito. Pero examinándolas, advertí que respecto de la lógica, sus silogismos y la mayor parte de sus otras instrucciones sirven más bien para explicar a otro las cosas que uno sabe, o aun, como el arte de Lulio, para hablar sin juicio de aquellas que uno ignora, que para aprenderlas. Y aunque realmente contenga muchos preceptos muy verdaderos y muy buenos, están mezclados con tantos otros que son nocivos o superfluos que separarlos es casi tan incómodo como sacar una Diana o una Minerva de un bloque de mármol todavía sin esbozar. Luego, respecto del análisis de los antiguos y del álgebra de los modernos, sobre no extenderse sino a materias muy abstractas y que no parecen de utilidad alguna, la primera está siempre tan supeditada a la consideración de las figu-



ras que no puede ejercitar el entendimiento sin cansar mucho la imaginación; y, en la última, se está sometido a ciertas reglas y a ciertas cifras de tal modo que se ha hecho de ellas un arte confuso y oscuro que entorpece el espíritu en lugar de ser una ciencia que lo cultive. Lo cual fue la causa de que yo pensara que era preciso buscar otro método que, abarcando las ventajas de esos tres, estuviera exento de sus defectos. Y como la multitud de leyes sirve a menudo de excusa para los vicios, de suerte que un Estado está mejor regido cuando, teniendo pocas, se observan estrictamente, así, en lugar de ese gran número de preceptos de que se compone la lógica, creí que me bastarían los cuatro siguientes, a condición de que tomara una firme y constante resolución de no dejar de observarlos ni una sola vez.

El primero consistía en no admitir jamás nada por verdadero que yo no conociera que evidentemente era tal; es decir, evitar minuciosamente la precipitación y la prevención, y no abarcar en mis juicios nada más que lo que se presentara tan clara y distintamente en mi espíritu que no tuviera ocasión de ponerlo en duda.

El segundo, en dividir cada una de las dificultades que examinara en tantas partes como fuera posible y necesario para mejor resolverlas.

El tercero, en conducir por orden mis pensamientos comenzando por los objetos más simples y fáciles de conocer, para subir poco a poco, como por grados, hasta el conocimiento de los más compuestos, y aun suponiendo un orden entre aquellos que no se preceden naturalmente unos a otros.

Y el último, en hacer en todo enumeraciones tan completas y revisiones tan generales que tuviese la seguridad de no omitir nada.

Estas largas cadenas de razones, todas simples y fáciles, de que los geómetras suelen servir-se para sus demostraciones más difíciles, me habían dado ocasión de imaginarme que todas las cosas que pueden caer en el conocimiento de los hombres, se deducen unas de otras de igual modo, y que a condición solamente de abstenerse de admitir por verdadera ninguna que no lo sea, y de que se guarde siempre el orden debido, para deducirlas unas de otras, no puede haber ninguna tan lejana que no se pueda alcanzar ni tan escondida que no pueda descubrirse. Y no me costó mucho esfuerzo buscar por cuáles convenía comenzar, pues ya sabía que era por las más simples y más fáciles de conocer; y considerando que entre todos los que antes han buscado la verdad en la ciencia, solo los matemáticos pudieron hallar demostraciones, es decir, razones ciertas y evidentes, no dudé de que era por las mismas que ellos examinaron, a pesar de que no esperara de ellas otra utilidad que la de que acostumbraran mi espíritu a saciarse de verdades y a no contentarse con razones falsas.

DESCARTES, R., *Discurso del método*, Buenos Aires, Losada, 1959, 2º parte, pp. 21-30.



## VOCABULARIO

**Silogismo:** razonamiento deductivo, compuesto de dos premisas y tres términos: sujeto, predicado y medio, cuya ubicación en las premisas determina la formación de cuatro figuras; estas a su vez, se dividen en modos según la cualidad y cantidad de los juicios.

**Lulio, R.:** (siglo XIII) filósofo español que propuso un sistema lógico que presenta una notable anticipación de los cálculos formalizados actuales y que él llamó *ars magna*.

**Evidente:** aquello que se capta clara y distintamente.

**Conocimiento claro:** aquel que se impone al espíritu; **distinto:** aquel que no se confunde con ningún otro.

**Espíritu humano:** alma, sustancia pensante inmaterial.

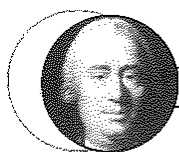
**Método:** camino adecuado para llegar a la verdad.

**Verdad:** adecuación entre el intelecto y la cosa (def. escolástica).



## ACTIVIDADES

1. El texto comienza con una metáfora; expliquen su significado.
2. ¿Comparten ustedes la creencia de Descartes de que eliminando las opiniones recibidas, a fin de poner en su lugar aquellas que uno ha elegido, cualquier persona podrá conducir mejor su vida que apoyándose sobre principios que le han sido inculcados? Justifiquen.
3. Busquen en un Diccionario de filosofía el significado de la expresión *escepticismo* y comparen la posición de un escéptico clásico con la de Descartes. Expliquen, al término de esa comparación, por qué se ha llamado *metódico* al escepticismo de Descartes.
4. ¿Qué revela acerca de la personalidad de Descartes el fragmento del texto comprendido entre "Mas cual hombre que camina solo..." y "me guardaría bien por lo menos de caer"? Relaciónenlo con el siguiente que no figura en el texto y ha sido extraído de la primera parte de la misma obra: "Los que no caminan sino muy lentamente, si siguen siempre por el camino recto, pueden adelantar mucho más que los que corren y se apartan de él".
5. En el segundo fragmento citado en 4, Descartes sugiere un juicio valorativo acerca de la inteligencia y del método. ¿Cuál de los dos era más importante para él? ¿Comparten ustedes su valoración? Justifiquen.
6. a) El primer precepto (o regla) del método contiene el criterio de verdad que Descartes propone (Criterio de verdad: característica propia de ciertos conocimientos que se considera como signo de que son verdaderos; modo de establecer si una proposición es verdadera). Explícitenlo.  
b) Hoy ese criterio ha perdido validez en ciencia ¿Qué críticas negativas se le pueden dirigir?
7. a) El segundo precepto y el tercero se relacionan con dos leyes (o funciones o características) del pensamiento –según la moderna psicología de la inteligencia. Digan cuáles son.  
b) ¿Qué otro valor –además del que menciona Descartes– tienen en psicología del aprendizaje las revisiones generales? Relaciónenlo con la curva del olvido.
8. Planteen un problema cualquiera y resuélvano siguiendo los cuatro preceptos (o reglas) del método cartesiano. Explícitenlos a medida que lo vayan resolviendo.
9. ¿Qué valor concede Descartes a la matemática? Justifiquen con citas del texto.
10. Descartes manifiesta gran optimismo respecto de las aplicaciones de su método. ¿Les parece justificado? Argumenten en apoyo de la respuesta dada.

**Texto 11****HUME DAVID (1711-1776)**

**Vida y obras:** Filósofo escocés, el más importante representante del empirismo. Su primera obra filosófica fue acogida con indiferencia mientras que su *Historia de Inglaterra*, publicada años más tarde lo volvió famoso. Se dedicó a la vida política y diplomática y fijó su residencia por algunos años en Francia. A su regreso a Inglaterra se retiró de la vida pública, continuando su obra filosófica. Esencialmente crítico, se opuso al racionalismo como sus predecesores, Locke y Berkeley, profundizando los análisis realizados por estos con respecto a las representaciones. Sus obras principales son: *Tratado de la naturaleza humana*, *Investigación sobre los principios de la moral*, *Investigación sobre el entendimiento humano*, *Ensayos económicos* y *Diálogos sobre la religión natural*.

**INVESTIGACIÓN SOBRE EL ENTENDIMIENTO HUMANO***Origen de las ideas. Leyes de asociación*

Todas las percepciones de la mente humana se resuelven en dos tipos diferentes que llamaré *impresiones* o *ideas*. La diferencia entre estas consiste en el grado de fuerza y nitidez con que golpean nuestra mente y se abren camino en nuestro pensamiento o conciencia. Las percepciones que entran con más fuerza y violencia pueden ser llamadas *impresiones* y con este nombre abarco todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones, en tanto hacen su primera aparición en el alma. Por *ideas* entiendo las débiles imágenes de aquellas en el pensamiento y el razonamiento, tales como, por ejemplo, las percepciones excitadas por este discurso, con excepción del placer o fastidio inmediato que puedan provocar. Creo que no será necesario emplear muchas palabras para explicar esta distinción. Cada uno percibirá por sí mismo la diferencia entre sentir y pensar. Los grados comunes de estos se pueden distinguir fácilmente [...] pero, en casos particulares, pueden aproximarse mucho el uno al otro. Así, en el sueño, en la fiebre, en la locura, o en cualquier emoción muy violenta del alma, nuestras ideas pueden aproximarse a nuestras impresiones así como por otra parte, a veces ocurre que nuestras impresiones son tan débiles que no podemos distinguirlas de nuestras ideas. Pero, no obstante esta cercana semejanza en unos pocos casos, son en general tan diferentes que nadie puede tener escrúpulos de ubicarlas en grupos distintos y asignar a cada uno un nombre peculiar que marque la diferencia.

Hay otra división de nuestras percepciones que será conveniente observar y que se extiende a nuestras impresiones e ideas. Es la división en simples y complejas. Las percepciones simples o impresiones e ideas simples son tales que no admiten distinción o separación. Las complejas son lo contrario de estas y pueden distinguirse en partes. Pese a que un color, sa-

bor y olor particulares son cualidades que se hallan unidas juntas en esta manzana, es fácil percibir que no son lo mismo, sino que son, por lo menos, distinguibles una de otra.

Una vez que, mediante esas divisiones, hemos puesto en orden nuestros objetos, nos podemos aplicar ahora a considerar con mayor detalle sus cualidades y relaciones. La primera circunstancia que me llama la atención es la gran semejanza entre impresiones e ideas en todos los particulares, excepto en su grado de fuerza y vivacidad. Una parece ser, de algún modo, el reflejo de la otra, de modo que todas las percepciones de la mente son dobles y aparecen como impresiones y como ideas. Cuando cierro los ojos y pienso en mi habitación, las ideas que formo son la exacta representación de las impresiones que sentí; no hay ninguna circunstancia de una que no se pudiera captar en la otra. Al recorrer mis otras percepciones encuentro todavía la misma semejanza y representación. Las ideas y las impresiones parecen siempre corresponderse. Esta circunstancia me parece notable y acapara mi atención por ahora.

Al hacer un análisis más fino encuentro que he sido llevado demasiado lejos por la primera apariencia y que tengo que usar la distinción de las percepciones en simples y complejas para limitar esta afirmación: que todas nuestras ideas e impresiones se asemejan. Observo que muchas de nuestras ideas complejas nunca tuvieron impresiones que les correspondieran y que muchas de nuestras impresiones complejas no fueron reproducidas exactamente en las ideas. Me puedo imaginar una ciudad como la Nueva Jerusalem donde las calles están pavimentadas en oro y las paredes son rubíes, aun cuando nunca he visto algo similar. He visto París pero ¿afirmaré acaso que puedo formar una idea de esa ciudad que sea tal que represente todas sus calles y casas en sus proporciones reales y justas?

En consecuencia, percibo que pese a que hay en general una gran semejanza entre impresiones e ideas complejas, la regla de que las últimas son copias exactas de las primeras no es universalmente verdadera. Luego podemos considerar qué pasa con nuestras percepciones simples. Después del examen más fino del que soy capaz, me animo a afirmar que la regla rige aquí sin excepciones y que toda idea simple tiene una impresión simple a la que se parece y que toda impresión simple tiene una idea simple correspondiente. La idea de rojo que nos formamos en la oscuridad y la impresión que nos llega a los ojos a la luz del sol difieren solo en grado y no en naturaleza. Es imposible probar que ocurre lo mismo con todas nuestras impresiones e ideas por una mera enumeración de las mismas [...]

En síntesis, todas nuestras ideas simples al aparecer por primera vez se derivan de aquellas entre nuestras impresiones simples que les corresponden y que ellas representan exactamente.

HUME, D., *A Treatise of Human Nature*, Oxford, The Clarendon Press, 1960, Book I, Part I, pp. 1-3. Traducción de Martha Frassinetti de Gallo.



**La asociación de ideas.** Es evidente que hay un principio de conexión entre los diferentes pensamientos o ideas de la mente y que, al aparecer en la memoria o la imaginación, estas se introducen con cierto grado de método y de regularidad. Así, en nuestro pensamiento o discurso más serio es observable que cualquier pensamiento particular que quiebre el enlace regular de las ideas es inmediatamente advertido y rechazado.

Y aun en nuestros ensueños fantaseosos, en nuestros sueños, encontraremos, si reflexionamos sobre ello, que la imaginación no procede a la ventura sino que hay todavía una conexión entre las diferentes ideas que se suceden. Si se tuviera que transcribir la conversación más vaga y difusa, se observaría de inmediato que algo la conectaba en todas sus transiciones [...] Pese a ser demasiado obvio para escapar a la observación el hecho de que diferentes ideas están conectadas, no encuentro que filósofo alguno haya intentado enumerar o clasificar todos los principios de asociación, tema que sin embargo me parece digno de curiosidad. En lo que a mí respecta me parece que hay solo tres principios de conexión entre las ideas que son: semejanza, contigüidad en el tiempo o en el espacio y causa-efecto.

No creo que se dude mucho de que estos principios sirven para conectar ideas. Un cuadro lleva naturalmente nuestros pensamientos hacia el original (semejanza); la mención de una habitación en una casa introduce naturalmente una conversación acerca de las otras (contigüidad espacial) y si pensamos en una herida difícilmente podremos evitar pensar en el dolor que le sigue (causa-efecto). Pero puede resultar difícil probar para la satisfacción del lector, o aun para la satisfacción del hombre en general, que esta enumeración es completa y que no hay otros principios de asociación excepto estos. Todo lo que podemos hacer en esos casos es recorrer diversos ejemplos y examinar cuidadosamente el principio que liga los diferentes pensamientos entre sí y no detenernos hasta encontrar un principio tan general como sea posible.

HUME, D., *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Section III, citado en BERLIN, I, *The Age of Enlightenment*, Nueva York, The New American Library, 1956, pp. 173-175. Traducción de Martha Frassinetti de Gallo.

## VOCABULARIO



**Percepciones:** captaciones organizadas de estímulos (psicología actual); todos los fenómenos psíquicos (según Hume). Se las puede clasificar en:

**Impresiones:** sensaciones, emociones, sentimientos, etc. (según Hume).

**Ideas:** pensamientos, recuerdos, imágenes de la fantasía (según Hume); pensamientos (psicología actual).

**Ensueño:** acción de soñar despierto.

**Leyes de asociación:** principios de conexión entre las ideas.



---

## ACTIVIDADES

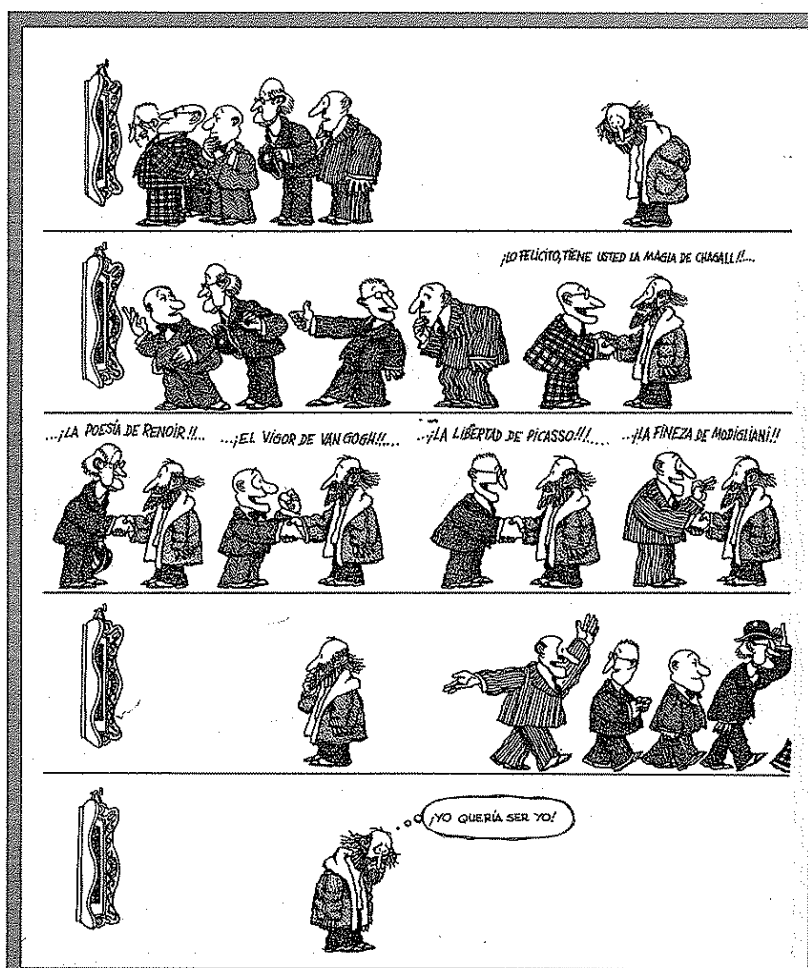
1. a) ¿Cómo define Hume *impresión* y cómo define *idea*?  
b) ¿Qué semejanzas y qué diferencias establece entre ambas nociones? Ejemplifíquenlas de modo original.
  2. a) ¿De quién toma Hume la división en impresiones *simples* e impresiones *complejas*?  
b) ¿Qué otros elementos comunes a la teoría del conocimiento de ambos filósofos aparecen en este texto?
  3. Hume realiza un análisis de la afirmación: “Todas nuestras impresiones e ideas se asemejan”. Reconstruyan el esquema de ese análisis y extraigan las conclusiones correspondientes.
  4. De esas conclusiones puede inferirse una limitación que tienen las ideas complejas. ¿Cuál es esa limitación y qué inconvenientes crea para un correcto proceso de pensamiento?
  5. a) ¿Cuáles son las leyes de asociación de ideas, según Hume? Infieran sus enunciados y ejemplifiquen cada una de ellas de modo original.  
b) ¿Qué críticas se formulan hoy al asociacionismo –posición que sostiene la vigencia de esas leyes en Psicología? Consulten para ello una obra moderna de Introducción a la Psicología.
-

## El arte

**¿Todo es arte, nada es arte? ¿Es factible fijar criterios de demarcación para establecer su posibilidad?**

### Arte, teoría del arte y estética: un complejo entramado

En este módulo nos ocupamos de la estética, la disciplina filosófica que tiene por objeto de estudio **lo bello** y sus manifestaciones: **el arte** y sus objetos. Al interior de la estética existen numerosas cuestiones de discusión filosófica. Una de ellas es, en nuestros días, el estatuto del arte y de la obra de arte: ¿qué es arte y qué no lo es? ¿con qué criterio es posible realizar una demarcación legítima entre uno y otro? En este tipo de problemas, la estética se funde con la teoría del arte en una misma búsqueda. En otras cuestiones, en cambio, la estética se aleja de la teoría del arte y se aproxima, más bien, en sus investigaciones a la filosofía de la mente; por ejemplo cuando procura determinar el doble referente de



(vista, gusto, olfato, tacto, oído) y las operaciones mentales que los “decodifican”. En otras cuestiones propias de la estética, en cambio, ella se confunde con la gnoseología; por ejemplo cuando se trata de establecer el origen y estatuto cognitivo de los juicios estéticos. En fin: la estética teje su trama de problemas filosóficos, en muchos casos, junto con otras disciplinas. Aquí nos proponemos estudiar qué es lo específico de la estética como área del pensamiento filosófico, analizar su origen en la historia de la filosofía (sus antecedentes, sus proyecciones) y esbozar algunas cuestiones de las que se ocupa hoy.

## La estética como rama de la filosofía

Según su etimología, el término *estética* proviene del griego *aistêtikos* (de *aesthesis*) que significa “lo que afecta a los sentidos”, es decir la “sensibilidad”, la “sensación”, la “percepción”. De manera que, en una primera aproximación lo propiamente estético se relaciona con lo sensible, con la manera en que una persona percibe un objeto concreto por medio de los sentidos y con las sensaciones que ese objeto le produce, ya sean de agrado o de desagrado.

En la vida cotidiana, las personas opinan sobre un libro, una película o una obra de teatro y dicen que es divertido, aburrido, cómico, conmovedor o que está bien o mal hecho o actuado. Escuchan una canción y dicen que les gusta o que es triste o alegre; o se maravillan con un paisaje como las cataratas del Iguazú o con una pintura como *Girasoles* de Van Gogh; o dicen que un actor o una actriz de cine o televisión son bellos. En todos estos casos, las personas emiten juicios estéticos sobre las cosas y el mundo. Es decir, frente a otro ser humano, un objeto natural o creado por el hombre, las personas describen las sensaciones —de agrado o desagrado— que experimentan. También la manera de peinarse, los tatuajes en el cuerpo, el uso o no de *piercings*, las elecciones musicales o la preferencia por una actriz o un actor, muestran las preferencias estéticas de las personas.

El término *estética* fue utilizado por primera vez en 1750 por el filósofo alemán Alexander Baumgarten (1714-1762). Éste definía a la belleza como la armonía y la correspondencia entre los aspectos y el conjunto de una obra dada. Para el filósofo, el fin de la belleza era “gustar y promover el deseo”.

Sin embargo, el objetivo de la estética como rama de la filosofía no es definir la belleza ni buscar sus fines. Las cuestiones estéticas incluyen preguntas como ¿qué hace bellas a las cosas? ¿Por qué algunas cosas son consideradas bellas o no bellas según los momentos históricos? ¿Qué es el arte? ¿Qué relaciones existen entre arte y política?

## La función social del arte

El arte no tuvo siempre la misma función social. Walter Benjamin señalaba en un ensayo célebre, “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” (1936), que, en la Modernidad —y más específicamente, con la aparición de nuevos modos de producción artística como, por ejemplo, el cine—, el arte y las obras consideradas “artísticas” comenzaban a perder su “aura”. ¿Qué significaba esta tesis? Básicamente, que el arte comenzaba a dejar de ser apreciado a partir de su “valor cultural”, esto es, que el arte dejaba de ser expresión de algún principio considerado “sagrado” o “absoluto”, para convertirse en un “valor de uso”, capaz de cumplir funciones diversas según el tipo de apropiación de la obra de arte por parte del público, las masas modernas. Esta tesis de Benjamin puede ayudarnos a pensar algunas ideas desarrolladas en este capítulo. Antes de la Modernidad, el arte tenía como fin expresar aquello que una sociedad consideraba como parte de su propia ley, ya sea humana o divina. Esto quiere decir que **el arte estaba, a su modo, subordinado a la política y a la religión de su tiempo**: basta con pensar a los artistas que pintaban a reyes o escenas divinas, o incluso las tragedias griegas, que aleccionaban a los ciudadanos acerca de las



calamidades que podían desatarse cuando los hombres incurrieran en *hybris*, es decir, cuando actuaban de manera “desmesurada” (atribuyéndose rasgos de dioses) y transgredían las leyes de la polis. El “aura” de la obra de arte, en este contexto, estaba ligada al hecho de que expresaba o vehiculizaba sentidos considerados “sagrados”.

**En la Modernidad**, en cambio, y dentro de lo que el sociólogo Max Weber ha denominado como un proceso de “desencantamiento del mundo”, **el arte se liberó de la función social de transmitir algo ligado a lo sagrado**, justamente, en un contexto donde —como señalaba Nietzsche en *El ocaso de los ídolos*— “los dioses han huido”. Al liberarse de esta función social, se suele decir que **el arte se “autonomizó”**. ¿Qué significa esto? Que son las propias instituciones artísticas —en la que participan los propios artistas, pero también los críticos e instituciones ligadas al mercado o al Estado como, por ejemplo, las editoriales o los museos quienes van a definir qué es el arte, y las que, a través de estas definiciones, intentarán repensar una nueva vinculación entre arte y sociedad. Pensemos, por ejemplo, en los concursos que se organizan para seleccionar la mejor novela del año: allí en general participan otros artistas, críticos, editores ligados al mercado, o también agentes estatales, quienes deliberan siguiendo criterios, por ellos mismos legitimados, sobre qué es el arte, qué obra merece ser destacada como “bella”, etc. Es decir, ya no es una institución que pretenda representar una “instancia trascendente” —por ejemplo, el rey o la Iglesia— la que legitima la obra, sino criterios —muchas veces enfrentados— decididos por una serie de instituciones sociales que buscan definir qué es el arte, qué obra debe ser consagrada y a quiénes se les reconoce el atributo de ser un “artista”.

Es en este contexto donde el arte se convierte en un espacio diferenciado de otras esferas, pero al mismo tiempo se torna un espacio problemático. En efecto: ¿cuáles son los criterios para considerar una obra artística? ¿Por qué “estos” criterios y no “otros”? ¿por qué asociar el arte, por ejemplo, con lo bello? ¿Y qué es lo bello? ¿Es completamente cierto que el arte es autónomo si en la definición del arte participan actores con intereses en el mercado o en el Estado, es decir, con intereses que no necesariamente son “artísticos”? ¿Cómo hablar de autonomía si, por ejemplo, el artista debe vender, como otro trabajador, su trabajo al mercado? Por otra parte: ¿la autonomía contribuye a potenciar la obra artística o, por el contrario, hace que la obra de arte se disocie de la vida cotidiana?

Estos son algunos de los problemas que aparecen asociados con el arte a partir de la Modernidad. Las distintas definiciones del arte que se presentan pueden considerarse como intentos de dar cuenta de estos problemas. Son problemas relativos a la autonomía del arte, pero también se relacionan con la crisis de la autonomía del arte en tiempos de la posmodernidad, en la que el mercado busca expandir su alcance apropiándose de mecanismos atribuidos, paradójicamente, al arte.

## ➤ ¿El fin de la belleza?

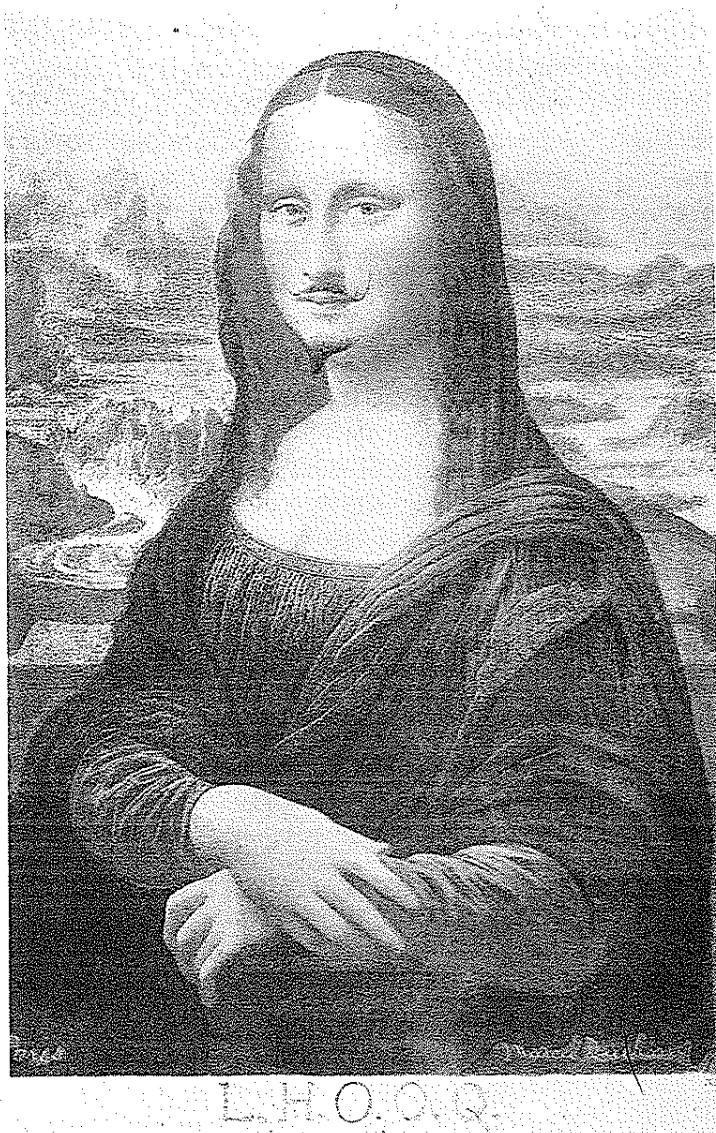
En 1917, el pintor y artista plástico francés Marcel Duchamp (1887-1968) expuso en una sala de arte un mingitorio como los que hay en los baños públicos de hombres que se titulaba *Fuente* y lo firmó con el seudónimo R. Mutt.

Ya en 1913, había expuesto la rueda de una bicicleta montada sobre un taburete con el título *Rueda de bicicleta*; también había diseñado decenas de *ready-made* (objetos ya hechos), en los cuales combinaba objetos considerados utilitarios o industriales otorgándoles el estatus de artísticos. Duchamp definió los *ready-made* como “objetos usuales ascendidos a la dignidad del objeto artístico por simple decisión del artista”.

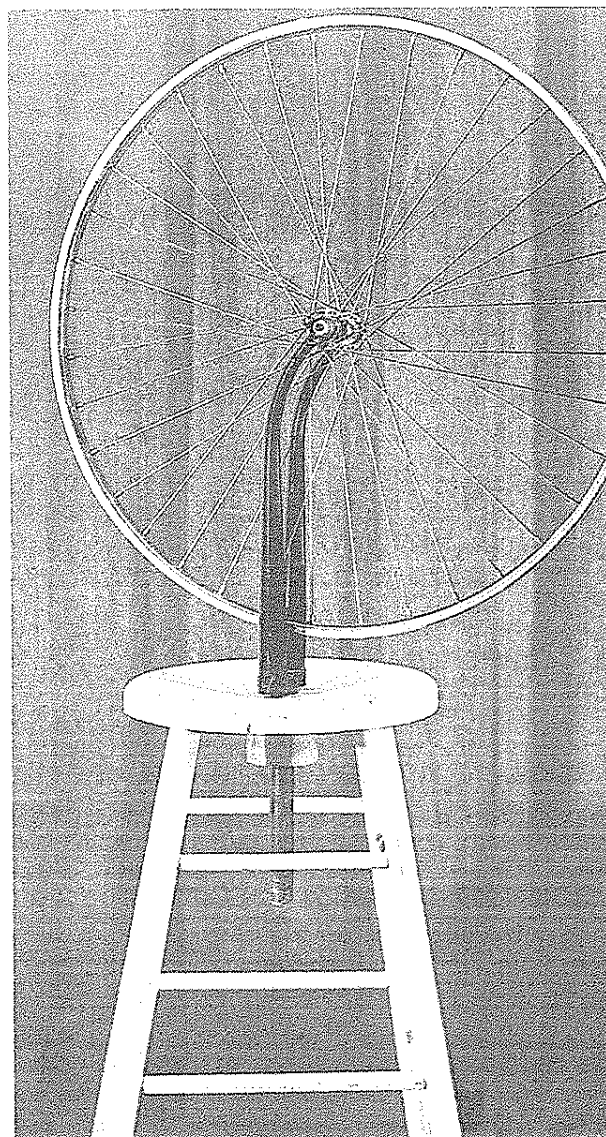
Como en el caso del urinario, el artista elegía un sacacorchos, un botellero, un estuche de cartón, una pala, la funda de una máquina de escribir, los sacaba de su contexto habitual y de su función práctica y los convertía en un hecho estético. Así, el objeto no cumplía con la función tradicional de la obra de arte —inspirar emoción— sino que convocaba a la reflexión.

A su vez, en 1919, Duchamp se burló de una de las obras de arte más famosas del Renacimiento: la *Mona Lisa* o *Gioconda* de Leonardo da Vinci, pintando sobre una reproducción de la *Gioconda* un bigote mostacho y una barba de chivo. Debajo del título escribió L.H.O.O.Q. (en francés son las iniciales de una frase cómica: Ella tiene calor en el trasero).

Con todas estas actitudes, Duchamp se burlaba también de un arte y un ideal de belleza que parecía destinado a las élites y no al pueblo en general. Es decir, había que bajar a la obra de arte y al arte en sí mismo de su pedestal. Era necesario que el arte fuera para todos, para las clases altas y para el pueblo. En síntesis, había que crear un arte capaz de ser admirado por el pueblo.



*L.H.O.O.Q. (La Gioconda)*, de Marcel Duchamp, 1919. Interpretación de la Mona Lisa; fue regalada por el artista al poeta surrealista Louis Aragon.



*Rueda de bicicleta*, de Marcel Duchamp, *ready-made*, 1913. Este montaje adquiere el valor de una obra de arte porque el público se comporta ante ese objeto como si lo fuera.

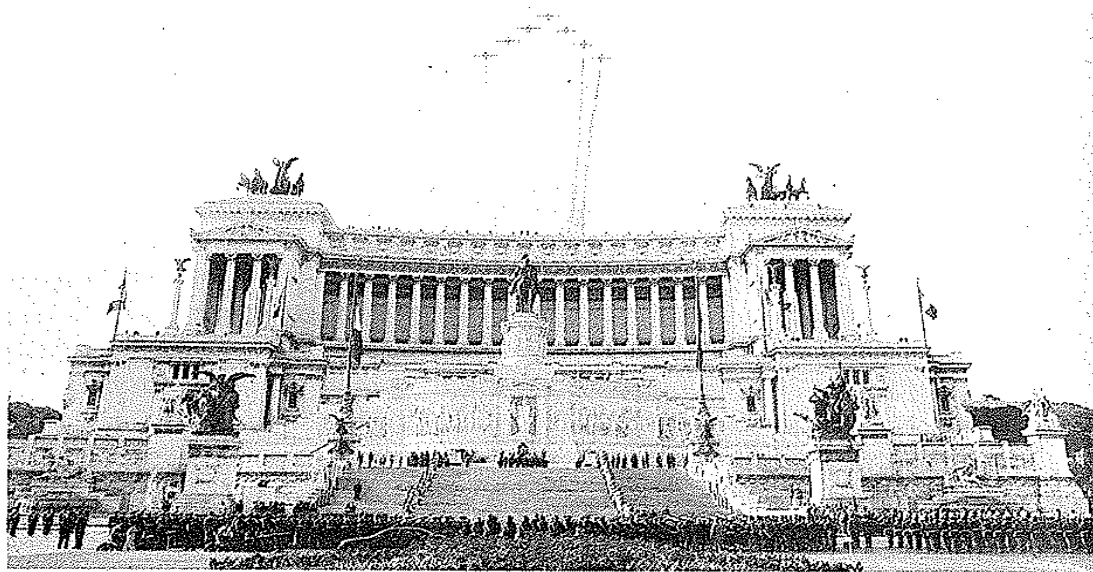
Más que nunca, después de Duchamp y después de que la belleza fuera ridiculizada, desacreditada o considerada propia del ideal burgués por varios movimientos artísticos, fue casi imposible fijar un criterio de lo que podía resultar feo o bello en el arte.

Después de estos gestos, se puso en tela de juicio no sólo la concepción de la belleza sino también la noción misma de arte.

Según el semiólogo y novelista contemporáneo Umberto Eco, la belleza se tomó venganza invadiéndolo todo: la moda, la publicidad, el diseño y cada rincón de la vida cotidiana. Con esto, Eco quiere significar que actualmente, algunos de los ideales de belleza provienen de programas televisivos, publicidades, concursos y desfiles de moda, que pretenden establecer qué altura, peso, color de pelo y gustos hay que tener para ser bello y exitoso. Lamentablemente muchas personas corren tras esos valores y están dispuestas a sufrir para alcanzarlos.



## Arte y política



Los dictadores, responsables de matanzas y terrorismo de Estado, suelen hacer construir imponentes y cíclopeas obras arquitectónicas, a la manera de las construcciones de la Antigüedad clásica, como el Altar de la Patria de la época de Mussolini en Italia. Además, organizan desfiles y demostraciones de poderío militar en los escenarios.

El arte muchas veces tiende a reflejar las ideas políticas y los prejuicios de la época en que fue concebido. Así, en la novela *La bolsa* (1891) de Julián Martel, se culpaba de la crisis económica argentina de 1889-1890 a los judíos. Se suponía que conspiraban para quedarse con toda la riqueza y dominar al mundo. Los judíos eran descriptos en la novela como seres enfermos, raquíuticos y anémicos, “pálidos, rubios, linfáticos, de cara antipática y afeminada” y con “expresión de buitre”.

Gran parte de esas ideas fueron compartidas por los nazis que, en la década de 1930 a 1940, sometieron a millones de judíos a persecuciones, torturas, encierro en campos de concentración y asesinatos masivos.

Así también, la película *El acorazado Potemkin* (1925), del director Serguei Eisenstein (1898-1948), constituye una obra de arte del cine mudo, estrechamente relacionada con la política. La película es una metáfora de las injusticias sociales que se producían en Rusia durante el zarismo y, a la vez, puede leerse como propaganda de la revolución bolchevique de 1917.

También hay un arte que denuncia situaciones políticas de dictaduras contemporáneas. Así por ejemplo, en la película argentina *Tiempo de revancha* (1982) de Adolfo Aristarain, hay una escena en la que el personaje interpretado por Federico Luppi se corta la lengua. Mientras se filmaba la película, la Argentina estaba gobernada por una junta militar, un gobierno *de facto* no elegido por el pueblo. Esa junta militar ejercía el terrorismo de Estado y la censura: miles de personas eran secuestradas, torturadas y muertas. Y estaba prohibido cualquier discurso que criticara a la dictadura militar. Es posible que con la escena de la automutilación, Aristarain denunciara la censura, el horror y la muerte llevadas a cabo por el gobierno dictatorial.

Hay una larga discusión respecto del papel que deben cumplir las obras artísticas y si deben o no comprometerse con la política. Para algunos autores todo arte es político, ya que, de una u otra manera, reproduce, critica o avala lo que sostiene el poder de turno.

## La responsabilidad social del arte

Para algunos filósofos y científicos sociales, el arte es primariamente una fuerza social y no tiene un fin en sí mismo como pensaba Oscar Wilde. Muchos sociólogos, como Pierre Joseph Proudhon (1809-1865) o Karl Marx (1818-1883), imaginaron futuros en los que las sociedades no padecían violencias ni explotación, donde la belleza de la vida podía verse reflejada en el arte.

Para Marx especialmente, tal como hemos explicado, el capitalismo convierte al obrero en un robot; el ser humano se confunde con la máquina al tener que repetir horas y horas el mismo movimiento, encerrado y privado de la luz del sol, para producir las mercancías. No pone en su trabajo ni en la mayor parte de las horas de su vida, creatividad, imaginación ni amor. El hombre, para Marx, está alienado, es decir, despojado y separado de su condición de hombre. Este “mundo sin corazón”, tal como lo describía Marx, fue criticado en el plano estético por los ingleses John Ruskin (1819-1900) y William Morris (1834-1896). Ellos denunciaron la fealdad de las máquinas de las fábricas, que, creadas por el hombre, convertían a otros hombres en autómatas y los explotaban. Asimismo, las máquinas les parecían estéticamente horribles, y denunciaron la manera en que la tecnología destruye la belleza natural.

Según Morris, sólo la justicia social y la igualdad entre los hombres convierte al arte en lo que debe ser: “la expresión de la felicidad del hombre en su trabajo..., hecho por el pueblo y para el pueblo, como algo causante de felicidad en el realizador y en el usuario”.

Muchos artistas creyeron que tenían una responsabilidad social. Como ya se mencionó, en *La cabaña del tío Tom* la autora Harriet Beecher Stowe denunció los abusos y las inhumanidades que se cometían contra los esclavos en los Estados Unidos. Ellos habían sido “cazados” en África como animales, transportados encadenados en barcos a América, vendidos en subastas públicas como mercaderías y obligados a trabajar gratuitamente, en condiciones inhóspitas, en las plantaciones sureñas de azúcar. Stowe cuenta la historia de varios de ellos, principalmente del esclavo Tom que es muerto a golpes por uno de sus amos.

En cine, tendencias como el neorrealismo italiano de la segunda posguerra denunciaron las consecuencias de la guerra en la vida cotidiana de las clases más pobres. En la película *Ladrón de bicicletas* (1949), de Vittorio de Sica, para citar un ejemplo, se muestra la desesperación de un hombre y su hijo cuando le roban la bicicleta que usaba para trabajar.



Escena de la película *Ladrón de bicicletas*.



1. *Los retirantes*, 1944, de Cândido Portinari (1903-1962). Este pintor brasileño, hijo de italianos que trabajaban en las plantaciones de café, reflejó en su obra el sufrimiento y la explotación de los pobres, principalmente negros y mestizos que él conoció en su infancia. Uno de los rasgos con que caracterizaba a los trabajadores eran los pies grandes para significar los padecimientos y la manera de soportar penurias, propias de las clases más desfavorecidas.

2. *Caminantes*, 1952, de David Alfaro Siqueiros. Este pintor mexicano desarrolló una obra comprometida políticamente, en especial la que pintó en murales.



# La historia

**¿Tiene la historia un sentido? ¿Hay un progreso en la historia? ¿Hay un sujeto histórico en nuestra actualidad?**

## Las dos “filosofías de la historia”

Si bien a lo largo de la historia del pensamiento, distintos filósofos han hecho explícita una reflexión sobre la historia, sobre su sentido, sus métodos y la forma que tenemos de acceder a sus objetos, la filosofía de la historia se constituyó como disciplina independiente en la Modernidad. En el módulo 4, dedicado a la filosofía política, por ejemplo, repasamos brevemente la concepción que tiene **Charles Montesquieu** (1689 - 1755) sobre la historia. **Immanuel Kant** (1724-1804) dedicó parte de los opúsculos y escritos breves del último periodo de su vida a explicar su concepción de la historia. La filosofía de Hegel no puede comprenderse sino en el marco de una férrea visión del progreso y el desarrollo de la humanidad y del mundo en la historia. Pero ¿qué entendían estos filósofos por “historia” y de qué se debía ocupar, según ellos, la filosofía de la historia? Antes de seguir, es preciso hacer explícita la ambigüedad de la palabra “historia”. Este término es ambiguo, pues abarca a la vez:

1. la **totalidad de los hechos** pasados de la humanidad;
2. la **narración o explicación** que ahora (o en el pasado) se dan de ellos.

Como señala el investigador W. H. Walsh, esta ambigüedad es importante “porque abre al mismo tiempo dos campos posibles para la filosofía de la historia. Este estudio puede versar, de hecho como lo hizo en su forma tradicional, sobre el curso real de los acontecimientos históricos. O, por otra parte, podría ocuparse de los procesos del pensamiento histórico y los modos por los cuales la historia en este segundo sentido llegó a él. Y evidentemente su contenido será muy distinto según cuál de esos dos campos elijamos”. Entendida en el primer sentido, la filosofía de la historia podría considerarse una parte de la metafísica. Entendida en el segundo sentido, la filosofía de la historia es más bien una rama de la teoría del conocimiento.

Para ilustrar esta distinción podemos acudir a la diferencia que existe, por ejemplo, entre la filosofía de la naturaleza y la filosofía de la ciencia. Mientras que la **filosofía de la naturaleza** se interesa por el curso real de los acontecimientos naturales, con el propósito de formular una cosmología o una explicación de la naturaleza en su totalidad, en cambio la **filosofía de la ciencia** tiene por objeto la reflexión sobre los procesos del pensamiento científico. La primera es una **filosofía especulativa**; la segunda es una **filosofía crítica**.

La actual investigación en filosofía de la historia, análogamente, tiene dos maneras de encararse, según el objeto de estudio que se propone. Por eso se dice que existen “dos” filosofías de la historia:

➤ **La filosofía especulativa de la historia**, que comprende dos tipos de cuestiones:

1. por un lado todos los **problemas metafísicos** que fueron tratados en la filosofía tradicional de la historia (por ejemplo, ¿es posible descubrir un sentido y la finalidad de todo el proceso histórico?);
2. por otro, las **fuerzas motrices** de la historia (por ejemplo, ¿es la economía, como sostiene el marxismo, la fuerza que mueve a la historia y determina nuestra interpretación de los procesos históricos?).

➤ **La filosofía crítica de la historia** se ocupa de problemas como:

1. **la historia en su relación con otras formas de conocimiento** (¿qué tipo de exposición es la que hacen los historiadores, qué nivel de generalización emplean? ¿son idénticos a las que usan la ciencia?);
2. **la cuestión de las verdades y los hechos en la historia** (puesto que los hechos de los que se ocupa la historia son siempre pasados, resulta problemático identificar el criterio de verdad que en cada caso empleamos para referirnos a ellos como verdaderos o al menos como confiables);
3. **la objetividad histórica** (si bien la idea de total imparcialidad ha sido ampliamente rechazada, no obstante quedan pendientes algunos matices, ya que la historia y la propaganda por ejemplo, tienen niveles de objetividad evidentes que deben analizarse);
4. **la explicación en la historia** (por ejemplo: las explicaciones que están en la base de los argumentos de los historiadores, ¿son del mismo tipo que las explicaciones científicas en cuanto a su lógica y a su alcance?).

## Historia y progreso en Kant, Hegel y Marx

En la Modernidad, tanto Kant como Hegel reflexionaron en la dirección de una **filosofía especulativa** de la historia.

- **Kant** se pregunta por el **sentido de la historia** y considera que podríamos verla como un avance constante, aunque no en línea recta, hacia un estado mejor de cosas. Es decir: si se observan los hechos aislados y desde el punto de vista de los individuos afectados por estos hechos, solo se podrá percibir un agregado caótico de acontecimientos, no siempre positivos. Pero si se adopta el punto de vista de la humanidad, tal vez esos hechos que se veían como sin sentido o negativos, pueden verse como sirviendo a un propósito más amplio, como un plan a largo plazo que en su devenir beneficia a toda la humanidad, a pesar de que en su curso haya sacrificado la vida o el bienestar de muchos individuos.
- Para **Hegel**, la filosofía de la historia forma parte de la filosofía del Espíritu, y puesto que el universo todo es para él la autoexpresión del Espíritu, la tarea de la filosofía de la historia consistirá en hallar el efectivo progreso de la razón, actuando en el plano de los hechos pasados. Para Hegel es evidente que la razón actúa en la historia, por lo tanto la tarea del historiador filosófico (diferente del historiador empírico que solo colecciona datos) consiste en dar una exposición de los hechos congruente con la razón. Los hechos de la historia empírica son datos para el historiador-filosófico, pero este no se conforma con reproducirlos sino que busca iluminar ese devenir haciendo salir a la luz la razón que articula todos los procesos, elevando así “los contenidos empíricos a la categoría de verdades necesarias”.

- **Karl Marx** (1818-1883), quien se opone al principio idealista y racionalista que guía a la filosofía de Hegel, pero retoma íntegro su concepto de dialéctica; como Hegel, considera que los diferentes aspectos de la vida de una sociedad en cualquier momento están orgánicamente relacionados pero según Marx, esta relación no proviene del espíritu o del genio de una nación sino de la economía, de la cual dependen todos los demás aspectos de la vida social –la política, la cultura, etc.– en un proceso dialéctico. La organización económica de una sociedad y su estructura de clases son, para Marx, una respuesta a la forma en que se resuelve la producción, de acuerdo con el estado de las fuerzas de producción en esa sociedad. Al igual que para Hegel, la historia sigue una marcha dialéctica hacia una meta deseable, que en su caso no es el desarrollo del espíritu sino la sociedad comunista sin clases.

## La crítica al modelo moderno en Nietzsche y Foucault

Como hemos visto, una crítica feroz a los sistemas de pensamiento de la Modernidad llegó con Nietzsche, por una doble vía: por un lado, la crítica a la moral de Occidente, que se resume en la fórmula del nihilismo “Dios ha muerto”, y por otro lado, mediante una crítica a la metafísica y a los sistemas filosóficos que buscan expresar la verdad, frente a los cuales Nietzsche sostiene que **el pensamiento está preso en las redes del lenguaje**. En la filosofía del siglo XX, uno de los más relevantes seguidores de Nietzsche fue **Michel Foucault** (1926 -1984).

Profesor de diversas universidades francesas, Foucault se destacó por sus estudios de la relación entre filosofía y psiquiatría (de ello dan cuenta sus ensayos *Historia de la locura en la época clásica*, de 1961, y *El nacimiento de la clínica*, de 1963). Continúa la línea nietzscheana de analizar los discursos como determinantes de la mentalidad filosófica de una época o de una parte de la sociedad, de lo que dan cuenta sus estudios *Las palabras y las cosas* (1966), así como su ensayo *Vigilar y castigar* (1975), sobre la estructura de los sistemas carcelarios. En sus últimos años, Foucault desarrolló lo que él llamó una “hermenéutica del sujeto”; es que, según él, la Filosofía Moderna ha girado sobre un mismo eje: a filosofía del yo, del sí (como cuando decimos “en sí mismo”) o del sujeto. Por eso, se dedicó a interpretar cómo la Modernidad constituyó ella misma, a través de los discursos, de las técnicas y de las disciplinas científicas, al **sujeto**. Su tarea filosófica, por lo tanto, es una forma de historia, pero no una historia tradicional ni una filosofía de la historia en los dos sentidos que hemos diferenciado (filosofía de la historia especulativa o crítica), sino que la suya es una **genealogía**.

Foucault explicaba su camino particular diciendo que él había intentado “salir de la filosofía del sujeto” que es propia de la Modernidad por medio de una genealogía de ese sujeto, es decir: estudiando la constitución del sujeto a través de la historia que ha llevado hasta el concepto moderno del **sí**. Foucault reconocía la “deuda teórica” con Nietzsche, quien puso de manifiesto esa “historicidad

del sujeto”, o sea, fue conciente de que el sujeto es una construcción. Foucault llama a su método “genealogía del sí” porque procura analizar “todas las prácticas a través de las cuales el sujeto es definido y transformado”, prácticas que a su vez, en Occidente, se han organizado como disciplinas científicas. De modo que la genealogía del sí o del sujeto es, para Foucault, una **historia de las ciencias que han construido un saber científico sobre el sujeto**. Para Foucault, esta historia de las ciencias del sujeto es “una historia regresiva” ya que busca descubrir las prácticas discursivas, institucionales y sociales de las cuales estas ciencias surgieron. Por eso, Foucault la llama también una “**historia arqueológica**”, ya que el proyecto de elaborar una genealogía del sujeto implica tomar el método de la arqueología, que busca entre los vestigios el origen de las ciencias sobre el sujeto (la psicología, la psiquiatría, etc.) y el origen de las “tecnologías”, que articulan ciertas técnicas y ciertos discursos sobre el sujeto.

### La “filosofía crítica” de Foucault

En noviembre de 1980, Foucault dio una serie de conferencias en Estados Unidos (en Dartmouth College y en Berkeley). En esas conferencias, todavía inéditas en Francia pero publicadas en Italia, Foucault intenta explicar en qué consiste la “dimensión política” de su propia investigación sobre el sujeto. En un pasaje destacado de esas conferencias, dice Foucault lo siguiente: “Para Heidegger, el hecho de que Occidente perdió contacto con el Ser ha sido causa de una creciente obsesión por la *téchne*, como único medio para alcanzar la comprensión de los objetos. Demos vuelta la cuestión y preguntémonos: ¿qué técnicas y prácticas han constituido la concepción occidental del sujeto, dándole su característica separación entre verdad y error, libertad y constrictión? Pienso que es aquí donde encontraremos la posibilidad real de construir una historia de lo que hicimos y, a la vez, un diagnóstico de lo que somos. Se trataría de un análisis teórico, dotado al mismo tiempo de una dimensión política. Con esta expresión, ‘dimensión política’, me refiero a un análisis que concierne a lo que estamos dispuestos a aceptar en nuestro mundo; a aceptar, rechazar y cambiar tanto en nosotros mismos como en nuestra situación. En síntesis, se trata de buscar otro tipo de filosofía crítica: no una filosofía crítica que busque determinar las condiciones de posibilidad y los límites de nuestro conocimiento del objeto, sino una filosofía crítica que investigue las condiciones y las infinitas posibilidades para transformar el sujeto, para transformarnos a nosotros mismos”.



### La nueva imaginación histórica

El teórico estadounidense Hayden White reflexiona en esta entrevista, antes de su próxima visita a la Argentina, sobre los estrechos vínculos que, en su visión, existen entre narración e historia

Por Cecilia Macón

Uno de los síntomas de la relevancia del pensamiento del teórico de la historia Hayden White es que siempre resulta necesario comenzar refutando a aquellos que distorsionan sus teorías. Es algo que suele sucederles a quienes han dislocado algo de lo establecido, a quienes han invertido de tal modo el sentido común académico que se tornan difíciles de asimilar. Sus reflexiones, desde su fundacional libro *Metahistoria* (1973) hasta el más reciente *La ficción de la narrativa* (2010), abrieron un camino imprevisto cuando exigieron que el discurso histórico se analizara en términos de teoría literaria. Su propuesta –que inauguró la tradición *narrativista* en la filosofía de la historia, asociada al posmodernismo– implica hacer del análisis de la historia en términos discursivos un instrumento con claras consecuencias políticas. La lectura superficial corrió por cuenta de quienes infirieron que de allí se desprendía una negación de la realidad del pasado. White, como fundador de la nueva filosofía de la historia, ha abierto un camino compartido –y también disputado– por pensadores como Paul Ricoeur, Arthur Danto y Frank Ankersmit. La inminente visita del teórico estadounidense a Buenos Aires para participar de un simposio organizado por la Universidad Nacional de Tres de Febrero y el Grupo Metahistorias del Instituto de filosofía de la UBA (dictará dos conferencias gratuitas, el lunes 11 y el miércoles 13, en la sala 3 del Centro Cultural Borges) será una oportunidad para mostrar las complejas consecuencias de su pensamiento. También lo es la reciente publicación de *Ficción histórica, historia ficcional y realidad histórica* (Prometeo) y el próximo lanzamiento de la versión en español de *La ficción de la narrativa* (Eterna Cadencia). En esta entrevista que otorgó a ADN antes de su llegada el historiador habla de sus intereses más recientes.



**—Uno de sus conceptos clave –vinculado al debate sobre la representación del Holocausto– es el de “acontecimiento modernista”: aquellos hechos que por inesperados cuestionan los mecanismos tradicionales de representación. ¿Usted cree que los desafíos que representan se deben a las cualidades de los acontecimientos mismos o a un cambio en la conciencia histórica contemporánea?**

—A ambas cosas. No estamos hablando solo de nuevos acontecimientos, sino de una nueva clase de hechos cualitativamente diferentes, hechos que son posibles por las nuevas tecnologías y nuevas formas de organización social que aparecen como inclasificables. Puede parecer nuevo y sorprendente que un Estado vuelque su poder de policía sobre sus ciudadanos para establecer una dictadura, pero no es un tipo de acto inclasificable. En cambio, la utilización del Estado capitalista industrial moderno, burocráticamente gobernado para llevar a cabo la destrucción de pueblos enteros –los judíos, pero también los gitanos y los esclavos–, fue desde el punto de vista cualitativo un tipo de acontecimiento nuevo, vale decir, “modernista”.

**—Pero, entonces, ¿usted no estaría de acuerdo en caracterizar estos hechos como indecibles porque cualquier representación sería irrespetuosa de su excepcionalidad?**

—El término “acontecimiento indecible” es una metáfora o, más bien una hipérbole. No debe ser tomado en sentido literal porque, desde una perspectiva antropológica, nada que sea conocido o cognoscible es indecible. La indecibilidad es una categoría inherente en las ideas del lenguaje literario. La poesía existe, entre otros hechos, para expresar lo indecible (el amor es indecible, la muerte es indecible). La expresión poética trabaja en el límite entre lo decible y lo indecible. Siempre muestra lo inadecuado del discurso literal para los extremos de la experiencia humana. Lo que es indecible en un tipo de registro resulta bastante decible en otro.

**—¿Es en este sentido que usted sostiene que la literatura de la modernidad es la mejor estrategia para representar sucesos como el Holocausto?**

—Creo que desde el punto de vista de los historiadores que desean presentar una serie de hechos ocurridos en el pasado como un tipo de relato, la escritura del siglo XX ofrece técnicas –fluir de la conciencia, fragmentos, constelación, comentarios– contrapuestas a la narrativa clásica que permiten la representación moderna de acontecimientos modernistas. Son mejores que las técnicas de la prosa narrativa convencional. Estas nuevas técnicas en la representación de los hechos reales del pasado aparecen en libros como *La señora Dalloway*, de Virginia Woolf; *En busca del tiempo perdido*, de Marcel Proust; *Un viaje*, de H. G. Adler; *Austerlitz*, de W.G. Sebald; o *El sistema periódico* de Primo Levi. Estas técnicas tienen sus equivalentes en películas y otros géneros modernos, como la novela gráfica (*Maus*, de Art Spiegelman, por ejemplo). El cine comercial de Hollywood tiende a sentimentalizar todo al pretender construir un relato sobre la totalidad. El montaje y los fundidos otorgan modos de presentar lo siniestro. *Noche y niebla*, de Alain Resnais, *Shoah* de Claude Lanzmann y muchos de los trabajos de directores de cine como Pier Paolo Pasolini y Jean-Luc Godard son ejemplos de esto último.

**—En años recientes el papel de los testigos de los genocidios se transformó en central para la comprensión de este tipo de acontecimientos. ¿Por qué considera que se ha producido este cambio?**

—Esto está relacionado con el hecho de que, a pesar de que cientos de miles de investigaciones sobre el Holocausto nos han dado más y más información, la comprensión del hecho se mantiene incierta. Se ha decidido, creo, volver a la “experiencia” del acontecimiento, cómo fue sentido. Esto es lo que agrega el testimonio del testigo.

**—¿Cree que su trabajo teórico ha influido en el modo en que los historiadores hacen historia?**

—Hay varios historiadores jóvenes muy influidos por mi idea de pensar la historiografía como un discurso, pero cada uno tiene su propia manera de usarlo. Ese era el espíritu de mi propuesta: abrir la escritura histórica a la experimentación. Para algunos, el libro de Saul Frieländer, *Los años del exterminio*, constituye un alejamiento de su deseo de producir una narrativa normada de la Shoah y el acercamiento hacia la utilización de técnicas modernas de escritura.

**—Usted ha señalado que la historia es, y debe ser, constantemente reescrita. Como consecuencia de esto, ¿qué tipo de relación se establece entre historia y política?**

—Esto está relacionado con la disyunción de si uno investiga el pasado por razones científicas o por razones prácticas. Si uno está tratando de determinar los hechos de una materia dada, la investigación es en principio científica. Si uno está tratando de derivar lecciones del pasado para aplicarlas a la escena política presente, la investigación es práctica. Sin embargo, desde el momento en que la investigación histórica no es en realidad una ciencia, a menudo es difícil decir si una determinada investigación está políticamente motivada o no. Pero el “pasado” práctico es el pasado al que nos aproximamos para aprehender un problema del día de hoy. Y es esta estrategia la que creo resulta relevante, no la de pretensiones científicas que busca disolver la relación inevitable entre literatura e historia. Por lo general pensamos este pasado como “histórico” pero el pasado histórico existe solo en los libros de historia.

**—¿Cuál es entonces el papel de la historia para el modo en que imaginamos nuestro futuro?**

—Es un problema complejo sobre el que reflexionaron mejor los filósofos, los novelistas y los poetas que los historiadores profesionales. Es necesario que el futuro histórico se profile como una visión más que como el tipo de predicción, pronóstico o proyecciones hechos por las ciencias sociales. Aun los economistas, que se proclaman científicos, son malos a la hora de predecir el futuro. Lo mejor que pueden hacer son enunciados probabilísticos. Noto que usted pregunta sobre cómo imaginamos nuestro futuro. La imaginación es poética. Esta es la razón por la cual todo gran trabajo histórico que implica algún tipo de futuro tiene elementos de *poiesis* en ellos. La *poiesis* imagina las simbolizaciones que están latentes en el propio presente del historiador.

### **El debate posmoderno**

Una de las características distintivas de Hayden White es que durante los últimos años optó por la escritura de ensayos. Ya no se trata de artículos clásicamente académicos ni de libros dedicados a acumular argumentos alrededor de un eje, sino del uso de una estrategia en la que la retórica, las digresiones y los ejemplos destemperados forman parte de la misma hipótesis.

Ficción histórica, historia ficcional y realidad histórica compila diez de los más recientes trabajos de White. En la primera parte del volumen se reúnen textos dedicados a analizar la relación entre historiografía y narrativa: el problema del realismo histórico a partir de una lectura de *La guerra y la paz*, un recorrido por la historia literaria según Erich Auerbach o la inevitabilidad de la narrativa en la reconstrucción histórica.

La segunda parte incluye artículos centrados en el concepto de “acontecimiento modernista”, empleado para explicar acontecimientos inesperados tales como el Holocausto, la caída de

las Torres Gemelas o la explosión del Challenger. White aborda allí el problema de la representación tanto para la historia académica como para el cine, la literatura o la discusión sobre el papel del testimonio en la representación del pasado. Sus energías se focalizan no solo en mostrar las consecuencias ético-políticas de las elecciones formales de los historiadores, sino también en proponer una complejización de las nociones mismas de realidad y verdad.

White ha sido frecuentemente presentado como un vocero del posmodernismo. Lejos de desmentirlo, en estos trabajos muestra que pertenece a una tradición con vocación por el debate ético capaz de profundizar cada una de las discusiones en las que interviene.

**Fuente:** *Revista ADN Cultura*, 4 de abril de 2011

# ANEXO

## Ensayo filosófico

¿Qué es un Ensayo filosófico?: la defensa de una tesis a partir de argumentos. No se trata del mero informe de opiniones sin fundamentación, se requiere de un proceso argumentativo, tenemos que dar razones de nuestras afirmaciones.

Un ensayo no puede ser tampoco una recopilación de las ideas de otros pensadores, debe haber una mirada crítica, alguna posición personal. Esto no quiere decir de ningún modo que tengamos que elaborar una idea brillante o sumamente original pero sí tratar de tener alguna perspectiva sobre lo que estamos planteando.

Esquema: antes de escribir el ensayo es conveniente clarificar lo que vamos a decir, organizar nuestras ideas. Estamos hablando de una estructura, de un esquema previo a toda escritura. Este esquema consta básicamente de tres momentos:

- Introducción: donde se expone el problema a trabajar y la hipótesis sobre el mismo. Es la presentación de la tesis y del problema.
- Desarrollo: es el cuerpo argumentativo, la parte central del ensayo, donde se puede recurrir a diversos caminos (técnicas argumentativas) que sirvan para sostener la tesis.
- Conclusión: se reafirma la hipótesis inicial, se hace un repaso del recorrido realizado.

### REDACCION DEL ENSAYO

**1- Extensión máxima:** 1600 palabras (aproximadamente entre 2 y 4 pág., incluida la bibliografía al final)

**2- Lenguaje claro y preciso:** es decir una prosa directa, sencilla, con oraciones y párrafos cortos, en el que el uso de los conceptos filosóficos sea el adecuado. (Es importante recordar a los alumnos que deben respetar el uso técnico que los filósofos dan a muchas palabras que parecen comunes)

**3-Coherencia textual:** la cual se logra a través de una argumentación concisa y profunda, dado que:



“No se trata de divagar sobre todo lo que sabes sobre un tema dado, intentando demostrar cuánto sabes y lo listo que eres. Los problemas y las preguntas son específicas, y deberías asegurarte de que tratas ese problema particular. Formula el problema o la cuestión principal a la que deseas enfrentarte al comienzo de tu trabajo, y mantenla en mente todo el tiempo. No debe haber nada en tu ensayo que no trate directamente ese problema. Desecha todo lo demás. Siempre es mejor concentrarse en uno o dos puntos y desarrollarlos en profundidad que intentar engullir demasiado. Uno o dos senderos bien dibujados son mejores que una jungla impenetrable.

Pero “explícate en profundidad” también significa que seas tan claro y explícito como sea posible cuando escribes. Haz como si tu lector no hubiese leído el material que estás discutiendo, y no ha dedicado mucho tiempo al problema de antemano. No dejes ninguna afirmación sin fundamentar detenidamente”

**4- Cohesión textual:** esta se refiere a la relación entre los elementos textuales y se logra gracias a conectores, los cuales se usan en función del tipo de vinculación que se quiere lograr entre los diferentes argumentos del texto. Pueden ser:

Aditivos: establecen una relación de coordinación, se usan para acumular ideas. (Además, continuación, en otro orden de cosas, al mismo tiempo, de la misma manera.)

Disyuntivos: plantean una opción entre dos o más ideas. (O, u)

Adversativos: expresan oposición o contraste. (Pero, no obstante, sin embargo, pese a lo expuesto, en cambio.)

Causales: Indican relación de causalidad. (Por esta causa, porque, pues, por lo q antecede, debido a)

Otros: Consecutivos -Condicionales- Temporales.

Técnicas argumentativas: puede apelarse a estas para lograr una argumentación más efectiva. Entre las más relevantes encontramos:

Hacer concesiones A veces, más efectivo que rechazar de plano un argumento contrario, es reconocer en él algún razón y luego rechazarlo. *“Si bien no la falta razón a..., sin embargo...”* *“Aun admitiendo que...no es menos cierto que...”* (Técnica usada por Mill)

Desmentir o refutar Se comienza refutando la validez de los argumentos contrarios *“Contrario a lo que sostiene....” “No puede darse crédito a...”*

Dar Ejemplos Se emplean para ilustrar lo que se pretende demostrar y defender; sirven, por tanto, como factor indispensable para lograr la persuasión.

Realizar Citas La argumentación se apoya normalmente en testimonios fidedignos y citas que manifiestan la opinión sobre el tema de personas famosas, de expertos conocidos. Su objetivo es reforzar la idea sostenida, o bien adelantarse a posibles argumentos contrarios.

Otras: realizar paráfrasis, reformulaciones, metáforas argumentativas

### ***¿CÓMO HACER UN ENSAYO ARGUMENTATIVO?***

Un ensayo argumentativo es el resultado final escrito de un trabajo individual en el cual se aborda un tema problemático, se consideran críticamente posibles respuestas y se concluye con una toma de posición fundamentada.

Todo ensayo consta de tres secciones fundamentales, que son:

- ***Introducción:*** en ella se expone de manera breve y concisa el tema y/o la tesis que se va a defender, explicando las ventajas y la importancia del mismo;
- ***Desarrollo:*** en él se sustenta, se justifica a favor o en contra, según sea el caso, se dan ejemplos, se cita, se da testimonio, etc.
- ***Conclusión:*** en ella se cierra el tema, a través de una síntesis que confirma la tesis y se entregan recomendaciones.

El siguiente cuadro muestra qué incluir en cada sección:

	QUÉ INCLUIR	QUÉ NO INCLUIR	CONSEJOS
<b>INTRODUCCIÓN</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• El tema o la pregunta guía</li> <li>• Los alcances del trabajo (por ejemplo, en qué área/s se ha de centrar)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Definiciones de términos que aparecen en el título.</li> <li>• Adelantos de la conclusión a la que arribará.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Comenzar por un ejemplo atractivo o por una cita valiosa relacionada con el título. Eso incentiva a leer el trabajo.</li> <li>• Dejar la redacción de esta sección para el final. Comenzar por el desarrollo.</li> </ul>
<b>DESARROLLO</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Si lo creen necesario, definiciones de términos que aparecen en el título.</li> <li>• Posibles respuestas a la pregunta guía.</li> <li>• Argumentos y contraargumentos para cada respuesta.</li> <li>• Ejemplos.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Generalizaciones infundadas.</li> <li>• Argumentos falaces.</li> <li>• Afirmaciones basadas en el principio de autoridad, por ejemplo los dogmas de fe.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Antes de redactar esta sección, realizar un esquema de los contenidos.</li> <li>• El trabajo debe expresar las opiniones de su autor. Se debe evitar que el ensayo sea una mera repetición de ideas de filósofos o pensadores.</li> <li>• Si se incluyen citas textuales o se recurre a textos, hay que incluir la cita bibliográfica de donde se extrajo la información.</li> </ul>
<b>CONCLUSIÓN</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• La respuesta a la pregunta guía planteada en el título.</li> <li>• Posibles temas que quedan abiertos y que no fueron abordados por no ser centrales para el tema del ensayo.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Nuevas argumentaciones.</li> <li>• Nuevos ejemplos.</li> </ul>	Para asegurar la coherencia entre la introducción y la conclusión, una vez concluido el trabajo conviene leer una después de la otra. La conclusión debería proporcionar una respuesta clara y coherente al tema o pregunta planteado en la introducción.

Es fundamental que se aprecie espíritu crítico en el autor del trabajo. Por esto también deben descartarse todo tipo de prejuicios, generalizaciones sin fundamento y falacias.

Por último, no hay que olvidar incluir la referencia bibliográfica de los libros consultados y, obviamente, está prohibido transcribir textos o citas sin mencionar la fuente.

*(Material adaptado y modificado, extraído de la página de las Olimpíadas de Filosofía de la República Argentina y FRASSINETI DE GALLO, M. Y SALATINO DE KLEIN, G., Filosofía, esa búsqueda reflexiva, Bs. As., AZ, 2000)*

# Defensa oral del ensayo

Aspectos a tener en cuenta a la hora de defender el ensayo realizado:

**ORGANIZACIÓN DE LA EXPOSICIÓN:** el expositor debe dar un orden a su exposición. El que escucha debe poder encontrar una lógica y coherencia. Por lo cual es importante previamente practicar lo que se va a decir y cómo se va a decir.

## ¿QUÉ HAY QUE TENER EN CUENTA CUANDO SE EXPONE FRENTE A UN AUDITORIO?

- Utilizar vocabulario acorde a la situación: preciso, claro, evitar las frases vulgares, buscar sinónimos o frases equivalentes adecuadas al tema. Exponer oralmente en el aula no es como sostener una charla informal con amigos o familiares.
- Hablar a un ritmo adecuado (ni muy rápido ni muy lento) y con un volumen acorde a las dimensiones del lugar.
- Barrer el auditorio con la mirada. No es aconsejable focalizar la atención en un solo sector de la audiencia.
- Recordemos que el rol del exponente debe respetar las formalidades académicas: no masticar chicle, no hamacarse ni gesticular demasiado. La postura corporal del expositor debe permitirle al auditorio concentrarse en lo que está escuchando y no ser un distractor. Se recomienda estar de pie y evitar la rigidez.
- Debes intentar captar la atención de los oyentes, atraerlos a escuchar el tema, interesarlos.
- Al finalizar, agradecer la escucha y consultar al auditorio si tiene dudas o alguna pregunta.



## Citas bibliográficas

### ¿Cómo se cita un libro?

- Libro:

Apellido y nombre del autor (año de edición) *Título del libro (en bastardilla)*. Ciudad de edición: Editorial.

Ejemplo: Bruner, Jerome (1997) *La educación, puerta de la cultura*. Madrid: Visor.

*Nota: Cabe aclarar que también es aceptable que el año de edición vaya al final, después de la editorial.*

### ¿Cómo se cita un capítulo de un libro de un solo autor?

- Capítulo de un libro de un solo autor:

Apellido y nombre del autor (año de edición) "Título del capítulo (entre comillas), en: *Título del libro (en bastardilla)*. Ciudad de edición: Editorial.

Ejemplo: Perkins, David (1995) "Las aulas: el papel de la inteligencia repartida", en *La escuela inteligente*. Barcelona: Gedisa.

### ¿Cómo se cita un capítulo o artículo publicado en una compilación?

- Capítulo o artículo publicado en una compilación:

Apellido y nombre del autor (año de edición) "título del capítulo" (entre comillas), en Apellido y nombre del editor (ed.) o compilador (comp.). *Título del libro (en bastardilla)*. Ciudad de edición: Editorial.

Ejemplo: Area Moreira, Manuel, (1994) "Los medios y materiales impresos en el curriculum" en Sancho, Juana (comp.), *Para una Tecnología Educativa*. Barcelona: Horsori.

## ¿Cómo se cita un artículo de una revista?

- Artículos en revistas:

Apellido y nombre del autor (año de edición) "Título del artículo" (entre comillas), en: *Título de la revista (en bastardilla)* Volumen (si existe), número de la revista, fecha de publicación (mes o meses separados por un guión y año)

Ejemplo: House, Ernest (1998) "Tres perspectivas de la innovación: tecnológica, política y cultural" en *Revista de Educación*, N° 286, mayo – agosto, 1998.

## ¿Cómo se cita un artículo publicado en un diario?

- Artículos publicados en diarios:

Apellido y nombre del autor (año de edición) "Título del artículo" (entre comillas), en: *Nombre del diario (en bastardilla)*, fecha de publicación (día, mes y año), Sección.

Chartier, Roger (2000) "De lo escrito en la pantalla", en: *La Nación*, 2 de enero de 2000, Cultura.

## ¿Cómo se cita un artículo publicado en Internet?

- Artículos en Internet

Apellido y nombre del autor. "Título del artículo" (entre comillas). Disponible en: URL: [dirección en internet], consulta: (fecha de consulta)

Ejemplo: Wilson, Tom; "La publicación electrónica y el futuro del libro". Disponible en: URL: [http://www.bibnaledu.ar], consulta: 12/05/2000

Normas de citado: Susana Regina López

## Notas

Van a pie de página y se indican en el texto por medio de un número (de acuerdo al procesador de texto utilizado, en la barra de herramientas seleccionar: Insertar – Referencia - Nota al Pie, o bien Referencias - Insertar nota al pie) Hay distintos tipos de notas (de comentario, explicativas, paráfrasis, etc.) entre las cuales destacamos las de referencia bibliográfica, regidas por las normas de citado arriba mencionadas.

### Usos especiales de notas de referencias bibliográficas:

-*Ibíd., Ib.* (remite sólo a la nota inmediatamente anterior, indicando que se trata del mismo autor y libro. *Ibídem*: en el mismo lugar)

-*Op. cit.* (referencia a una obra citada en una nota anterior pero no inmediata. *Opus citatum*/*Opere citato*: en la obra citada)

Ejemplo:

- ✓ <sup>1</sup> Reale, G. (1985) *Introducción a Aristóteles*, Barcelona, Herder, p. 105.
- ✓ <sup>2</sup> Chiesara, M. L. (2007) *Historia del escepticismo griego*, Madrid, Siruela, p. 46.
- ✓ <sup>3</sup> Reale, G., *op. cit.*, p. 109.
- ✓ <sup>4</sup> *Ibíd.*, p. 100.

<sup>5</sup> Chiesara, M. L., *op. cit.*, p. 51.

## Bibliografía general

- **ARENDT, Hannah.** *¿Qué es la política?* Ed. Paidós. Barcelona, España. 1997.
- **ARISTÓTELES.** *Ética Nicomaquea.* Ed. Colihue. Buenos Aires, Argentina. 2007.
- **Atlas Universal de Filosofía.** *Manual didáctico de autores, textos, escuelas y conceptos filosóficos.* Ed. Océano. Barcelona, España. 2008.
- **BARREIRO DE NUDLER, Telma.** *Lógica Dinámica. Nociones teóricas y ejercicios de lógica tradicional y simbólica.* Ed. Kapelusz. Buenos Aires, Argentina. 1973.
- **COSTA, I. y DIVENOSA, M.** *Filosofía. Un espacio de pensamiento.* Ed. Maipue. Buenos Aires, Argentina. 2013.
- **DALLERA, Osvaldo.** *Problemas de Filosofía.* EDBA. Buenos Aires, Argentina. 1995.
- **EGGERS-BRASS, Teresa y otros.** *Filosofía y Formación Ética y Ciudadana II.* Ed. Maipue. Argentina. 2001.
- **FAZIO, M. y FERNANDEZ LABASTIDA, F.** *Historia de la Filosofía. Tomo IV: Filosofía Contemporánea.* Ed. Palabra. Madrid, España. 2004.
- **FERNANDEZ, J.L. y SOTO, M. J.** *Historia de la Filosofía Moderna.* Eunsa. Navarra, España. 2004.
- **FERRATER MORA, José.** *Diccionario de Filosofía.* Ed. Ariel Filosofía. Barcelona, España. 1994. 4 vol.
- **FRASSINETTI DE GALLO, M. y SALATINO, G.** *Filosofía. Esa búsqueda reflexiva.* Ed. A-Z. Buenos Aires, Argentina. 2008.
- **FRASSINETTI DE GALLO, M. y SALATINO, G.** *Ejercicios de Semiótica, Lógica y Epistemología.* Ed. A-Z. Buenos Aires, Argentina. 2006.
- **FRASSINETTI DE GALLO, M.** *Filosofía Viva. Antología.* Ed. A-Z. Buenos Aires, Argentina. 2006.
- **GAARDER, Jostein.** *El mundo de Sofía.* Ed. Siruela. Madrid, España. 2008.
- **GONZALEZ PEÑA, Eduardo.** *Gran Enciclopedia del Saber National Geographic: "Filosofía y Psicología".* Clarín. Buenos Aires, Argentina. 2011.
- **KANT, Immanuel.** *Lo Bello y lo Sublime.* Ed. Libertador. Buenos Aires, Argentina. 2007.
- **KANT, Immanuel.** *Metafísica de las Costumbres.* Ed. Libertador. Buenos Aires, Argentina. 2007.
- **HOTTOIS, Gilbert.** *Historia de la Filosofía del Renacimiento a la Posmodernidad.* Ed. Cátedra. Madrid, España. 2003.
- **LLEDÓ IÑIGO, Emilio.** *La Enciclopedia del Estudiante: Historia de la Filosofía.* Ed. Santillana. Buenos Aires, Argentina. 2011.
- **LOBOSCO, Marcelo.** *Phrónesis. Temas de Filosofía.* Ed. Vicens Vives. Barcelona, España. 2004.
- **LOZANO PAZ, Moisés y otros.** *Filosofía, 1 Bachillerato.* Ed. Mc Graw Hill. España. 2007.
- **MELO, Adrián.** *Antología de lecturas filosóficas.* Ed. A-Z. Buenos Aires, Argentina. 2005.
- **MORAN, Julio.** *Por el camino de la filosofía.* De la campana. La Plata, Argentina. 2001.
- **MORANDO, Nelva y otros.** *Filosofía y Formación Ética y Ciudadana 2.* Ed. Kapelusz. Buenos Aires, Argentina. 2000.
- **PICHÓN RIVIÈRE, Rocío.** *Ejercicios de lógica. Para comprender lógica elemental.* Ed. La Bisagra.
- **PLATÓN.** *República.* Eudeba. Buenos Aires, Argentina. 2007.
- **RAFFIN, Marcelo.** *Filosofía 5 ES.* Ed. Tinta Fresca. Buenos Aires, Argentina. 2007.
- **Revista Observaciones filosóficas.** Sitio de internet: <http://www.observacionesfilosoficas.net/>
- **Revista Filosofía Hoy.** *Cuestionar, descubrir, vivir tu mundo.* Ed. Globus. España.
- **SCHUJMAN, Gustavo y otros.** *Filosofía y Formación Ética y Ciudadana.* Ed. Aique. Buenos Aires, Argentina. 1999.
- **SCHUJMAN, Gustavo.** *Filosofía.* Ed. Aique. Buenos Aires, Argentina. 2004.
- **STAJNSZRAJBER, Darío.** *¿Para qué sirve la filosofía?* Booket. Buenos Aires, Argentina. 2015.
- **STAJNSZRAJBER, Darío.** *Filosofía en 11 frases.* Ed. Paidós. Buenos Aires, Argentina. 2018.
- **TOZZI, Verónica.** *La historia según la nueva filosofía de la historia.* Ed. Prometeo. Buenos Aires, Argentina. 2010.