

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA

Universidad de Antioquia
Instituto de Filosofía

Agosto de 1993



- **El liberalismo en conflicto**
Francisco Cortés Rodas

- **Spinoza: una genealogía de los Derechos Civiles**
Rosalba Durán Forero

- **Algunas notas acerca de los juicios morales.**
—El problema de su fundamentación—
Juan Guillermo Hoyos Melguizo

- **Justicia distributiva ¿Legitimidad o consenso?**
María Teresa Lopera Chaves

- **Ética argumentativa**
Alfonso Monsalve Solórzano

- **Sociedad contemporánea y neoliberalismo**
José Olimpo Suárez Molano

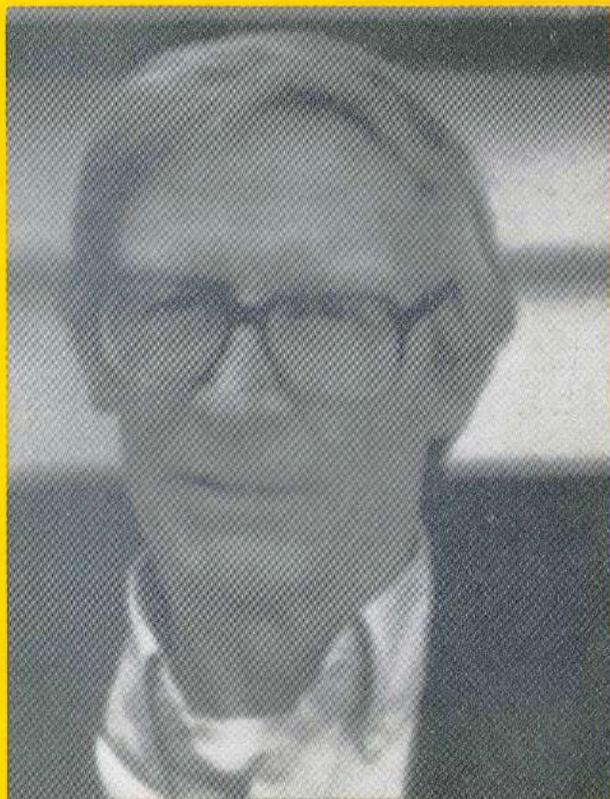
DEBATES:

- **La necesidad de pensar —la Filosofía como actividad—**
Hubed Bedoya Giraldo

- **Vida del Instituto**

- **Giordano Bruno y la revolución copernicana**
Ramiro Ceballos Melguizo

- **El amor en los escritos del joven Hegel: un ensayo sobre los orígenes de la dialéctica hegeliana**
Carlos Emel Rendón Arroyave



John Rawls



ESTUDIOS DE FILOSOFÍA

ISSN 0121-3628

Editada por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia

Agosto de 1993

CONTENIDO

El liberalismo en conflicto	
<i>Francisco Cortés Rodas</i>	9
Spinoza: una genealogía de los Derechos Civiles	
<i>Rosalba Durán Forero</i>	19
Algunas notas acerca de los juicios morales. —El problema de su fundamentación—	
<i>Juan Guillermo Hoyos Melguizo</i>	43
Justicia distributiva ¿Legitimidad o consenso?	
<i>María Teresa Lopera Chaves</i>	85
Ética argumentativa	
<i>Alfonso Monsalve Solórzano</i>	105
Sociedad contemporánea y neoliberalismo	
<i>José Olimpo Suárez Molano</i>	121
DEBATES	
La necesidad de pensar —la Filosofía como actividad—	
<i>Hubed Bedoya Giraldo</i>	139
Vida del Instituto	151
Giordano Bruno y la revolución copernicana	
<i>Ramiro Ceballos Melguizo</i>	153
El amor en los escritos del joven Hegel: un ensayo sobre los orígenes de la dialéctica hegeliana	
<i>Carlos Emel Rendón Arroyave</i>	169

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA

ISSN 0121-3628

Comité Editorial

Director: Javier Domínguez Hernández

Editor: Jorge Antonio Mejía Escobar

Jairo Alarcón Arteaga

Juan Guillermo Hoyos Melguizo

Gustavo Valencia Restrepo

Correspondencia e información

Director de Estudios de Filosofía

Instituto de Filosofía

Universidad de Antioquia

Apartado 1226. Fax (574) 263 82 82

Teléfono 210 56 80

Medellín - Colombia

Canje

Biblioteca Central

Universidad de Antioquia

Apartado 1226

Medellín - Colombia

Distribuye

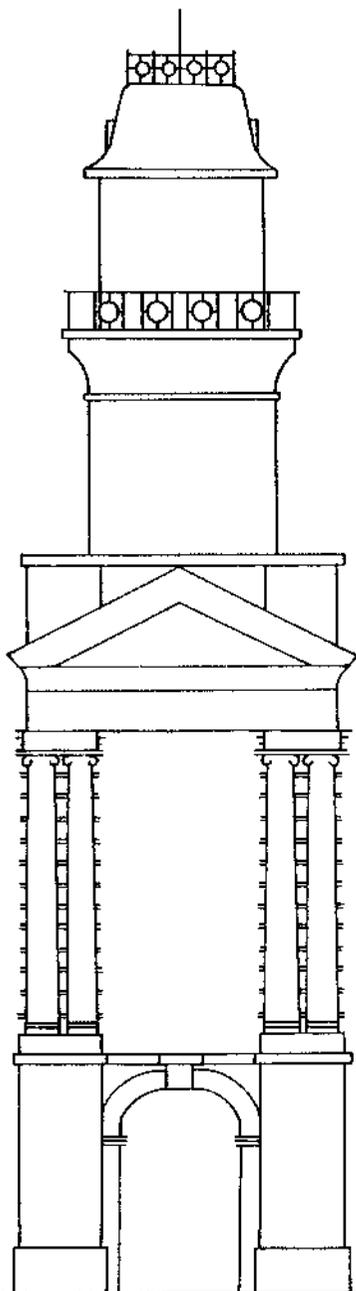
Ecoe Ediciones

Calle 24 13-15 Piso 3

Teléfono 243 16 54

Apartado 30969

Santafé de Bogotá - Colombia



PRESENTACIÓN

Ética y justicia son los temas que aglutinan los artículos de la presente entrega. Presentados en su mayoría al público, fueron una contribución del Instituto de Filosofía a la consideración ciudadana, necesitada tanto regional como nacionalmente de elementos de juicio, ante los acontecimientos recientes que han golpeado nuestra sociedad y su aún precaria conciencia en lo que respecta a la autonomía y a la madurez deseables para el ejercicio generalizado de una ética civil en una sociedad pluralista. Nacen, pues, de la praxis y, como filosofía práctica, sus reflexiones están de nuevo dirigidas hacia ella, conscientes de la característica que Aristóteles percibió en esta clase de saber frente al saber teórico: la “política”, bajo cuya esfera se ubica la “ética”, tiene, como saber práctico, la particularidad de ser un saber de lo que también puede ser de otra forma. La praxis es un dominio que de por sí involucra la reflexión y la acción y no puede, como la teoría pura y su modelo matemático, pretender un saber definitivo e inmutable. No puede la razón en la praxis ocuparse sólo de sí misma pues la acción es algo que la lleva siempre más allá de sí, no puede concluir sin consecuencias prácticas, no puede practicar una argumentación indiferente a los hechos, ni puede pensar de espaldas a las pasiones que mueven a los hombres.

Dirigidos a una sociedad real, predomina en los siguientes artículos la orientación que puede esperarse de una filosofía práctica ejercida en las tradiciones de la democracia y el pensamiento liberal. Mal que bien participamos de esa tradición, y aunque enarbolar sus ideales sigue siendo arriesgado, se han dado ya pasos importantes para que la convivencia pacífica deje de ser un acto de heroísmo excepcional y se viva como una rutina cotidiana. No podemos sino desear que los artículos contribuyan a afianzar este proceso. La propuesta de Alfonso Monsalve está inspirada en la convicción básica de carácter sociopolítico, de que sólo hay una vida humana ética en medio de una convivencia digna, practicada en condiciones de pluralismo y tolerancia, donde si bien nadie en particular puede detentar desde su perspectiva la razón concluyente en el campo de la interacción social, un contrato social estratégico y permanente ha de equilibrar constantemente ética y legalidad. Queda abierto un interrogante que el lector ha de sopesar, sobre el optimismo de esta representación de una sociedad argumentativa, que persiste en una ética de la justicia sin comprometerse con una idea de bien que le facilite el reconocimiento de los fines.

El artículo de José Olimpo Suárez, por su parte, intenta corregir tanto la crítica exacerbada como el entusiasmo ciego en torno al neoliberalismo, ante la coyuntura de que goza en la política actual. Para ello se vale del aporte de John Rawls y su llamada de alerta contra la entronización de la eficiencia en las instituciones, en detrimento de la justicia en la convivencia social. Si bien hay que abonarle al liberalismo clásico una concepción positiva de la libertad y de la gestación de la responsabilidad política, su desarrollo legitimó como algo debido una distribución social injusta. Rawls suministra reflexiones que sacuden la somnolencia liberal respecto a las virtudes de la libre com-

petencia, y al mismo tiempo replantea el perfil que debe asumir actualmente la función del clásico modelo del Estado Social. El artículo de María Teresa Lopera avanza de un modo concreto este aporte conceptual rawlsiano sobre la justicia en la política de un Estado liberal. Ubicada entre la Filosofía y la Economía, la autora destaca las implicaciones del mercado para las tesis de la Filosofía política, y la función del Estado respecto a la distribución de los bienes públicos, ante la arremetida neoliberal y su intento de traspasárselos a la distribución del mercado. El fin de un Estado justo no puede ser la legitimación a posteriori de las imposiciones del mercado ni maximizar la utilidad de sus resultados, sino garantizar el punto de partida equitativo en el juego social de la distribución, de modo que la ley haga realizable lo moral.

Juan Guillermo Hoyos centra su atención en la problemática de la fundamentación de los juicios morales: si tal fundamentación se logra de un modo total o sólo parcial, si por vía racional o científica o si requiere de reconocimientos existenciales ante dimensiones trascendentes de lo ético. Apertura ante la explicación científica, atención especial a los planteamientos sobre la moral del respeto recíproco de Tungendhat, pero predilección por la posición mística de Wittgenstein y las declaraciones con que trata de hacerla convincente, perfilan la contribución de Hoyos al tema. Rosalba Durán y Francisco Cortés tienen en la mira para sus propuestas nuestra realidad colombiana y latinoamericana respectivamente. Durán, invocando la actualidad de Spinoza con su visionaria doctrina de los derechos civiles, óptimos garantes para un ejercicio auténtico de los derechos humanos, cuya inversión en nuestro país ha producido tanta confusión y violencia; Cortés, proponiendo una reanudación de la política y la moral, de la justicia y la vida humana buena y digna, ante los rompimientos que propiciaron las tradiciones liberales al acuñar las instituciones sociales y las valoraciones morales con que vivimos en Latinoamérica. Se trata de un tercer camino, inspirado en el pensamiento kantiano de la persona, su finalidad última y su autonomía, capaz de proponer, con ilustración insistente, una alternativa al círculo de la violencia a que nos condena la actitud intransigente de las tradiciones individualistas e igualitaristas que dominan la lucha política de nuestro horizonte político e histórico.

Queremos continuar nuestra sección de debates sobre la tarea de la filosofía, iniciada en una entrega anterior, con la presentación del artículo del profesor Bedoya. Esperamos que entre los lectores este debate siga encontrando resonancia.

Finalmente, como estímulo al trabajo académico de los estudiantes del Instituto de Filosofía, publicamos en esta entrega el trabajo ganador del concurso de Ensayo Filosófico 1993, "Giordano Bruno y la concepción copernicana del mundo", presentado por Ramiro Ceballos, y el trabajo premiado con mención, "El amor en los escritos del joven Hegel: un ensayo sobre el origen de la dialéctica hegeliana", de Carlos Emel Rendón. Los lectores sabrán apreciar su frescura.

La Redacción

EL LIBERALISMO EN CONFLICTO

Reflexiones en torno a la cuestión de la justicia social

Por: **Francisco Cortés Rodas**
Universidad de Antioquia

El objetivo de este ensayo es relacionar un aspecto del debate en torno al liberalismo con un elemento de la problemática política y social latinoamericana, a saber, la cuestión de la justicia distributiva. Se pretende presentar algunos aspectos de la controversia dada al interior del liberalismo entre la tradición que se apoya en John Locke y la que sigue el pensamiento moral-práctico de Kant. Voy a intentar trasladar elementos de la controversia dada al interior del liberalismo, particularmente en los Estados Unidos, al contexto político latinoamericano, con el fin de concretar una interpretación de nuestra problemática política. Por medio de la exposición de una concepción formal de una teoría del bien se intentará establecer unas condiciones mínimas elementales para el desarrollo de sujetos autónomos. Para presentar la controversia entre la tradición que sigue a Locke y la que se apoya en el pensamiento de Kant, voy a suponer hipotéticamente la existencia de un conflicto radical entre dos grupos. Al primero de ellos, que se apoya en Locke, lo denominaré "grupo A"; al que se basa en Kant, se llamará en adelante "grupo B". Aunque desde un punto de vista histórico no se dio esta controversia como aquí será presentada, intentaré concretar mis reflexiones por medio de la confrontación entre estas dos tradiciones. Las consideraciones sobre la historia latinoamericana son también imprecisas. A pesar de esto, me atreveré a buscar a través de la confrontación entre estas dos posiciones, aspectos comunes a los países latinoamericanos y desarrollar elementos para la elaboración de un diagnóstico de nuestro tiempo.

Dos conceptos de justicia

En las décadas precedentes y posteriores al cambio de siglo fueron aprobadas constituciones nuevas en una serie de Estados latinoamericanos. Sobre estas nuevas bases se conformaron democracias formales, en las cuales se articularon simultáneamente cambios revolucionarios de la estructura social y política con el mantenimiento de las pretensiones de poder de las oligarquías agrícolas y comerciales tradicionales.

El proceso de legitimación de la clase minoritaria dirigente "Grupo A" podemos presentarlo así: apoyados en la tradición que se remonta a John Locke, la fundación de los nuevos Estados es representada como un "contrato social original" entre **propietarios independientes**, cuyo interés en la socialización consistía sobre todo en la **protección del derecho a la propiedad**. Las asambleas nacionales, que debían representar al pueblo en cada una de estas sociedades sirvieron a la creación de las leyes fundamentales, en

virtud de las cuales se formularon los nuevos órdenes sociales, políticos y económicos. En este sentido sirvió la ficción del "contrato social original" para la justificación de un orden político determinado: por medio de la legitimación del derecho a la propiedad se legitimó la existencia de un orden político, social y económico. Pero con este acto se legitimó y continuó justificándose la adquisición y transferencia ilegal de propiedades y bienes, como por ejemplo, el robo de las propiedades comunitarias de los campesinos y la liquidación de las propiedades indígenas realizados antes y después de los procesos de independencia. De hecho, las clases dirigentes latinoamericanas fundamentan su poder, la legitimidad de éste, el control casi absoluto del aparato económico y su privilegiada situación social en este "contrato social original". La exigencia del respeto a las condiciones establecidas en el "contrato social original" y, en conexión con esto, la exigencia de respeto a las relaciones de propiedad fueron impuestas la mayoría de las veces por el uso de violencia, o mediante la exclusión de una gran parte de la población de la participación de los derechos democráticos, o a través de la militarización de la vida política.

La defensa de estos sistemas políticos se fundamenta en la concepción, según la cual, **una sociedad justa se constituye solamente si se presupone que ella puede asegurar las condiciones para proteger los derechos y libertades civiles y en particular el derecho a la propiedad privada.** (Tesis 1. Tradición individualista).

Las pretensiones igualitarias y las exigencias de que se realice la justicia en sentido amplio hechas por el "grupo B" son interpretadas por los miembros del "grupo A" como violaciones de su derecho a la propiedad y como limitaciones de su autonomía individual. El que hemos denominado "grupo A", ha reaccionado con violencia y reacciona con violencia a las pretensiones igualitaristas y de mayor justicia manifestadas por el "grupo B", porque asocia estas exigencias con la disolución de sus relaciones de dominación.

Los perteneciente al otro grupo han fundamentado su lucha contra la dominación, la explotación y la distribución desigual de las oportunidades de vida en interpretaciones alternativas de los valores de la libertad, la igualdad y la justicia. El intento de fundamentación del orden político hecho por los grupos sociales menos privilegiados podemos representárnoslo así: apoyados en la tradición **liberal-humanitarista** que se remonta a Kant, la fundación de los nuevos Estados es concebida como un "contrato social original" entre **hombres libres e iguales**, cuyo interés en la socialización consiste sobre todo en la **protección y aseguramiento de los derechos individuales de la libertad**. Las asambleas nacionales, que deben proporcionar validez a la opinión de cada uno de los miembros de la sociedad, han de servir a la creación de las leyes fundamentales, en virtud de las cuales se tienen que formular los nuevos órdenes sociales, políticos y económicos. Estos nuevos órdenes deben sobre todo, preservar y mantener el derecho a la igualdad. **Una sociedad justa presupone que en ella sea posible asegurar las condiciones elementales para que todos sus miembros puedan considerarse y reconocerse entre sí como personas iguales y libres.** (Tesis 2. Tradición liberal-humanitarista).

La consolidación de las estructuras sociales y políticas en los distintos Estados de Latinoamérica, se hizo en el marco conceptual de la tradición individualista. Los intereses políticos y económicos de un amplio espectro de la población no fueron reconocidos como tales. Los indígenas, campesinos, mineros, las clases medias urbanas y el proletariado industrial interpretaron y entendieron la exclusión política y la desigualdad económica como una violación de sus derechos individuales de la libertad. Ya en las primeras luchas políticas y sociales en México (1879-1893), en Cuba (1892-1895), en Chile (1886-1891) y en Bolivia (1899) era claro:

- a) que la **distribución desigual de los medios de existencia y de las oportunidades era injusta,**
- b) que la **estructura económica resultante de la combinación de las actividades exportadoras e importadoras no atendía los intereses de la amplia masa de la población y**
- c) que los **órdenes políticos así constituidos eran por tanto ilegítimos.**

Las pretensiones igualitarias, las exigencias de mayor justicia y de realización de la norma democrática se manifestaron desde ese entonces en distintas revueltas, insurrecciones, huelgas y revoluciones políticas a todo lo largo del continente. Se expresaron también en los ensayos filosófico-literarios de Rodó, Enríquez Ureña, Reyes, en los escritos políticos de Martí, Mariátegui, Torres Restrepo y en las obras literarias de Vallejo, Neruda, Carpentier, Cortázar, Amado, Vargas Llosa, Fuentes y García Márquez.

Una nueva consideración acerca del concepto de justicia

Si se examinan las argumentaciones que se han dado y se dan en el amplio espectro político latinoamericano en relación con las cuestiones concernientes a la justicia social y a la democracia, puede uno confirmar la mencionada confrontación entre lo que hemos denominado "grupo A" y "grupo B", como también confirmar el carácter irreconciliable de sus posiciones, el que referiremos más adelante. Esto podemos resumirlo de la siguiente manera: a través de la exigencia de que se realice la justicia en sentido amplio se considera la élite dominante como **víctima de la violencia**, porque interpreta la limitación de su autonomía individual como una violación de sus derechos. Los del —grupo B— perciben a la vez la exigencia de respeto al orden existente y a sus relaciones de propiedad como un **acto violento**, puesto que esta exigencia se interpreta como limitación de su derecho a la igualdad y como violación de sus derechos políticos y sociales.

La pretensión de que se realice la justicia en sentido amplio, formulada por el "grupo B", ha conducido de hecho a algunas de las élites privilegiadas de una serie de países latinoamericanos a reaccionar con una violencia monstruosa, como ha sucedido en Uruguay, Argentina, Chile y Brasil y como aún sucede en El Salvador, Haití, Guatemala, Venezuela, Perú, Colombia y México. La exigencia de respeto al orden domi-

nante y a sus relaciones de propiedad, es interpretada por el que hemos denominado "grupo B" como una violación de sus derechos individuales de la libertad y ha conducido a miembros de este grupo en algunos países latinoamericanos a buscar por vías violentas la posibilidad de nuevas formas de orden social y político.

Esto parece confirmar el carácter irreconciliable de las dos concepciones de justicia, que en el marco de la argumentación que hemos desarrollado, conforman el fundamento de dos formas diferentes del orden social y político. Si estas dos concepciones son irreconciliables, es imposible entonces, para nosotros, desarrollar una confrontación razonable sobre cuestiones de justicia distributiva. Según parece, la única alternativa para ambos grupos es imponer sus intereses mediante el uso de la violencia. Esto puede decirse de una forma sencilla: la alternativa individualista excluye la perspectiva igualitaria. La alternativa igualitaria excluye la perspectiva individualista.

A pesar de esto, ¿tiene hoy algún sentido plantear de nuevo las exigencias de mayor igualdad, de realización de la justicia social y de ampliación de los derechos democráticos? ¿O estamos abocados a esperar que con el planteamiento de estas pretensiones sólo se producirá mayor violencia y represión?

La crisis moral de la modernidad, que ha sido diagnosticada por los "comunitaristas" en términos de una pérdida de vinculaciones del hombre moderno con las tradiciones y en términos de una ausencia de orientaciones sobre el sentido de la vida, se manifiesta en el contexto nuestro en la incapacidad de las teorías morales modernas para ofrecer una aclaración y posibles soluciones a los conflictos políticos y sociales que tenemos en la actualidad. Sin embargo, si uno es de la opinión de que las exigencias de mayor igualdad, de justicia social y de profundización de la democracia deben plantearse de nuevo, es necesario entonces mostrar qué tipo de reflexiones filosóficas pueden presentarse, para contribuir a hacer una más adecuada apreciación de lo que hemos caracterizado como tendencias irreconciliables en nuestras sociedades. La posibilidad de realizar aclaraciones conceptuales y normativas en torno a la relación entre la tradición individualista y la tradición igualitarista exige una reflexión filosófica que vaya más allá de los postulados de estas tradiciones. Se trata, pues, de formular una nueva interpretación del concepto de justicia, que pueda servir de base para desarrollar los fundamentos normativos de una teoría de la sociedad. Se comenzará con una crítica a estas dos concepciones de justicia para terminar desarrollando una concepción que define la moralidad en relación con ciertas condiciones mínimas elementales para el desarrollo de sujetos autónomos. Como se trata de una investigación actualmente en curso, su presentación no podrá ser sino programática.

En relación con la crítica: la discusión desarrollada por los denominados "comunitaristas" especialmente en los Estados Unidos contra las teorías de John Rawls y Robert Nozick ha tenido como uno de sus focos el tratamiento de estas dos concepciones

de justicia.¹ Un punto a favor de la crítica de los comunitaristas a liberales como Locke y Nozick consiste en demostrar la falsedad del supuesto del que parten estos pensadores en sus argumentaciones.² En la tradición liberal-individualista se parte de una concepción atomista de la persona moral. El individuo es concebido como un ser independiente y desvinculado de todo tipo de relación moral, social e histórica.³ Locke y Nozick destacan al sujeto como instancia moral frente a un transfondo de relaciones sociales. A los individuos les es atribuido un carácter primario mientras que la sociedad es considerada como secundaria, ya que en esta concepción la identificación de los intereses individuales precede a la creación de cualquier tipo de relación moral, social o política. El sujeto moral es caracterizado como un ser autónomo y libre con derechos y deberes. El sujeto se hace autónomo en la medida en que tiene la posibilidad de participar en el proceso de formulación de las leyes fundamentales que determinan la regulación de un orden político determinado. A través de la ficción del “contrato social” es definido el procedimiento para la participación en la formulación y formación de los principios fundamentales de un orden político. La moral sirve en este sentido para la descripción del punto de vista que posibilita garantizar el aseguramiento jurídico de los derechos y libertades civiles. Este sistema de aseguramiento jurídico ha sido conformado a través de la institución de los derechos y libertades civiles.

Taylor, MacIntyre y Sandel han demostrado la falacia oculta tras la concepción atomista del sujeto moral.⁴ La ficción del “estado de naturaleza primitivo”, supuesto en las argumentaciones de Locke y Nozick, ha servido para justificar y legitimar un determinado orden institucional y estatal. A través del establecimiento de la propiedad privada y de los derechos civiles como derechos inalienables a) se legitima un determinado orden social, político y económico, b) se muestran los pasos y procedimientos para superar racionalmente el estado de naturaleza primitivo (la guerra de todos contra todos), y se representa la posible situación a la que puede llegar una sociedad que no está regida según los términos de ese orden institucional y estatal. Los supuestos participantes en el ficticio “contrato social original”, concebidos como seres desvinculados de todo tipo de relación social, moral e histórica, eran y son individuos concretos, quienes a través de esa ficción han legitimado la exclusión de una gran parte de la población del disfrute de la riqueza social y de la participación en la toma de decisiones políticas. Con estos

1 RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Cambridge: Mass, 1971. NOZICK, R. *Anarchy, State and Utopia*. New York, 1974.

2 Entre los comunitaristas me refiero a A. MacIntyre, *After Virtue*, London, 1985. M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, 1982. Ch. Taylor, *Philosophical Papers I, II*, Cambridge, 1985. M. Walzer, *Spheres of Justice*, New York, 1983.

3 SANDEL, M. **The Procedural Republic and the Unencumbered Self**. En: *Political Theory*, 12:1, pp. 18-35.

4 A este respecto ver: HONNETH, A. **Grenzen des Liberalismus. Zur ethisch-politischen Diskussion um den Kommunitarismus**. En: *Philosophische Rundschau*, 38:1-2, 1991, pp. 83-102.

argumentos —que aquí compartimos— rechazan los comunitaristas la concepción atomista de la persona moral y la consideración del sujeto independiente de sus respectivas relaciones sociales e históricas. Esta crítica de los comunitaristas a la concepción atomista de la persona moral no se puede extender a Kant, ni a Rawls o a Habermas, como lo hacen explícitamente MacIntyre y Sandel.⁵

Regresando a las argumentaciones hechas anteriormente se puede afirmar lo siguiente: si fuera posible probar que algunos de los supuestos participantes del ficticio “contrato social original” tenían ventajas de acción sobre otros, que en la adquisición o transferencia de propiedades y bienes se robó, que se apropió indebidamente o se violaron derechos de terceros, se podría entonces rechazar con razones válidas la concepción de justicia representada por el que ha sido denominado “grupo A”. **Una concepción de la justicia que fundamenta relaciones fácticas asimétricas de propiedad no es propiamente una concepción moral de la justicia en su sentido pleno.**

No se puede afirmar sin embargo que todos los actuales propietarios son los herederos de esa primera apropiación. Hacerlo sería desconocer hechos históricos y el esfuerzo de individuos, familias y grupos en la formación de la riqueza social existente. En el marco de las argumentaciones del “grupo B” se hace esta afirmación y por eso se propone la eliminación de la élite dominante y la transformación total del modelo económico imperante. En esto se difiere de ellos.

Para considerar críticamente el concepto amplio de justicia defendido en las argumentaciones del “grupo B” se puede decir lo siguiente: es indiscutible la tesis de que todos los hombres son libres e iguales y de que por tanto la sociedad debe brindar los medios que garanticen la libertad y la igualdad de sus participantes. Sin embargo, de esta exigencia de igualdad es muy problemático deducir —como lo hizo el socialismo totalitario— una nivelación de todos los miembros de una sociedad mediante un sistema que posibilite distribuir la riqueza social en partes iguales. Es muy problemático, porque a través de un proceso radical de nivelación se puede castigar a muchos que por la posesión de determinadas capacidades (aptitudes artísticas, intelectuales, comerciales, manuales, etc.) han llegado a tener una situación social, política o económica privilegiada. Dicho de otra forma: de las argumentaciones del “grupo B” se puede deducir que los intereses generales de la sociedad están por encima de los intereses particulares de los individuos. En este sentido se concibe al individuo como objeto de una organización social unitaria. El individuo no es por tanto considerado y respetado como un fin en sí

5 Al respecto ver la nueva conceptualización del sujeto liberal hecha por Walzer y Wellmer. Ellos destacan el carácter post-social del sujeto liberal y ponen en cuestión el presupuesto comunitarista del carácter pre-social del sujeto liberal. WALZER, M. *The Communitarian Critique of Liberalism*. En: *Political Theorie*, 18:1, 1990, pp. 157-180. WELLMER, A. *Bedingungen einer demokratischen Kultur. Zur Debatte zwischen Liberalen und Kommunitaristen*. En: *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, M. Brumlik und H. Brunkhorst (Hg.), Fischer, Frankfurt am Main, 1993, pp. 173-196.

mismo, y esto no puede ser aceptado. El concepto de individuo que contra ello se pretende desarrollar aquí se basa en una interpretación del concepto de persona de Kant. Considerar al otro como un fin en sí mismo significa en sentido kantiano, que nosotros tratamos al otro no como un simple medio o instrumento de nuestra voluntad, sino siempre como un fin en sí mismo. Esta idea trasciende los marcos conceptuales de las argumentaciones presentadas por los dos grupos que estamos examinando.

Finalmente debe desarrollarse una concepción que defina la moralidad en relación con ciertas condiciones elementales para el desarrollo de sujetos autónomos. Las pretensiones igualitarias y de una más amplia justicia social pueden plantearse de una forma nueva así: en oposición a concepciones liberales como la de Rawls o la de Habermas, en las cuales se afirma que el Estado debe ser neutral frente a las diferentes concepciones del bien que los individuos puedan seguir, se buscará defender una concepción en la que se afirma que un Estado justo necesita una teoría formal del concepto de bien.⁶

Es importante señalar aquí que una interpretación particularista o contextualista de una teoría del bien, —en el sentido de MacIntyre o de Sandel— no puede ser aceptada porque a través de la prioridad del concepto del bien sobre el del derecho son relativizados los postulados del universalismo moral. El que los principios morales universales sean interpretados o entendidos a la luz de una concepción particularista del bien puede tener consecuencias fatales.⁷

Para criticar la concepción individualista (tesis B) y la igualitaria (tesis A) de justicia se parte de la siguiente tesis: **la esencia del universalismo moral es desconocida si éste no es entendido como el respeto a las condiciones elementales de una vida buena o de una vida humana digna.** Para la formulación de esta tesis se seguirán algunas de las últimas reflexiones de Friedrich Kambartel y de Axel Honneth.⁸

Con el fin de conseguir una definición formal de las condiciones elementales de lo que significa una vida buena se parte de la siguiente fórmula: **se actúa moralmente, cuando se respetan las condiciones elementales de la vida buena o de una vida humana digna.**

6 Al respecto ver: CORTÉS R., Francisco. *Praktische Philosophie und Theorie der Gesellschaft. Zur Kritik und Rekonstruktion einer emanzipatorischen Gesellschafts- und Moraltheorie bei Habermas*, Hartung-Gorre, Konstanz, 1993, Capítulos 2 y 5.

7 Ver: CORTÉS R., Francisco. *Praktische Philosophie (...) Op. cit.*, Cap. 4.

8 KAMBARTEL, F. *Unterscheidungen zur praktische Philosophie. Indirekte begriffliche Anfragen zur Diskursethik*. Manuscrito, Frankfurt, 1993. HONNETH, A. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main, Suhrkamp. 1992, p. 274ss.

Entre las condiciones elementales de una vida buena o de una vida humana digna que son comunes a todos los hombres se pueden contar el poder alimentarse suficientemente, el ser protegido contra eventos naturales adversos y contra el sufrimiento, el poder tener un mínimo de formación cultural, de comunicación y contacto con otros hombres, el poder disfrutar de los derechos individuales de la libertad, el poder realizar la opción de vida que uno escoja en condiciones racionales, el no sufrir o soportar violaciones de la integridad corporal originadas en el desconocimiento de derechos o violaciones a la integridad y el no sufrir violaciones de la integridad personal causadas por el menosprecio o la ausencia de reconocimiento social.⁹

La moral debe servir en este sentido para que las condiciones elementales que hacen posible la realización de una vida humana digna o de una vida buena sean garantizadas.

Para la reformulación del concepto de justicia expresado en la concepción igualitaria (tesis A) se plantea la siguiente tesis:

Una sociedad justa se constituye si en ella se pueden asegurar las condiciones elementales para la realización de una vida humana digna o de una vida buena para todos los hombres. (Tesis C)

A través de la crítica a las tradiciones individualista e igualitarista y por medio del intento de concretización de éstas en nuestra realidad, se busca de un lado señalar las unilateralidades de estas dos tradiciones del liberalismo político, y de otro lado, construir un marco categorial en el cual se pueda desarrollar una más amplia concepción de la justicia distributiva.

Antes de terminar quisiera anticiparme a conclusiones que no deben seguirse de mis reflexiones. A pesar de mi intervención en favor de una recuperación de las cuestiones concernientes a la vida buena no pretendo abogar por una concepción particularista de una teoría del bien. En oposición a las nuevas versiones del aristotelismo en relación con la ética busco construir un concepto formal de una teoría del bien, lo cual implica desarrollar una crítica y a la vez una defensa del universalismo moral. Debe quedar claro que el universalismo moral requiere tematizar las cuestiones concernientes a lo bueno, pues una separación radical entre lo bueno y lo justo resulta insostenible. Lo bueno y lo justo se complementan. En el contexto de la filosofía del derecho John

⁹ Una formulación muy interesante de una lista de las necesidades básicas humanas la hace Martha Nussbaum. **Human Functioning and Social Justice. In Defense of Aristotelian Essentialism.** En: *Political Theory*, Vol. 20, No. 2, mayo 1992, pp. 202-246.

Rawls formuló hace muy poco esta conexión en forma muy convincente: "*Justice draws the limits, the good shows the point*".¹⁰

Por medio de la elaboración de la tesis "C" pretendo plantear también un cierto ideal normativo. Con éste, se trataría de establecer las condiciones mínimas elementales que deben ser necesariamente satisfechas para que los hombres puedan realizar una vida buena y digna. Con el intento de determinación de estas condiciones mínimas se propone además un criterio a partir del cual se pueda juzgar o medir la situación de los sistemas sociales y políticos. Según la perspectiva que ofrece este criterio, se deriva en relación con la actual situación social y político latinoamericana la necesidad de su reestructuración, o como dice Habermas refiriéndose al capitalismo postindustrial, la necesidad de una domesticación democrática y una transformación democrática de la economía capitalista. Esto no quiere decir ni una vuelta atrás hacia el socialismo, ni tampoco la consumación del modelo capitalista según los parámetros neoliberales. Debe ser descubierto o creado un tercer camino, si queremos conjuntamente conseguir esas condiciones mínimas elementales, para que todos puedan —o mejor todos podamos— tener la posibilidad de realizar una vida buena y digna.

De qué forma concreta deben ser transformadas las relaciones económicas, sociales y políticas, es una cuestión que aquí no puede ser tematizada. Esto es diferente de país a país y depende de factores que nosotros no podemos ahora entrar a considerar. Para cumplir con el objetivo de este ensayo es suficiente señalar que las necesidades básicas humanas descritas anteriormente pueden constituir la base fundamental para la formulación de una estrategia que tenga como fin plantear cambios en las actuales relaciones económicas y políticas.

No se trata con esta propuesta de establecer un ideal normativo que funcione como un punto final de la historia. Se trata más bien de plantear un ideal "**la perspectiva de la realización de los derechos humanos fundamentales**" sin cuya realización ninguna sociedad liberal y democrática puede sentirse segura de la posibilidad de su reproducción. La realización de esta perspectiva es hoy en varios países de Latinoamérica muy dudosa. La duda de si esta perspectiva no es más que un puro ideal, es a la vez la duda de si los días de la democracia liberal están contados.

¹⁰ Citado por: MARTIN, Seel. *Das Richtige und das Gute*. Manuscrito, Konstanz, 1991, pág. 24. RAWLS, J. *The Priority of Right and Ideas of the Good*. Philosophy and Public Affairs No. 17.

EL LIBERALISMO EN CONFLICTO

Por: Francisco Cortés Rodas

RESUMEN

El artículo señala las limitaciones de dos tradiciones del liberalismo político en torno a la cuestión de la justicia distributiva en el contexto latinoamericano. El autor muestra la necesidad de un replanteamiento del concepto de justicia, con el fin de conseguir una base normativa más adecuada para la evaluación y crítica de las formas particulares de distribución actualmente existentes de los bienes sociales.

LIBERALISM IN CONFLICT

By: Francisco Cortés Rodas

SUMMARY

The article points to the limitations of two traditions within political liberalism regarding the question of distributive justice in the context of Latin America. The author shows the necessity of restating the concept of justice, in order to obtain a more adequate normative basis for the evaluation and criticism of the particular forms of distribution of social possessions existing at present.

SPINOZA: UNA GENEALOGÍA DE LOS DERECHOS CIVILES

Por: **Rosalba Durán Forero**
Universidad de Antioquia

Entendida la Filosofía desde Platón hasta Marx mismo, como el pensamiento a través del cual sus autores han conectado sus conclusiones acerca de los fines y la organización política a un sistema filosófico más general, ha predominado en las últimas décadas la idea de que la filosofía política clásica ha declinado, para dar paso en la teoría política al análisis sociológico e ideológico.

Sin embargo, junto a esta tendencia ha crecido desde comienzos de siglo en el caso de Spinoza, una corriente de distintos filósofos, que se han acercado a su pensamiento político y han advertido su carácter sistemático y su conexión con el pensamiento metafísico y filosófico, hasta arribar a filósofos más contemporáneos como Douglas Den Uyl o Alexandre Matheron, quienes han reconocido en Spinoza el fundamento de un sinnúmero de elementos que constituyen el acervo del pensamiento demoliberal.

Por otra parte, las condiciones de deterioro de la vida civil, en un país como Colombia, han conducido a una corriente heterogénea de sociólogos, historiadores y filósofos a buscar en el desarrollo de las ideas políticas, la explicación de una realidad política, el hallazgo de una clave para entender el variado fenómeno de la política, y hacer un análisis de la repercusión o ausencia de las ideas políticas en la génesis del estado civil, con el fin de inteligir este proceso y sobre todo de aportar una interpretación que haga posible el cambio en las instituciones políticas y una participación activa y crítica, pero al mismo tiempo constructiva, de todos los ciudadanos: lograr el ejercicio de la verdadera democracia, que es el ejercicio del poder ciudadano.

Muchos optimistas empedernidos, grupo en el que me incluyo, seguimos defendiendo las ideas, seguimos creyendo que el conocimiento y el saber son la fuente y el punto de origen para la intelección de un cambio y la fórmula de acción para el mismo. Y por ello, continuamos buscando en el pensamiento político de los filósofos de todos los tiempos para comprender este proceso: desde Platón a Aristóteles, y de Hobbes a Locke y a la luz de su producción, hacer claridad sobre esta realidad.

Y en esta búsqueda, está Spinoza marcando el comienzo de una alternativa que, sin reconocérselo plenamente, ha mostrado uno de los mundos posibles por construir. Él, uno de los primeros que planteó que el reino de la Utopía no es posible.

Por ello, me identifico plenamente con la conclusión de Gail Belaief¹ cuando afirma que este pensador es uno de los pocos grandes autores cuya teoría legal y cuya filosofía política, ha sido consistentemente ignorada.

Y efectivamente, de la mano de Spinoza, al recorrer su obra política y su fundamento filosófico desarrollado en la *Ética*,* se constata que muchas de las preguntas y de las necesidades que el análisis político contemporáneo requiere y se hace, puede hallar su respuesta en el pensamiento filosófico-político de este gran olvidado.

Y en este punto se puede constatar la vigencia y el carácter de anticipación del pensamiento de Spinoza. Porque Spinoza va a hablar de Derechos Civiles y no de Derechos Humanos.

Esta confluencia y articulación de lo que he denominado la contribución de Spinoza a una Genealogía de los Derechos Civiles, fue posible gracias a la lectura sugerida en el seminario de doctorado *Los Derechos del Hombre de la Filosofía a la Política* dirigido por el doctor José Manuel Bermudo en la Universidad de Barcelona, España. Allí, en dicho seminario, motivada por la lectura de Barret-Kriegel, *Les Droits de l'homme et le Droit Naturel*,² me dediqué a una indagación en la obra política de Spinoza sobre los antecedentes más claros de algunos derechos civiles y otros elementos que, de haber sido recogidos, otro sería el rumbo de las democracias. De esta contribución del pensamiento spinoziano me ha quedado una convicción: quizá por estar reclamando el cumplimiento de los Derechos Humanos, no hemos ejercido la obligación de exigir y respetar el Derecho Civil.

Motivada por la crítica que Barret-Kriegel hace al afirmar que “la filosofía del sujeto con la que se inaugura la modernidad no es la fuente de los derechos humanos”³ he revisado bajo esta duda el pensamiento filosófico-político de Spinoza para encontrar una respuesta.

Para respaldar su afirmación, Barret-Kriegel se remite a los pensamientos de Hanna Arendt y Michel Villey:

1 BELAIEF, Gail. *Spinoza's Philosophy of Law*. París: Noeton the Hague, 1971, p. 124.

* Las obras de Spinoza que se citarán en este artículo son las siguientes: *Ética*. Trad. de Ángel Rodríguez Bachiller. México: Editorial Porrúa, 1982, de ahora en adelante se citará como *É*; el *Tratado Teológico Político*. Madrid: Tecnos, 1966, de ahora en adelante *T. T. P.* y el *Tratado Político*, de ahora en adelante *T. P.*

2 BARRET-KRIEDEL, Blandine. *Les Droits de l'homme et le Droit Naturel*. París: Universitaires, 1989.

3 *Ibid.*, p. 57.

Homme signifie membre d'un genre biologique, composant de l'humanité et homme n'est pas immédiatement lié à des sujets individués, singularisés, comme l'ont fait très justement observer. Chacun de leur côté, Hanna Arendt et Michel Villey qui rappellent, la première qu'à Rome *homo* signifiait homme sans droit —esclave par rapport au citoyen— et, le second que les citoyens romains n'étaient nullement dépourvus de droits individuels puisqu'ils possédaient le droit de suffrage, de sens, de conscriptions, etc., á titre personnel.⁴

Pienso que esta distinción, en especial la de Hanna Arendt, es importante de recoger: la noción de Derechos Humanos es un concepto del Derecho Natural y, por tanto, ¿no será ya hora de reconocer la inserción del sujeto, devenido en ciudadano dentro del Estado civil? ¿No será ya hora de ejercer el pleno ejercicio de los Deberes y Derechos Civiles?

Es justo que las distintas concepciones del derecho, consideradas subjetivas —Pudendorf, Grocio, Burlamaqui—,⁵ puedan ser insuficientes para explicar de una manera coherente y totalizadora, la paradoja de la relación Derechos Individuales-Necesidades Sociales, pero, reclamar la validez de esta aseveración aduciendo la ausencia o la insuficiencia de las leyes promulgadas hasta el momento para defender los derechos humanos es dar una respuesta equivocada a un problema de índole compleja.

Los presupuestos teóricos y los idearios políticos funcionan como paradigmas, como modelos por lograr, un ideal por realizar. Los errores o ausencias que se traducen en el terreno de la práctica, en el orden de la extensión no son causados por la posible **insuficiencia** de tales teorías, sino por las condiciones histórico-práctico-políticas legadas, por la superposición de prejuicios, producto de diferentes **nociones generales** que no han podido ser decantadas.

En estos momentos, cuando en todas las latitudes el fracaso del **socialismo real** en los países de Europa del Este, es interpretado como el fracaso del marxismo, no de la concepción leninista-stalinista de partido o de la apropiación que el aparato burocrático del partido comunista hizo de todas las instancias del poder, suplantando el poder de todos los ciudadanos, ¿este fracaso supone el fracaso de todas las utopías, para dejar reinando en el mundo, unos ideales de democracia netamente **capitalista**?

Que se entienda bien, no defiendo el antiguo status de estos regímenes. Ese desconocimiento del derecho al disenso, la represión a toda expresión que no fuese la oficial, la ausencia de pluralismo político, el aprovechamiento aún ilícito y continuado de

4 *Ibid.*, p. 94.

5 Citadas por Barret-Kriegel en su obra, pero también el pensamiento de Locke, Hobbes, Spinoza, Rousseau y Montesquieu Barret-Kriegel aduce su inoperancia como razón para descalificarlas como sustento filosófico de los Derechos Humanos.

los bienes del Estado y del pueblo trabajador, son faltas, que el poder del pueblo —como diría Spinoza— se encargó de sancionar.

Pero, este fracaso llevaría a pensar que quizás desde Platón hasta Marx, sólo se han enunciado “metafísicas de la política”.⁶

Y mucha razón se puede otorgar a este planteamiento cuando de la mano de Spinoza en su *T. P.* se ha aprendido que más que la forma nominal de un Estado, son sus leyes, es el contenido de sus leyes sometidas al principio de razón del bien común, es el sometimiento a las mismas por parte de gobernantes y de gobernados, lo que puede garantizar más fácilmente la libertad y la igualdad.

Porque allí donde la ley no se respeta, hay impunidad, hay violencia y se retorna al Estado de Naturaleza.

Spinoza fue uno de los primeros pensadores en señalarlo: el problema político es de índole ético, hay que someter a unos principios del conocimiento la acción y hay que aceptar las consecuencias y efectos que de ello se derive. Esta es otra de las lecciones que hay que recoger de Spinoza.

Tampoco se puede justificar una acción aduciendo “que todos lo hacen”, un examen de todas las legislaciones que se reclaman democráticas, y más aún la revisión de su praxis política demostraría la suspensión y el desconocimiento en la práctica, de muchas de las leyes que sustentan la democracia. Pero de allí a concluir que hay que renunciar a un proyecto de explicación filosófica del quehacer político, es negar posibilidad a la filosofía misma que, ayer como hoy, ha girado en torno a las preguntas por la naturaleza, la naturaleza del ser humano y su relación con la política.

Se puede aceptar que el subjetivismo, al legitimar la servidumbre voluntaria como eufemísticamente se denominó el bárbaro proceso de sujeción de la población indígena americana que sobrevivió a la aniquilación europea, y la reducción a la esclavitud de las etnias africanas, no puede ser la fuente de los derechos del hombre. Pero de allí a negarle cualquier filiación filosófica es improcedente y no se ajusta al acontecer histórico.

La respuesta, que he creído encontrar a la misma pregunta hecha por Barret-Kriegel es que en propuestas como la de Spinoza se puede ubicar esta afiliación filosófica.

6 Así se expresaba uno de mis maestros de filosofía en La Universidad de Antioquia en 1972, el profesor Alberto Restrepo.

A lo largo de la lectura del *T. T. P.* y del *T. P.* he encontrado una serie de derechos, que se pueden considerar como un antecedente en la genealogía de los derechos civiles, más que **humanos**.⁷

A continuación presento algunas deducciones de Spinoza de las que se puede concluir que constituyen un antecedente de formulaciones plasmadas en el Derecho Civil Moderno y aun contemporáneo. Cito estos elementos para demostrar que la contribución de Spinoza a la construcción de la noción de Estado Civil y de Democracia, va mucho más allá de lo que le es escasamente reconocido.

1. Dentro de la educación spinoziana: el primer y el más inalienable derecho es el Derecho a la Vida, a la propia existencia.

Desde la perspectiva de Spinoza este es el único derecho natural en cuanto le pertenece no sólo a la naturaleza humana sino a todos los seres de la naturaleza “de existir y de obrar de cierto modo”.⁸

En otras palabras, es el derecho a la vida, es decir, el derecho a la existencia, el que no puede ser ejercido de una manera permanente y segura para todos los seres humanos en el Estado de Naturaleza

El derecho a la existencia, se encuentra a lo largo y a lo ancho de *T. T. P.* y del *T. P.* Baste recordar una de las más claras y concisas alusiones de Spinoza sobre este primer derecho: “por derecho civil privado, no podemos entender otra cosa que la libertad que tiene cada uno de conservarse en su estado (...)”.⁹

El derecho a la existencia, en términos spinozianos el poder existir, es el derecho civil en sí mismo, y éste equivale, recogiendo lo aprendido en la *Ética*, a la potencia de obrar para mantenerse en sí mismo.

Un Estado que no esté en capacidad de garantizar este derecho, no se diferencia del Estado de naturaleza.

7 Y digo derechos civiles y no humanos recogiendo tanto la alusión de Hanna Arendt (ver nota 5 de este artículo) como el

planteamiento del mismo Spinoza en *T.P.* 2/15, p. 151:

“(...) de aquí se sigue que el derecho natural humano, determinado por el poder de cada uno y que es propio de cada uno, es prácticamente inexistente; es más imaginario que real, ya que no hay seguridad alguna de poderlo ejercer (...)”.

8 *T. T. P.* 16, p. 55-56.
T. P. 2/2-4, p. 144-145.

9 *T. T. P.*, p. 64.

El respeto por la vida humana, se convierte en el principio primero del derecho civil y el Estado ha de ser el primero en respetarlo y hacerlo respetar so pena de derrumbarse todo el orden civil y retornar al primitivo Estado en donde prima el poder del más fuerte. Más palabras sobran.

2. El segundo derecho que se encuentra expresado en el *T. T. P.* y el primero de los derechos civiles es el derecho de ciudadanía por el cual un individuo perteneciente a un Estado se beneficia de las leyes de dicho país. Este derecho de ciudadanía impone un deber colectivo. El ciudadano, al mismo tiempo que tiene una serie de derechos que le son reconocidos por la legislación, tiene deberes que cumplir. Ha de someterse a las leyes comunes de la sociedad civil.¹⁰

Esta puntualización de Spinoza me parece de primordial importancia, especialmente en una tradición como la colombiana, en donde somos muy dados a reclamar nuestros derechos, pero es muy común olvidar los deberes que el Derecho de Ciudadanía impone.

Para Spinoza, ser ciudadano es tener la garantía del orden político para acceder al fin último de su esencia como ser humano, sin lo cual no es posible el ejercicio de la libertad.

Pero, ser ciudadano es aceptar y convenir en razón que no se está solo. Por ello ser ciudadano comporta también la sujeción a la ley, que lejos de esclavizar, permite la verdadera libertad.

Como se puede advertir, a través de estos dos derechos establece Spinoza una delimitación del Estado Político y del quehacer individual en el campo de las ideas y del saber. Aún se está en la época dorada en la que se plantea en el campo del conocimiento y de las ciencias una absoluta demarcación con el poder oficial.

Es bien consciente Spinoza en plantear y dejar claro, que sólo aquel orden político en el que se da un equilibrio entre el derecho individual del ciudadano, y los intereses del Estado pueden converger y no ser contradictorios, es el que asegura la paz, la libertad, la justicia.

Todos han de someterse al imperio de la ley. No hay principio de distinción entre gobernantes y gobernados. Pero, a su vez, estas leyes han de velar por el bienestar común y por las necesidades e intereses individuales.

Cuando uno solo de los ciudadanos se sustrae a las obligaciones jurídicas que conlleva su ciudadanía, empieza a derrumbarse el sistema jurídico y con él, el Estado

¹⁰ *T. P.* 3/3, p. 158. "(...) El ciudadano resuelto a obedecer todas las órdenes que emanan de República (...) busca su propia seguridad y utilidad, según los consejos de un buen criterio (...)."

mismo. Se retorna al Estado de inseguridad colectiva e individual propia del Estado de naturaleza. En el elemento del carácter imperativo de la ley civil, por el contrario, ningún ciudadano puede sustraerse impunemente a la obediencia a la ley. Quien se sustrae a su obediencia ha de ser sancionado, porque el primer principio cohesionador del orden político es que todos los ciudadanos, sin excepción, se sometan al imperio de la ley.

Así se entiende que en su rigor lógico, Spinoza hable primero de las obligaciones de los ciudadanos y después plantee los derechos ciudadanos.¹¹

La experiencia de todos los Estados, en especial del Estado moderno en el cual surge y se da con mayor claridad y precisión la noción y concepto de ciudadano, demuestra que allí donde uno solo de sus miembros, bien sea gobernante bien sea gobernado, se sustrae a la obligación de respetar la ley, allí se genera la discordia, la desigualdad, la injusticia.

La base del orden civil son las leyes. Y estas leyes han de ser respetadas indistintamente. Otra conducta sólo genera desigualdad, creando inseguridad en lo individual y en lo colectivo.

Uno y otro van ligados y, es más, el desconocimiento de los segundos, marca el definitivo derrumbe del respeto a los primeros.

3. Sobre la libertad de expresión y el derecho al disenso. Llama la atención que cuando se desglosan estos dos aportes del pensamiento spinoziano, el primero, el de la libertad de pensamiento y de palabra, se encuentra fundamentalmente en el *T. T. P.* mientras que el segundo, el derecho al disenso pervive en el *T. P.*

En relación con la libertad de pensamiento y de expresión, Spinoza ubica uno de los aspectos más complejos de la vida política, pues aun cuando teóricamente está definido, es la prueba de fuego de cualquier Estado, representando uno de los aspectos en los que es más difícil conciliar el hacer y el decir.

Spinoza contribuye a descubrir que el **consenso**, fórmula general de la democracia moderna, es la base del entendimiento y la concordia política, pero para lograr el consenso se necesita que la **mayoría** que crea tener la razón, trabaje y aplique todo su esfuerzo en imponerlo por el poder del convencimiento o de la fuerza política misma.

Otro problema diferente es pensar distinto, ser diferente y determinar hasta dónde el orden civil, y más aún, no sólo el régimen político sino la cultura y la concepción

¹¹ *T. T. P.* 10, p. 10.

del mundo que se desarrolla a su alrededor, es capaz de manejar las minorías o las mayorías disidentes, por ejemplo,

- las culturas indígenas en las sociedades americanas;
- las etnias culturales y religiosas en la tradición europea y estadounidense especialmente;
- el derecho a compartir el mismo territorio, sin que las antiguas víctimas persistan en ser los nuevos victimarios, como en el caso palestino-judío;
- el rescate de los valores femeninos frente al predominio de los masculinos;
- el reconocerle voz e importancia a la infancia;
- el reconocer el derecho a la diferencia en las costumbres sexuales;
- el reconocer la oposición política sin desmedro de los derechos ciudadanos.

Cada uno de estos aspectos y muchos más, desconociendo aun en buena parte la posible herencia spinozista, se alimentan de las ideas del mismo, y la respuesta como vía de solución a estas grandes contradicciones que genera el reclamar la primacía del sujeto dentro de la totalidad del orden, se encuentran también en Spinoza: la educación en la tolerancia.

Sin lugar a dudas se puede afirmar que el *T. T. P.* puede llevar como subtítulo “o de la libertad de expresión”, pues si bien en esta obra se hace la evaluación más objetiva que hasta la fecha se había realizado de la historia de los judíos, la idea central que atraviesa la obra, el análisis de las soluciones del poder religioso y del político y la necesidad de establecer una separación entre ambos poderes, está respaldada por otra de contenido mucho más profundo y complejo: el derecho a pensar y el derecho a hablar.

En una época en que la uniformidad de las ideas, mejor expresado, la homogeneidad alrededor de las falsas ideas, la superstición y la ignorancia eran el común denominador, surge el *cogito* cartesiano, pienso luego existo, para dejarse oír a continuación la voz de Spinoza planteando la libertad de pensamiento.

En los años sesenta en Colombia, después de la escisión de las corrientes de la izquierda, el *Leitmotiv* de una de las revistas de circulación entre la intelectualidad democrática de la época decía: “Empezar a pensar es empezar a luchar”.¹²

12 *Revista Alternativa*. Semanario de Circulación en Colombia en la década del setenta. A cuyo comité editorial pertenecía Gabriel García Márquez.

Y en este elemento se encuentra el punto de partida del aporte liberal de Spinoza, pues tanto en su época como en toda la historia de la humanidad, la ignorancia, la necesidad de cuidar de intereses creados que no necesariamente coinciden con los intereses de todos y con la objetividad de la razón, se imponen como esquema de pensamiento, regulan una mirada sobre las cosas, la naturaleza, las ideas sobre Dios y sobre los hombres que, lejos de liberar el ser humano del yugo de la ignorancia, la afianzan y la acrecientan, y la tarea por superar ese clima, empieza con la labor del pensar.

Dice Spinoza al iniciar *T. T. P.* 20: "(...) no puede hacerse que el ánimo de una persona sea en absoluto derecho para las demás, porque nadie puede transferir a otro su facultad de reaccionar libremente y de juzgar de todas las cosas, y mucho menos ser obligado a ello (...)”¹³

Se percibe claramente en esta afirmación el espíritu positivo del concepto de libertad en Spinoza: se ha de evitar interferir o transferir la capacidad de pensar. Nadie puede imponer por la fuerza de la ley uniformidad en el pensar.

El ánimo, los temores o creencias de una persona en particular no han de convertirse en parámetros de comportamientos y respuesta para los demás.

Por ello el punto de partida de este artículo y broche de oro de su *T. T. P.* es la afirmación siguiente:

(...) nace de esto que se considere violento aquel imperio que se extiende a los espíritus y que se entienda que el **soberano injuria a sus súbditos y parece usurparles su derecho, cuando quiere prescribir a cada uno lo que debe aceptar como verdadero y rechazar como falso** (...)”¹⁴

No puede el soberano, en este caso particular Spinoza se está refiriendo al monarca, pero es posible la generalización para cualquier orden político, el imponer un único y exclusivo esquema de pensar y juzgar de las cosas. Cuando se resquebraja este principio de respeto a las ideas de los demás, se derrumba la primera columna de la libertad que es la “esencia misma de la naturaleza humana”.

Por ello Spinoza asevera que si un régimen se apoya en la represión y coerción contra este principio de la libertad de pensar, obviamente no es un régimen democrático: “(...) si pudiese concebirse este poder absoluto de algún modo, sería únicamente en un gobierno monárquico, nunca en uno democrático, en que todos o la mayor parte del pueblo gobiernan colectivamente (...)”¹⁵

13 *T. T. P.* 20, p. 122.

14 *Ibid.*, *T. T. P.* 20, p. 122.

15 *Ibid.*, *T. T. P.* 20, p. 123.

Sólo las autocracias y éstas —hoy más que ayer— sean un partido único, o un sector de la sociedad —o no más que una persona—, pueden repudiar y verse afectadas por este máximo principio de la libertad: la libertad de pensar.

Desde Sócrates en la democracia ateniense hasta los cientos de intelectuales, obreros y artistas que durante la Europa fascista tuvieron que emigrar a América, o morir desaparecidos en los campos de concentración, o cuando el turno correspondió a los intelectuales, artistas y obreros de la época del macartismo en los Estados Unidos, o la persecución cayó sobre ciudadanos del común y miembros disidentes del Partido comunista en la antigua Unión Soviética y en los demás países de Europa del este, o los acontecimientos de China en 1989, ahora relegados y olvidados por la opinión mundial, o la actual persecución que recae sobre los antiguos militantes comunistas en Rusia, todos cuantos padecen una violencia selectiva por sus ideas en cualquier parte del planeta, ilustran la demoledora realidad política, que Spinoza puso al descubierto.

Y en una magnífica aseveración que vale para **exculpar** cualquier cargo de inconsistencia sobre su concepto de Estado y libertad, afirma lo siguiente: "(...) Es verdad que pueden con perfecto derecho considerar como enemigos a todos aquellos que no convienen absolutamente con sus doctrinas, **pero no discutimos aquí los derechos del gobierno, sino solamente aquello que es útil.**"¹⁶

Así mismo, aquí aparece expresado el principio de utilidad, en el cual se inspira la razón para recomendar lo que más conviene para todos.

En el mismo orden de ideas a continuación expresa: "concedo (...) que el soberano puede reinar violentamente, y por causas pequeñas conducir a los ciudadanos a la muerte; **pero todos negarán que esto deba hacerse aceptando los sanos consejos de la razón (...)**"¹⁷

Una vez más se expresa la relación razón-conocimiento-libertad que hace posible dictaminar sobre los fines y los medios que ha de perseguir el orden político.

No cabe duda, en este sentido sólo se pueden dar dos tipos de Estados: o el autocrático y violento, o el que apoyado en la razón encuentra y mantiene su poder respetando el principio de la libertad de expresión: Spinoza le denomina "templado".¹⁸ "(...) Será, pues, un gobierno violentísimo aquel en que se niegue a cada uno la libertad de

16 *Ibíd.*, T. T. P. 20, p. 123.

17 *Ibíd.*, T. T. P. 20, p. 123.

18 *Ibíd.*, T. T. P. 20, p. 124.

decir y enseñar lo que se piensa, y será, por el contrario, un gobierno templado aquel en que le conceda la libertad a cada uno (...)"¹⁹

Pero inmediatamente surgen las preguntas y los interrogantes.

¿No serán incompatibles la libertad así entendida y la seguridad y estabilidad misma del Estado?

¿No habrá necesidad de establecer unas reglas mínimas de juego, que mantengan el equilibrio que en estas dos fuerzas debe haber, para que el orden civil no pierda su razón de existencia?

A lo largo del *T. T. P.* y del *T. P.* se encuentra esta pregunta, al igual que los argumentos que le permitieron encontrar la superación de dicha incompatibilidad en dos elementos reiterados y enfatizados por Spinoza en su obra central:

— El poder del Estado realmente inspirado en razón busca a través de las leyes el beneficio común.

— El orden civil ha de poner todo su empeño para garantizar los derechos ciudadanos que en el Estado de naturaleza estarían al arbitrio del más fuerte, no sujeto al poder que se genera de la razón.

Por medio de estos dos elementos que recorren toda la obra política se hace posible regular a través de un mecanismo democrático el descontento popular frente a una ley, o el individual ante una determinación tomada, sin que ello signifique la destrucción del orden político. Porque esta es la gran prueba de la democracia: ha de permitirse aquellas expresiones de oposición política, pero siempre y cuando se acojan ante la ley y no pregonen ni practiquen la violencia y destrucción del fin u objeto del Estado.

Esta es la diferencia entre la democracia y el fascismo: las verdaderas democracias no han de temer a la confrontación y al debate de las ideas, tratan de convencer mediante la razón, antes que imponerse por el miedo y la fuerza; es una búsqueda por la vida. Mientras que todas las autocracias, todos los fascismos, estén en el poder o en la oposición, siempre intentarán imponer sus creencias por el amedrentamiento y el temor, cegando vidas e imponiendo un ambiente predominantemente sanguinario, dándose en él el culto a la muerte y a la destrucción.

19 *Ibid.*, *T. T. P.*, 20, p. 124.

Spinoza es muy claro en este sentido. El ciudadano que disiente de una disposición del poder civil ha de seguir una vía de diálogo a través de las instancias previstas por las leyes, respetando así la integridad del orden político:

(...) por esto ninguno, salvo el soberano, puede obrar contra sus decretos, pero cada uno puede sentir y pensar y, por consiguiente, también decir sencillamente lo que diga o lo que enseñe por la sola razón y no por el engaño, la cólera, o el odio, prohibiéndosele introducir, por autoridad suya, modificación alguna en el Estado (...) si alguno demuestra que cierta ley repugna a la sana razón y piensa que debe ser por esta causa derogada, si somete ésta su sentencia al juicio del soberano (en quien reside la potestad de establecer y derogar las leyes) y nada trabaja durante ese tiempo contra lo prescrito en las leyes, merece bien de la república y es un excelente ciudadano. Pero si, al contrario, hace acusar al magistrado de iniquidad y atrae contra él mismo los odios del vulgo o intenta sediciosamente derogar él mismo aquella ley, en vez del magistrado, es seguramente un perturbado y un rebelde. Vemos, pues, **por qué razón cada uno, sin herir el poder y la autoridad de los poderes supremos, esto es, dejando a salvo la paz del Estado puede decir y enseñar lo que piense (...)**²⁰

Queda así resguardado el derecho a disentir, pero al mismo tiempo se preven los mecanismos para que el disenso no genere inseguridad e inestabilidad. Hace posible Spinoza, a través de esta fórmula, compatibilizar lo contradictorio.

En su persistente tarea por conciliar estas dos fuerzas y como en toda transformación de energía, propone la canalización de ambas fuerzas a través del papel regulador de la razón.

Reitera en el *T. T. P.* qué opiniones o acciones son contrarios a la ley y por tanto **sediciosas**:

(...) podemos determinar no menos fácilmente qué opiniones son sediciosas en una república o sea, aquellas que al exponerse destruyen el pacto mediante el cual cada uno ha cedido su derecho de obrar, según el pensamiento propio (...) si alguno piensa que el poder soberano no se apoya en derecho bastante, o que nadie está obligado a lo prometido, o que conviene a cada uno vivir de esa manera (...) que repugnan el susodicho pacto, será sedicioso no tanto por ese juicio y esa opinión como por los hechos que envuelve, (...) porque con este dicho rompe la fe dada tácita o expresamente al poder supremo (...)²¹

Ya se puede ver incluso, que es el método, la forma general como se utiliza el disentimiento y no el disenso mismo lo que motiva su regulación.

Apunta Spinoza reiteradamente sobre cuáles son las opiniones que se pueden considerar como atentatorias de la seguridad del Estado y cuáles no, anota magistralmente

20 *Ibid.*, *T. T. P.* 20, p. 125.

21 *Ibid.*, *T. T. P.* 20, p. 127.

que los vicios no pueden ser prohibidos mediante la ley,²² y expresa que cualquier motivo baladí no puede ser considerado como delito de opinión:

Respecto a las demás opiniones que no envuelven acto alguno, ni conducen a la ruptura del pacto, la venganza, la ira, etc., no son sediciosas, a no ser en un Estado corrompido, en que hombres supersticiosos y ambiciosos que intenta engañar incautos, lleguen a adquirir tanto prestigio que su autoridad valga más para la plebe que la misma del soberano.²³

De esta manera queda patente el espíritu liberal de Spinoza, tan ultraliberal, que aún hoy día, después de más de trescientos años de expresado es más fácil de admirar y de alabar que de acatar.

Más aún, en una clara perspicacia de realismo político advierte que de este **pluralismo** se deriva el que las opiniones mantengan la sociedad civil diferenciada, mas no dividida:

(...) quiero que conste que de esta libertad no se origina inconveniente alguno que no pueda ser evitado por la autoridad del soberano, y que sólo con ella se contiene fácilmente a los hombres divididos por sus opiniones para que no se perjudiquen mutuamente (...)²⁴

De la diversidad surge el cambio y la renovación, por esto la diversidad encierra creación.

Los conflictos que en las postrimerías del Siglo XX mantienen a la humanidad en condiciones de barbarie, violencia y desigualdad, tienen este común denominador: el apetito desbordado de poder que impone como único salvoconducto para la supervivencia el que se acepte y se piense como piensa el vencedor, o estar condenado a la desaparición física.

La enseñanza spinoziana es muy precisa: se obtienen mayores ventajas y más duraderas si se respeta el derecho de pensar y de libre expresión de las ideas; este respeto se logra a través del ejercicio de la tolerancia.

22 *Ibid.*, T. T. P. 20, p. 127.

“El que pretende determinar todas las cosas con leyes, más bien irrita los vicios que los corrige. Aquello que no puede prohibirse debe concederse, aunque por este motivo con frecuencia pueda seguirse algún perjuicio.”

23 T. T. P. 20, p. 127.

24 *Ibid.*, T. T. P, p. 20, p. 131.

Un Estado libre es aquel en el que “los ciudadanos son tanto más poderosos cuanto más libres (...)”,²⁵ dice en el *T. P.*; el hecho de que en su último escrito político no hubiese agregado más a este principio de la libertad de pensamiento y de palabra, indica a mi parecer, no un cambio de ideas, sino el reconocimiento de que la realidad política como la realidad misma de la naturaleza, es compleja, con graduación en la variedad y por tanto en la perfección y que el Estado ha de buscar todos los medios para que aumente la potencia de obrar de sus miembros y no para que disminuya la misma.

Por esto, contribuye más al enriquecimiento de la actividad individual y de la vida política el que se participe activamente en la consolidación de la libertad, no imponiendo el temor y el silencio, sino alimentando con tolerancia la unión a través de la distinción. Es otra vía para buscar “lo que es común a todas las cosas”:²⁶ la tolerancia como fórmula para entender y conciliar lo diverso.

Su concepto de la libertad de expresión fue claro y distinto y se constituyó en el eje de su aporte político, tal como desde el comienzo en el *T. T. P.* lo expuso: “Diversas disertaciones que muestran cómo la libertad de filosofar puede garantizarse sin perjuicio de la piedad y la paz del Estado, y que no puede destruirse sin que se destruya también la propia piedad y paz estatales”.²⁷

De allí mi afirmación de que este principio de la libertad de opinión atraviesa toda la obra política de Spinoza. Sólo un orden civil que no le teme a la verdad puede ser libre y no duda buscar la libertad a través del ejercicio de la razón que aconseja la tolerancia en la diversidad.

4. Sobre la Libertad de Enseñanza. Si respecto a la libertad de opinión y de expresión es indudable el aporte que al sentido pleno de la definición de la libertad prestó Spinoza, con relación a la libertad de enseñanza su opinión es ultra liberal.

Él mismo dio ejemplo incontrovertible de su independencia en este sentido libertario más que liberal, al rechazar el ofrecimiento que le hiciera la Universidad de Heidelberg.²⁸

25 *Ibid.*, *T. T. P.*, p. 20, p. 131.

26 *ÉZ.*, p. 38, p. 57.

27 *T. T. P.*, p. 4. Ya mencionado en este artículo.

28 *É* p. 48, p. 301. En su respuesta a Ludwíg Fabritius:

“(…) Porque pienso, en primer lugar que dejaré de promover la filosofía, si quiero dedicarme a la educación de la juventud. Pienso, además, que no sé dentro de qué límites debe mantenerse esta libertad de filosofar, si no quiero dar la impresión de perturbar la religión públicamente establecida (...)”.

SPINOZA. *Correspondencia*. Traducción de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1988.

En el *T. T. P.* la libertad de pensamiento y expresión va directamente unida a la libertad de enseñanza. Son recíprocas. “(...) Vemos, pues, por qué razón cada uno, sin herir el poder y la autoridad de los poderes supremos, esto es, dejando a salvo la paz del Estado, **puede decir y enseñar aquello que piense**”.²⁹

Como en el caso de la libertad de expresión, nada es más ilustrador de las consecuencias negativas que trae el limitar el poder del saber y la búsqueda del conocimiento.

En el momento histórico que le correspondió vivir a Spinoza, lenta y valerosamente se enfrentaba el dogmatismo y estancamiento de las ideas que durante siglos habían dominado el campo del saber.

Tanto la *Ética* como su obra central, como todo su trabajo político, estuvo encaminado a propiciar una “Reforma del Entendimiento”, a de-construir con la lógica que el conocimiento proporciona, el entramado de la ignorancia y de la superstición.

Como concluía en el Primer Libro *Ética*, su tarea era combatir todo lo que, explicado a través de la voluntad de Dios, buscaba en esta atribución el último refugio a la ignorancia.³⁰ Hace de la búsqueda del conocimiento verdadero, una empresa del pensamiento para liberar a los hombres. Pero no basta con los presupuestos éticos que posibiliten esta acción individual, hay que poner este principio como elemento primordial en el orden civil.

La filosofía, como nunca antes, tenía ahora la oportunidad ya no de ser sierva de la religión, sino maestra y guía del nuevo proceso de **liberación** en todos los dominios: en el del saber con el desarrollo científico, en el comportamiento individual con el aporte de la *Ética*, en el campo civil con la “ciencia de la política”. “(...) no podemos dudar ni un instante que un Estado excelente conceda a cada uno la libertad para filosofar tan grande, como hemos demostrado que concede la fe.”³¹ La vocación de Spinoza es construir un nuevo orden en el que el **CONOCIMIENTO** y la **RAZÓN** sean los guías de la actividad total de la acción individual y de la actividad colectiva.

En la libertad de investigación y en la libertad de enseñanza se concentra toda la posibilidad de construir ese orden nuevo. Ese orden en el que la razón y la libertad marchan al unísono y simultáneamente. Porque la libertad es la fuente de toda búsqueda sin ataduras de la **verdad**, la verdad científica en el orden de la naturaleza en general y en el orden de la naturaleza humana en particular. Y su conocimiento resultante es a

29 *T. T. P.* 20, p. 126.

30 *É1 A*, p. 32.

31 *T. T. P.*, 20, p. 127.

la vez, la base para que el ser humano deseche la esperanza y el temor sea verdaderamente dueño de sí mismo, porque en el conocimiento ilimitado que descubre, se hace igual a Dios. “(...) esta libertad es necesaria, ante todo para **promover las ciencias y las artes**, pues éstas solo se cultivan con resultado por quienes son tan felices que tienen el juicio libre y sin preocupación y pensamiento”.³²

Spinoza participa totalmente de las ideas de libertad que el espíritu científico había logrado. Los ejemplos estaban a la vista: Giordano Bruno, Galileo, Descartes, quien quiso con la dedicatoria al Sacro Colegio de París dar a entender que su obra no encerraba ningún peligro; Spinoza, por el contrario, tuvo que recurrir a la publicación anónima de su *T. T. P.* y, sin embargo, fue perseguido y expulsado por su comunidad. Es un ejemplo de cómo luchando contra el dogmatismo y la ignorancia, se lograba construir un nuevo conocimiento, una nueva forma de entender el saber mismo, la naturaleza, la naturaleza de Dios, de los hombres y de las cosas, ¿qué altos niveles de desarrollo no alcanzaría la humanidad, sin los cortapisas y las prohibiciones que aherrojaban la búsqueda y difusión del conocimiento?

En esta idea se mostró Spinoza claro y distinto en su acción, en el acto mismo de aceptar de su sociedad el castigo por contribuir a la de-construcción de la concepción del saber y de la vida imperantes, y en el reclamo constante por una libertad de pensamiento y de expresión tanto oral como escrita:

(...) porque semejantes leyes en las cuales se manda lo que cada uno debe creer y **se prohíbe decir o escribir** algo contra ésta o aquella opinión, son frecuentemente instituidas, protegiendo, o más bien cediendo a la cólera de aquellos que no quieren consentir los pensamientos libres (...)³³

La libertad de pensamiento, dice Spinoza, “jamás puede ser destruida”,³⁴ por ello la idea más importante que queda detrás de esta posición, es el derecho a la expresión de enseñanza.

Como en otras ocasiones, bastó más con el ejemplo y unas breves aseveraciones al respecto, que extensos tratados para demostrar cómo la libertad de investigación y de enseñanza es un bien cuya búsqueda y mantenimiento ha de ser garantizado por el Estado que, amparado en la razón misma, busca la verdadera esencia de sí y de la naturaleza humana en la libertad misma.

32 *Ibid.*, *T. T. P.* 20, p. 128.

33 *Ibid.*, *T. T. P.* 20, p. 129.

34 *Ibid.*, *T. T. P.* 20, p. 132.

En el *T. P.* este tema, como tantos otros, fue solamente esbozado, pues tal como lo proyectaba el autor, pretendía dedicarle espacio más amplio en su *Tratado*.³⁵ Desafortunadamente, la muerte prematura se lo impidió. Esto, no obstante, no incidió para que su esbozo viera los inconvenientes que la educación oficial podría generar. Se entiende, y la referencia de Spinoza es muy clara al respecto, que está exponiendo las bases generales del Estado aristocrático, por esto es justificable la propuesta de la libre enseñanza por parte de particulares. Pero se ha de examinar con más detenimiento su idea plasmada en el *T. P.*, donde Spinoza advierte la dificultad real, que ayer como hoy se presenta en la oficialización de la investigación y del saber: “las instituciones docentes cuya fundación está ayudada pecuniariamente por la administración pública, son instituciones destinadas no tanto a cultivar como a limitar los espíritus (...)”.³⁶

Este ha sido núcleo y fuente de controversia a través de la historia de las ideas. En este caso la posición de Spinoza no avanza hasta plantear, como lo hacía en el *T. P.*, que el Estado —con mayor razón si su voluntad soberana es la suma de la voluntad de todos— ha de propiciar y defender como propia la libertad de enseñanza, y propone una salida que está en consonancia con el espíritu individualista de la época: “(...) En una aristocracia libre, las ciencias y las artes se desarrollarán en una atmósfera más favorable, si todo el que lo solicitase fuese autorizado a enseñar públicamente, corriendo con los gastos y el peligro de su reputación (...)”.³⁷

Varios elementos resaltan en esta breve propuesta:

- La solicitud previa de autorización para impartir enseñanza
- Los gastos de esta actividad son obligación del solicitante
- La importancia de la opinión pública que en última instancia sanciona la calidad y contenido de la enseñanza

Contribuye en este aspecto Spinoza de una manera breve pero no por ello menos importante, a dar las bases para un modelo de educación, que aun cuando no necesariamente ha cumplido con el objetivo de buscar libremente el conocimiento y su difusión, indudablemente es una de las columnas de la libertad de empresa del pensamiento liberal.

35 Dice al final del Capítulo VIII del *Tratado Político*:

“Pero, dejo este problema, como otros tantos de esta clase para la parte final de este *Tratado*. Pues no he tenido aquí intención de tratar más que aquellos que pertenecen especialmente al régimen aristocrático”.

T. P. 8/49, p. 241.

36 *T. P.* 8/49, p. 240.

37 *Ibid.*, *T. P.* 8/49, p. 240.

Concluyo aquí esta revisión sobre las ideas de la libertad de expresión y enseñanza expuestas por Spinoza, en el aspecto en el que se ve más nítidamente el espíritu innovador y de avanzada que constituyó su pensamiento. Es tan certero en la ubicación de los problemas reales de la administración del poder, que aun para nuestros días constituye un reto.

Estos dos aspectos, sin lugar a dudas, son el talón de Aquiles de cualquier gobierno y más aún de las democracias, paradójicamente de aquellas que se reclaman y autoproclaman como paladines del pensamiento demoliberal-contemporáneo, las primeras que no sólo han olvidado sino violado el principio de la libertad de pensamiento y de opinión y el principio de autodeterminación de los pueblos. Sometidos al examen de las tesis expuestas por Spinoza hay que reconocer en este tema de la libertad que la búsqueda objetiva a través de la razón, del bien común y de la creación de los medios que posibiliten el ejercicio de la libertad, como él lo propone, es aún una asignatura por ganar para todos los Estados, a poco tiempo de inaugurar un nuevo milenio.

5. Ligado a estos dos aspectos está también el reclamo de la libertad religiosa y la separación del poder civil del poder religioso, tema aún de actualidad en nuestro medio. Spinoza es el primer pensador que declara la necesidad de la separación de estos dos poderes y la garantía por parte del Estado de la libertad del culto y de la no existencia de una religión oficial. Constituye esta libertad religiosa una de las bases fundamentales de la democracia moderna. Recogiendo los presupuestos de Spinoza, hay que decir que el ciudadano —ya no simplemente el hombre—, tiene el derecho, consagrado y respaldado por la ley, de ser respetado en sus ideas religiosas, siempre y cuando éstas, fundadas en la búsqueda del bien divino, no atenten contra el orden civil constituido, ni pretendan suplantarlo, imponiendo como única creencia, su credo religioso.

Se plantea aquí una interacción y equilibrio que debe darse entre el ciudadano como individuo y la sociedad como el todo.

El derecho del ciudadano de creer y de profesar el culto religioso de su preferencia y la garantía al conjunto de la sociedad de que esta libertad religiosa no entrará en colisión con el aspecto político.

Refiriéndose al aspecto del culto religioso, pero afirmación que se puede extender a toda la práctica religiosa, dice Spinoza: "(...) Aun cuando no han sido establecidos por razón política, su objeto no es otro que mantener unida la sociedad".³⁸ Este es el sentido originario de la religión: *religare*, unir, y este es el sentido que reclama Spinoza para la práctica religiosa: que a través de esa búsqueda y adquisición del bien supremo, se mantengan unidos los miembros de una determinada sociedad. A ello se debe su crítica

38 T. T. P. 15, p. 38.

a toda aquella serie de prácticas que amparándose en la interpretación de un supuesto mandato divino, persiguen, imponen y finalmente niegan la esencia de la naturaleza humana que es la libertad. La autoridad política ha de garantizar la profesión de las creencias religiosas de sus ciudadanos.³⁹ Quienes ejerzan la autoridad política podrán practicar —obviamente— sus ideas religiosas, pero sin ánimo de imponer a los demás ciudadanos en virtud de su investidura, sus creencias en materia de fe.⁴⁰ Unos y otros, gobernantes y gobernados, buscarán en cuanto practicantes el bien supremo, y como ciudadanos no atentarán contra el bienestar de la república y menos contra la más preciada de sus bases de libertad, tal como lo señalaba en *T. T. P.* 19.⁴¹ Es sencillamente admirable su claridad, su rotundidad y su profundidad al exponer estos elementos, que ahora son el principio del pluralismo democrático, pero cuyo aporte básico en muchas ocasiones no es reconocido a Spinoza.

Toda la capacidad, todo el esfuerzo puesto por Spinoza en esta tarea, se ven en cambio compensados, cuando sus planeamientos son reconocidos como del orden civil, cuando la separación de los poderes civil y religioso, la libertad de culto y de creencias, constituyen uno de los más invaluables derechos de la libertad ciudadana. Impedancia entre lo civil y lo religioso, recuperación del verdadero sentido religioso que es unir, no dividir, respeto al derecho máximo y objetivo mismo del orden civil, respeto a la libertad individual. Estos son los aportes más importantes que la valentía intelectual y la búsqueda del conocimiento de este gran filósofo legó a la humanidad.

6. Otro derecho que sorprende positivamente encontrar enunciado en el *T. P.* y que habla claramente del espíritu profundamente democrático del pensamiento de Spinoza y de su arraigo en la verdad, es el que he denominado el “derecho a la información”; la privación de este derecho podría ser potestativa de los gobiernos despóticos y absolutistas, pero nunca de aquellos que, inspirados en la razón, buscan el orden y la seguridad para todos. Dice Spinoza:

Confieso que un régimen de esta clase podrá tener sus proyectos en secreto. Siempre como el lector admitirá conmigo, **vale más la hora política del Estado descubierta a los enemigos, que los perversos proyectos de los tiranos ocultos**

39 *T. T. P.* 20, p. 122.

“(…) Nace de todo esto que se considere violento aquel imperio que se extiende a los espíritus y que se entienda que el soberano injuria a los súbditos y parece usurparle su derecho, cuando quiere prescribirle a cada uno lo que debe aceptar como verdadero y rechazar como falso, y las opiniones mediante las cuales debe mover el espíritu en sus devociones hacia Dios (…).”

40 *T. P.* 6/40, p. 187.

“En lo que a religión atañe, ninguna iglesia, en ningún caso, se construirá a expensas de las ciudades, y no se promulgará ley alguna respecto de una creencia religiosa, a menos que ésta sea sediciosa y mine los fundamentos del Estado.”

41 *T. T. P.* 19, p. 114.

a los ciudadanos (...) Nadie pretende negar que el silencio no puede ser con frecuencia útil al Estado, pero nunca se ha probado que el silencio sea la condición indispensable de supervivencia (...). Son precisamente quienes tienen la ambición de mantener para ellos solos el poder absoluto, los que han sostenido este invariable adagio: "el interés del Estado exige que sus asuntos sean tratados con el mayor secreto (...)"⁴²

Nada más lejos de la realidad que este derecho que tiene la ciudadanía. En cualquiera de los Estados contemporáneos los ciudadanos constatamos que no sólo somos los últimos en enterarnos de ciertos y siempre los más delicados asuntos del Estado, sino que bajo la gravedad del **secreto de Estado** y la **seguridad nacional** se nos niega el derecho a ser informados aun después de consumados o cometidos. El derecho de información se convierte en el pensamiento político de Spinoza en uno de los fundamentos de cualquier Estado construido según el principio de razón. En este caso para Spinoza, admirador y estudioso de la obra de Maquiavelo, el fin no justifica los medios.

7. El derecho a no ser torturado: en una época en que la tortura era común tanto en los procesos judiciales pero más aún en los procesos religiosos para obtener confesión de los delitos, dice Spinoza:

(...) Parece que estas reglas no podrían cumplirse por una justicia que en cuestiones de delitos criminales, arranca la declaración del culpable por medio, no de argumentos, sino de torturas. Por mi parte no he considerado en este capítulo, otro procedimiento que el más conveniente al mejor Estado.⁴³

Aun cuando está enunciada en forma condicional, se puede advertir su rechazo a estos métodos. En una época signada por el control del cuerpo y de los espíritus, Spinoza es una de las primeras voces que se dejan escuchar para repudiar los métodos violentos y obtener así la confesión de los culpables.

8. Conectada a la idea de la superación de la dualidad alma-cuerpo, reintroducidas por la metafísica cartesiana, Spinoza inicia una visión integral del ser humano: "(...) la preocupación por el cuerpo y por la salud, no sólo es buena sino necesaria. El arte de tratar el cuerpo de manera que pueda llenar convenientemente sus funciones; esta última cuestión es de la incumbencia de la medicina".⁴⁴

Aunque se advierte en esta expresión la idea de **cuerpo máquina** que hay que conservar para que cumpla sus **funciones**, algo muy en boga desde el mecanicismo, al mismo tiempo lleva implícito el germen de una idea que va a ser plenamente arraigada en nuestros días, la provisión por parte de la sociedad civil de proveer todas las condi-

42 T. P. 7/29, p. 207.

43 *Ibid.*, T. P. 6/26, p. 184.

44 *É5 Praef*, p. 161.

ciones necesarias para el mantenimiento de la salud y del bienestar corporal. Uno de los que se pueden denominar **derecho fundamental**, derecho a la vida, pero también a las condiciones para conservarla con dignidad.

9. Un último aporte, que más que derecho civil propiamente dicho podría titularse como la primera imposición de la democracia, es la no reelección de los ciudadanos que ejercen funciones en las distintas magistraturas. En el *T. P.* al especificar las condiciones en las que concibe la existencia de los Estados tanto aristocrático como monárquico, Spinoza plantea la necesidad de rotar en dichos órganos todos los miembros con derechos ciudadanos en dichos Estados, y una suerte de inhabilitación hasta por cinco años, que impediría a todos cuantos ejercieran cargos públicos, desempeñar cualquier función pública.

Al hablar de los mecanismos de elección de los síndicos y patricios, especie de fiscales de la Asamblea de los Patricios, Spinoza recomienda que “no podrán ser reelegidos para realizar las mismas funciones, más que después de un intervalo de tres o cuatro años”.⁴⁵

¡Qué distinta sería la suerte de las democracias si esta recomendación de Spinoza hubiese sido acogida! Y cuán valedera es más aún en nuestro país, donde el **político** de profesión es respaldado por la misma legislación para abandonar el cargo administrativo para el que ha sido nombrado, y aspirar mediante elección a escalar un escaño más en su carrera política.

Es claro que para Spinoza, todos los ciudadanos tienen derecho a participar activa y directamente en la administración política del Estado. El fenómeno común en nuestras democracias por el contrario, es la perpetuación en el poder por parte de unas minorías. El ejercicio del poder ciudadano para Spinoza implica que todos los ciudadanos tengan derecho a la participación política, pero niega la **profesionalización** que ha sido equivalente a la permanencia inamovible en el poder de una misma **clase política**.

Para terminar y volviendo a la alusión a que hace referencia Barret-Kriegel de Hanna Arendt,⁴⁶ para ser objetiva y mantener una distancia crítica frente al mismo Spinoza, hay que precisar lo siguiente: cuando se habla del **hombre** podemos entender por extensión que se habla de la especie humana, pero cuando aun en filósofos como Spinoza encontramos desafortunadamente que este principio de igualdad reclamado no opera en su aplicación para el caso de las mujeres —“la mitad de la humanidad” según Aristóteles—,⁴⁷ no hay sino que lamentarse de que estos pensadores no estuviesen libres de

45 *T. P.* 6/14, p. 180.

46 BARRET-KRIEGEL. *Op. cit.*, p. 94.

47 ARISTÓTELES. *La Política*. Libro I, Cap. V. Madrid: Espasa-Calpe, 1974, p. 42.

caer en las generalizaciones y trivializaciones que “sobre la desigualdad de los géneros” se había proclamado como absolutas y válidas.

Sin negarle validez a los presupuestos teóricos que los distintos filósofos han expuesto sobre el tema que nos convoca, argumentando su carácter parcial, habría que convenir que la sustentación y validación de los derechos del hombre es dudosa, porque toda ella estaría legitimando otro tipo de servidumbre y sujeción. Sin embargo, llegar a esta conclusión sería, eso sí, pensar que una sola “metafísica de la política” tiene la respuesta completa y acabada para todas y cada una de las múltiples preguntas de la sociedad. Esto es lo que a mi entender se hace necesario superar, si estamos convencidos de la preeminencia de la **razón** en el ejercicio de la filosofía. La creencia en sistemas totalizadores como verdades absolutas ha de ser superada. No hay una **ciencia universal** de la política o de la naturaleza que tenga una fórmula general para aplicarse a todos los objetos de su estudio. De allí que en el caso del individualismo subjetivo o del voluntarismo jurídico o del racionalismo, ninguno de ellos por sí solos pueden bastar como respuesta única. Pero la evaluación de los tres más que un ensamblaje uniforme y homogéneo, puede dar cuenta del interés filosófico de la época por tratar de agotar la explicación de un proyecto político, más que la realidad misma. El aporte de Spinoza es uno de los mejores ejemplos.

SPINOZA: UNA GENEALOGÍA DE LOS DERECHOS CIVILES

Por: Rosalba Durán Forero

RESUMEN

El texto retoma nueve conceptos elaborados en el pensamiento político de Spinoza que, antes que los derechos humanos, formarían parte de una construcción sistemática de los derechos civiles, con vistas a la realización de una verdadera democracia liberal.

SPINOZA: A GENEALOGY OF CIVIL RIGHTS

By: Rosalba Durán Forero

SUMMARY

Nine concepts elaborated in Spinoza's political thinking are considered anew. These, prior to human rights, would be part of a systematic construction of civil rights, having as their goal the realization of a true liberal democracy.

Familia y cultura en Colombia

Virginia Gutiérrez de Pineda

Tipologías, funciones y dinámica de la familia.
Manifestaciones múltiples a través del mosaico cultural y estructuras sociales

**En la presentación que en 1968 hizo de esta obra,
el antropólogo Miguel Fornaguera señaló:**

“En ella por primera vez en Colombia se desarrolla el tema de la familia de manera científica y sistemática, buscando establecer un marco teórico general, dentro del cual, se incorpora y organiza la rica variedad de formas familiares que representa la realidad de nuestra vida colectiva.

A las versiones monolíticas, estereotipadas e ideales de ‘una familia colombiana’ la autora contrapone el variadísimo mosaico tipológico desarrollado bajo la influencia de subculturas regionales, áreas urbanas y rurales, clases sociales, formas de tenencia y propiedad, etapas del ciclo vital de la institución, etc. Sin proponérselo, sin ánimo polémico, mostrando la escueta y compleja realidad, la autora destruye una gran cantidad de mitos interpretativos y actuantes, creados en Colombia alrededor de esta institución fundamental”



Editorial Universidad de Antioquia

Ciudad Universitaria, bloque 22, oficina 283 • Teléfono: (574) 210 50 18 • Telefax: (574) 263 82 82 • Apartado 1226 • Medellín, Colombia

ALGUNAS NOTAS ACERCA DE LOS JUICIOS MORALES —EL PROBLEMA DE SU FUNDAMENTACIÓN—

Por: **Juan Guillermo Hoyos Melguizo**

Universidad de Antioquia

El examen del ámbito de lo moral será siempre una cuestión compleja y difícil; en la mayoría de los casos sus resultados teóricos son nuevamente replanteados y sobre sus conclusiones siempre será posible proponer nuevos debates.

En dichos debates con repetida insistencia se procura investigar en la **Filosofía Moral** asuntos cuya naturaleza corresponde a las **esferas más vitales** de la vida humana y por esta misma razón siempre será importante volver sobre ellos con el fin de obtener alguna claridad y proponer un mejoramiento de la calidad de la misma. Este es el caso en el problema concreto que nos va a ocupar, donde sólo vamos a hacer una aproximación muy tentativa con la seguridad de exponer apenas algunas notas que deben ser re-examinadas posteriormente cuando penetremos más en el estudio de los diferentes niveles de la acción humana.

Podemos afirmar sin temor a equivocarnos, que el debate ético tiene una importancia decisiva en el panorama de las discusiones contemporáneas en las más variadas disciplinas y por supuesto muy centralmente en la filosofía. Surgen en este debate controvertidas opiniones y polémicos puntos de vista en ocasiones encontrados: desde la bioética hasta el derecho, desde la antropología cultural pasando por las más recientes lecturas etológicas y desde las consideraciones de las implicaciones políticas de la moral, hasta la lectura de los nuevos sistemas que nacen en una nueva práctica de ese género; desde las originales tesis acerca de las implicaciones del problema ético en una responsable mirada ecológica, hasta los más variados enfoques que pretenden iluminar las diferentes prácticas de comportamientos individuales y sociales que se desarrollan bajo la reflexión en una tarea psicoanalítica particular; desde las consideraciones que pretenden superar según algunos, un pensamiento post-teológico, post-religioso, hasta aquellas que intentan definir los parámetros de los valores en una nascente sociedad civil. Las disciplinas anteriormente enunciadas y otras que se han dejado de lado pretenden resolver problemas para cuya solución incursionan en un esfuerzo teórico válido que no queremos desconocer.

Por este motivo, los asuntos éticos han cobrado una importancia singular y hoy se ha multiplicado el interés sobre algunos tópicos cruciales; se proponen nuevas cuestiones que parecen inaplazables en la historia de nuestra evolución social. Resulta paradójico reconocer que en un mundo tan convulsionado como el nuestro la ética sea uno de los frentes de especial atención; pareciera que fuese cuestión de supervivencia. Dependemos

en gran medida de los resultados que obtengamos en tal sentido y las principales pautas para la construcción de nuestros nuevos modelos de sociedad, deberían nacer de nuestras convicciones morales; de allí la importancia de nuestra lucidez ética para poder enfrentar nuestros conflictos. En tanto profundicemos en los alcances de la persona moral, del sujeto ético, de la libertad, de la definición de la racionalidad de nuestras acciones, y del estudio de otros muchos aspectos, estaremos enfrentando la calidad de nuestra existencia. La actual estructura de nuestra sociedad, exige una cuidadosa revisión ética y estamos convencidos de la responsabilidad académica de un centro universitario como el nuestro, donde hemos de enfrentar problemas de esta naturaleza; así en buena medida estaremos cumpliendo nuestro papel moral, tarea inaplazable en toda circunstancia, pero más especialmente en las actuales.

En el complejo ámbito de lo moral, hacer un discernimiento acerca de los juicios morales es especialmente importante por muchas razones; sobre ellos se ha adelantado hoy una notoria y fructífera reflexión teórica. Pero muchos de nosotros la desconocemos. Desconocemos en alguna medida el valor y el alcance del juicio moral cuyas repercusiones nos parecen secundarias; nosotros personalmente las consideramos definitivas.

En el campo de los juicios morales uno de los problemas centrales que debemos estudiar con singular detenimiento es el problema de su FUNDAMENTACIÓN. E. Tugendhat en su obra *Problemas de Ética*, afirma que

hacer un discernimiento acerca de la **fundamentación de los juicios morales** constituye una labor especialmente significativa para el hombre de todos los tiempos; ella se distingue de aquella labor que se hace en otros campos. En todos los demás juicios —continúa Tugendhat—, por ejemplo en los juicios científicos y aun en los estéticos se puede considerar el problema de la **fundamentación** como una cuestión puramente académica. Sólo en relación con la moral y en el caso concreto de los juicios morales, constituye el problema de la fundamentación **una necesidad de la vida concreta**.¹

Por el mismo motivo el problema de la fundamentación de los juicios morales es ineludible y vuelve a reaparecer inevitablemente en todo momento histórico. Esto es aún más cierto, cuando para muchos las convicciones morales han perdido su fundamentación religiosa tradicional anterior. Bajo las condiciones de relatividad histórica en que vivimos, cuando en muchas ocasiones hemos dejado de creer en horizontes definidos que orienten nuestras acciones, repetimos, la fundamentación de los juicios morales no es sólo una posibilidad sino una **necesidad**; bajo sus condiciones hemos de explicar nuestras acciones u omisiones. Podríamos afirmar, recordando un filósofo importante, que la grandeza del hombre estriba no sólo en ser **capaz de ciencia**, sino en ser **capaz de vida moral**.

1 TUGENDHAT, E. *Problemas de Ética*. Barcelona: Editorial Crítica, 1988, p. 66.

El problema de la fundamentación se resuelve de manera distinta en las más variadas tendencias de toda teoría ética, sea del tipo que sea. Como problema teórico ha existido siempre y a lo largo de la historia de esta disciplina se ha intentado resolver de las más diversas maneras. Immanuel Kant es tal vez el autor más representativo en este esfuerzo con planteamientos de reconocido valor. A él le consideramos tan importante, que nuestro trabajo debería estar precedido de la exposición de las tesis kantianas en forma más o menos detallada, para entender mejor las tesis neokantianas en el caso del profesor Tugendhat; pero nos excusamos de hacerlo por distintas razones. Una entre otras, es la de no ser especialistas en Kant. Sólo nos referiremos a él, en función de las nuevas propuestas.

El problema de la **fundamentación** se debe enfrentar bien sea con el fin de admitir su **posibilidad**, o negarla; es decir, afirmar su **imposibilidad**. Sobre estos dos ángulos se mueven las más diferentes tendencias contemporáneas. La pregunta es: ¿son o no posibles los juicios morales? Y si ellos son posibles, ¿cómo **fundamentarlos**? Con base en esta doble dirección hemos escogido para nuestra presentación un modelo que admite por un lado y con bastante solvencia una propuesta de **fundamentación racional de los juicios morales**; es decir, **si son posibles los juicios morales**. Por otro lado hemos escogido una propuesta que afirma **los límites y la imposibilidad de una fundamentación absoluta de los mismos**; es decir, **no puede haber fundamentación racional total de las proposiciones éticas**, a no ser que se cumplan otras condiciones; dicha propuesta contiene tesis bastante sugestivas y supremamente respetables. Puede parecer curiosa una elección de esta índole, pero queremos mostrar dos aspectos de un mismo problema con sugerencias importantes en ambos casos.

Tal vez por esta misma razón, el texto a presentar en seguida no posee una vertebración unitaria, pre-condición de todo texto filosófico. Después de una búsqueda en ocasiones impaciente en este campo, consideramos de alguna importancia dar cuenta de algunas de tales tendencias que pretenden enfrentar con matices muy distintos el problema de la **Fundamentación** de los juicios morales; decidimos escoger tres que según nuestro punto de vista merecen alguna atención en el panorama contemporáneo y que por ser distintas nos ilustran acerca del problema desde diferentes ángulos; en parte uno de los objetivos del presente texto es mostrar de esta manera la complejidad del problema.

Nos vamos a detener sólo en **algunas características** de la pregunta cómo **fundamentar** los juicios morales y las vamos a presentar a manera de notas. Nos detendremos especialmente en tres propuestas, pero tenemos noticias de muchas más. Hoy podemos considerar entre otras tendencias algunas que se reconocen con algún valor y sobre las cuales habría que dar cuenta en un estudio más completo sobre este problema; en ellas se enfrenta el problema de la posibilidad o imposibilidad de manera distinta. Merecen destacarse: el denominado **cientificismo** (a partir de los desarrollos de la teoría

unitaria de la ciencia en la filosofía analítica); el **solipsismo metódico**; el **liberalismo neocontractualista**; el **postmodernismo** y el **contextualismo radical**, entre otros.²

Las elegidas, han sido preferidas por considerarlas representativas, dada su solidez argumentativa, y además, porque cada una de ellas encierra un núcleo diferente.

Cuidándonos de hacer simplificaciones reduccionistas podemos afirmar que los tres matices a los que nos referimos se pueden enunciar de la siguiente manera:

1. Un primer matiz acentúa la posibilidad y la necesidad de los juicios morales buscando un rediseño de las tesis kantianas (el denominado neokantismo en Ética) con algunas sugerencias modificatorias; dichos planteamientos heredan un antecedente teórico de dichas tesis y de las combinaciones respectivas que surgen entre Kant y Hegel, en especial, de sus clásicas concepciones acerca de la moralidad por un lado y la eticidad por el otro. A éste lo vamos a denominar tendencia de corte racionalista (aunque en el caso concreto del autor que nos va a ocupar hay que dejar algunas constancias, pues se distingue de las comúnmente agrupables bajo esta denominación) y tiene que ver con el problema de la fundamentación racional de la ética: este autor es el conocido filósofo contemporáneo E. Tugendhat. (A propósito de sus tesis deberíamos hacer referencia a otros autores que se ocupan del mismo problema y que han sido más estudiados en nuestro medio: el reconocido binomio J. Habermas-K. O. Appel y el filósofo moral norteamericano J. Rawls, con quienes Tugendhat considera tener algunas diferencias).

Según E. Bonete en su texto *Éticas Contemporáneas*,³ E. Tugendhat abre nuevos horizontes intersubjetivos descuidados ciertamente por otros autores neokantianos como Habermas, Appel o el mismo Rawls. Esto nos motivó a estudiarlo. Creemos que vale la pena proponer tesis alternas donde se adelanten nuevas discusiones; propiciar y alimentar el debate.

2. Un segundo matiz, distinto del anterior señala **los límites** de la fundamentación racional de las proposiciones éticas; la **Razón** no es el lugar prioritario ni el **fundante** para explicar los juicios morales; esto no significa necesariamente la negación de la ética en cuanto tal. Sino que, como veremos, es imposible que el **universo ético** se agote en la posibilidad proposicional. Los límites del lenguaje no posibilitan la formulación de las proposiciones éticas; por tanto, todo intento de **Fundamentación Racional** es **insuficiente**. Este punto de vista está ampliamente sustentado por L. Wittgenstein.

2 CORTINA, A. *Ética sin Moral*. Madrid: Ed. Tecnos, p. 98.

3 BONETE, E. *Éticas Contemporáneas*. Madrid: Editorial Tecnos, 1990, p. 12.

3. Y un tercer matiz avanza en consideraciones desde el punto de vista de la genética; reconocemos que apenas se comienzan a desarrollar cuestiones importantes para el universo filosófico y frente a las cuales deberíamos mantener una actitud abierta; entre ellas vale la pena señalar especialmente a quienes estudian las relaciones entre ética y genética, con distinciones importantes entre naturaleza y cultura por un lado, y por el otro, con el señalamiento de la existencia de genes morales en los cuales podemos apoyar, fundamentar nuestra posibilidad moral.

En cada uno de los matices anteriores hay un valor importante a destacar; en el último caso le estamos dando todo el valor que se merece el actual avance científico; en el primer caso, en Tugendhat, reconocemos las **implicaciones sociales** de nuestra responsabilidad moral en la **moral del respeto recíproco**, que no ha de ser mirada sólo como acción individual sino sobre todo como un hecho comunitario, un hecho social; además es una concepción que contiene aspectos interesantes para una sociedad que quiera construir civilmente su propuesta ética, muy especialmente, cuando hoy se puede haber renunciado a un ideal religioso en algunos casos; en el segundo caso, en Wittgenstein, destacamos la **propuesta de mirar la ética como una experiencia por excelencia** que termina por convertirse en **forma de vida**. Las tres dimensiones de un mismo problema merecen, desde nuestro punto de vista, ser tenidos en cuenta y con ellos queremos esbozar nuestra propia visión del problema. Podemos hablar de una cierta complementariedad entre ellas, sin dejar de reconocer diferencias notorias y substantivas especialmente entre la segunda y la tercera, sobre todo cuando se alude al **referente** posible sobre el cual habría que fundamentar las convicciones morales.

Antes de comenzar señalemos algunas limitaciones del texto; ellas nacen de dificultades de distinto orden. Por una parte, no pretendemos exponer exhaustiva y profundamente la totalidad de las diferentes argumentaciones de cada una de las tres tendencias —no estamos en condiciones de hacerlo por razones obvias dada la cantidad de información posible, y no la poseemos—; estamos sólo en condiciones de hacer una presentación selectiva de lo más sobresaliente a nuestro modo de ver.

La segunda dificultad, que es tal vez la principal, radica en el hecho de estar dando cuenta —especialmente en el caso de la genética y del profesor E. Tugendhat— de algunos textos polémicos que han suscitado controversias que continúan sobre el tapete y sobre las cuales aparecen **retractaciones** y reflexiones complementarias en ocasiones substantivas que deberíamos advertir; pero esto en el campo de la filosofía siempre será algo inevitable.

Por último, el texto adolece de un acercamiento crítico a cada una de tales concepciones; allí donde creeríamos encontrar algunos núcleos débiles o argumentos poco convincentes, deberíamos sugerir nuestro punto de vista. Reservamos este trabajo para más adelante cuando maduremos algunas inquietudes.

Crisis de los Fundamentos

Quisiera para comenzar hacer una afirmación que la considero un punto de referencia útil para el problema que nos ocupa. Si bien la pregunta por los fundamentos en el caso de la ética nace centralmente de la naturaleza propia de la ética, como lo demuestran quienes se han ocupado de ella —y en nuestro caso creemos lo propio—, no es irrelevante afirmar que el actual despertar y el más reciente interés por el problema del **Fundamento**, está en relación íntima con lo que quiero denominar la crisis en torno a los fundamentos en el campo general de la estructura cognoscitiva. Reconocido el actual debate en torno a dicha crisis podemos afirmar que el problema de los fundamentos de nuestra estructura cognoscitiva provoca un nuevo diseño en todos los campos, dada la crisis generalizada sobre los lugares explicativos que fueron satisfactorios en otros momentos anteriores de nuestra cultura; éste puede ser entre otros, uno de los motivos para que en el caso de la ética algunos de los énfasis anteriores sean reemplazados por otros. Es el caso concreto del desplazamiento de lo trascendente como lugar primario de nuestras explicaciones morales, hacia lugares inmanentes en cuyo epicentro habrá que buscar la nueva explicación.

¿Por qué considero personalmente que no debemos separar la pregunta de cómo fundamentar los juicios morales de lo que hemos denominado crisis de los fundamentos en general en el campo del conocimiento?

La reflexión más reciente en el campo del conocimiento ha incorporado a su estatuto teórico las más diferentes nociones. Estamos pensando concretamente en la noción de relatividad y de incertidumbre, que acompañan hoy a la ciencia. Estamos pensando en la imposibilidad de la certeza absoluta desde donde nace la pregunta de: **¿qué fundamenta qué?** Estamos pensando en los desarrollos recientes de la lógica mediante los cuales se han incorporado estructuras dinámicas, diferentes a las clásicas nociones bipolares para enfrentar el problema de la verdad o de la falsedad. Podemos constatar las polémicas tesis que han modificado el estatuto de la racionalidad el cual pareciera ser uno de los núcleos más centrales en los más recientes debates éticos. Ya no hablamos sólo de una racionalidad, sino de posibles y múltiples racionalidades en el marco de las cuales se han de entender diferentes formas de vida y en cuyos centros habrá que discernir las estructuras de conocimiento y su estatuto de valor. En parte por ello creemos que la pregunta por la acción humana —su dimensión ética—, no se puede desligar de la pregunta por los componentes teóricos de una determinada cosmovisión que terminan por generar una acción. Por ello creemos que a una cuestión cognoscitiva le sigue una acción en consecuencia.

Nota primera: aspectos de una zoología moral

Debemos advertir que nuestra información en este campo es escasa y la literatura más convincente tampoco es muy abundante. Recientemente se ha multiplicado la aten-

ción en torno a los asuntos genéticos; es importante incorporarlos a la reflexión filosófica.⁴ Algunos de ellos tocan directamente con el problema del conocimiento; por ejemplo la determinación de la estructura fisiológica del conocimiento con buenos resultados —tal es el caso de la denominada epistemología genética—. Es difícil por el momento evaluar sus logros pero para nuestro propósito nos limitaremos a exponer las notas que tocan directamente los asuntos éticos. A las ciencias humanas se les llama la atención para que en su relación con las ciencias naturales se practique el intercambio necesario y se produzca el nuevo espacio en el cual puedan surgir nuevas interpretaciones: a este trabajo se le viene denominando el de LA INTERFASE SOCIO-BIOLÓGICA; para los propósitos de la reflexión ética los consideramos de interés. Es el resultado de las combinaciones entre lo social y lo biológico que se han de tener en cuenta estableciendo la relación íntima entre ambos tópicos. Tal vez en nuestras interpretaciones de lo humano, hemos tenido más en cuenta los primeros, es decir, los datos sociales; ahora bien vale la pena reconocerle un estatuto especial a los segundos, es decir, a los datos biológicos. Por ello creemos en la integración interpretativa de ambos datos; puede nacer una concepción más adecuada de la especie humana, la cual está compuesta de **hechos biológicos** por un lado, y de **hechos culturales y sociales**, por el otro.

Lo primero que podemos afirmar en tal sentido es acerca del binomio que se pone en juego en la explicación de nuestro problema; el de las relaciones entre naturaleza y cultura. Según los teóricos de esta propuesta hemos puesto más énfasis en nuestras reflexiones éticas a las situaciones que nacen del ámbito cultural, pero muy poco en los tópicos que nacen de la naturaleza entendida en su sentido biológico. Se ha señalado la moralidad sólo como un dato cultural, tradicionalmente se la ha entendido así; por tal motivo la ley evolutiva no tendría ninguna relevancia en la moralidad del hombre. Pues bien, quienes se apoyan en los estudios biológicos, consideran de suma importancia darle un puesto destacado al reconocimiento de tal ley evolutiva.

Según esta tendencia, la biología puede socorrer al filósofo para decirle cuál es el lugar zoológico de los principios morales; es decir, hay un lugar zoológico que **fundamentaría** nuestra moralidad. La cultura por sí sola no puede ser el único agente causal de la moralidad. Antes bien, un presupuesto de la posibilidad de lo cultural, es una condición básica de la especie en la cual podemos hacer un reconocimiento del altruismo animal.

En nuestra especie, si no hay altruismo, no hay cultura. Por tanto hay que buscar una base zoológica para nuestra moral (una especie de zoología moral), ella se constituye

4 En nuestro medio el profesor H. F. Hoenigsberg, de la Universidad de los Andes, ha desarrollado algunos estudios ilustrativos sobre el tema. Recomendamos el aparecido en el Vol. 3, No. 1 de la Revista *Cuadernos de Filosofía y Letras*, enero-marzo de 1980, p. 4.

en la base de nuestra posibilidad, de nuestra realidad moral. Lo anterior no se afirma gratuitamente, es el resultado de serias investigaciones respaldadas por reconocidas autoridades, mediante estudios antropológicos y genéticos. Tal es el caso del conocido antropólogo y genetista, el profesor Trivers (1976), quien afirma que los humanos son morales porque hay genes para esta característica que condicionan y propician el **altruismo** al fenotipo; son los que podríamos denominar los genes morales soporte de cualquier posibilidad de acción moral. Esto genera una especie de condición natural de la moralidad.

De esta manera, el surgimiento del sentido moral pudo haber tenido una iniciación semejante a cualquiera de las otras características del fenotipo humano y tener su desarrollo evolutivo de acuerdo con las leyes propias de la misma evolución. La supervivencia, la reproducción de los seres humanos está en íntima conexión con su primera conducta altruista. Esta primera conducta altruista es condición de continuidad de la especie; de ella depende su supervivencia. Quienes poseyeron dicha conducta tuvieron más posibilidades que los miembros no morales de aquel primer grupo humano.

Aquí se hace necesario enunciar una distinción con los llamados naturalismos éticos ya tradicionales en filosofía; éstos no tendrían que ver necesariamente con la estructura biológica, sino con la llamada naturaleza natural; es natural que a tales condiciones de comportamiento, le corresponda un natural comportamiento ético. Aquí en cambio se trata de señalar la ley evolutiva, en la naturaleza biológica de la especie animal que es preponderante para determinar la moralidad humana, como condición necesaria de la evolución de dicha especie.

En síntesis, estas afirmaciones anteriores son las más sobresalientes en las incipientes pero prometedoras reflexiones que nacen de la investigación genética.

Hay muchos asuntos polémicos en el desarrollo de estas relaciones entre ética y genética, en torno a los cuales se suscitan hoy interesantes discusiones. Entre los asuntos más destacados y que están causando interesantes desafíos a la ética, es la identificación de un cierto número de genes que para otros propósitos puedan ser objetos posibles de manipulación. Hoy hay estudios serios que examinan los retos que esto le plantea a la ética; aquí no estamos en condiciones de enunciar los alcances de dichos retos; simplemente damos cuenta del problema. Queremos sólo señalar dos asuntos frente a los cuales se puede plantear discusión; el primero de ellos es el siguiente: según algunos, ya no necesariamente debemos conceder que la moral sea una característica de **FILIACIÓN DIVINA** introducida en la especie humana para explicar nuestra evolución orgánica, sino que ella pertenece a una ley evolutiva y natural de corte darwiniano, a la cual habrá que darle mayor relevancia para explicar la moralidad del hombre. En ella podemos apoyar nuestras explicaciones humanas morales.

El segundo asunto es el que toca con algunas afirmaciones en torno al universalismo moral y se plantea parcialmente de la siguiente manera: dado que toda la especie humana comparte una única agrupación genética, la parentela se extiende eventualmente a toda la humanidad. Esta puede ser la razón de poseer un sólo código moral de responsabilidad **universal** en vez del **pluralismo moral**. Este esfuerzo está encaminado a reconocer en dicha **universalidad moral** las constantes humanas para considerar que todos los humanos, sin ninguna excepción, estaríamos en condiciones de ser **sujetos morales**.

De hecho, hay diferentes apreciaciones en torno a estos dos asuntos: parece que en el primer caso la teología no necesariamente encuentra incompatibilidades con la admisión de una posible condición evolutiva del hombre en cuya naturaleza se está provisto de tales genes morales y la posibilidad de la creencia en Dios. De esta manera no se demostraría la posibilidad o no de Dios; son dos asuntos distintos.

Frente al problema de la demostración del **Universalismo moral** con el fin de aceptar **El pluralismo moral**, las características que se señalan en dicha distinción no alcanzan a resolver las cuestiones más complejas en el problema de la **universalidad de los principios morales**; ello no implica necesariamente aceptar una especie de **pluralismo moral** que habría que identificar con el **relativismo moral extremo**. Este asunto amerita un tratamiento específico que reservamos para otra ocasión.

Queremos señalar para concluir esta breve información sobre este tópico, algunas cuestiones que quedan pendientes en este punto de vista: aun constatando la existencia de los genes morales nos quedan sin resolver los que queremos denominar los problemas más complejos de la ética. No es tanto la confirmación inicial de ellos, mediante los cuales constatamos nuestro inicio moral, cuanto los debates que se le plantean al ser humano en el ejercicio de su quehacer moral; es allí donde consideramos se plantean los asuntos más complejos para la ética, como los de la libertad, la voluntad, las decisiones morales, etc.; ellos quedan sin enunciar, por tal motivo, este punto de vista de la genética, requiere tratamientos complementarios como pueden ser los que a continuación podremos encontrar en apartes de los otros dos puntos de vista.

Nota segunda: Ernest Tugendhat o la moral del respeto recíproco

Fue difícil la elección de los tópicos que a nuestro modo de ver serían los de mayor importancia para configurar estas anotaciones acerca del pensamiento de E. Tugendhat. Procedemos un tanto libremente en la organización del material seleccionado y a lo mejor dejamos de lado cuestiones esenciales que preferimos refinar en una aproximación más especializada sobre su pensamiento.

Comencemos recordando la advertencia del propio autor acerca del carácter provisional de sus puntos de vista en torno a este problema al comenzar las **Tres lecciones**

sobre problemas de Ética,⁵ que constituyen una parte importante y fundamental de su obra *Problemas de Ética*.

A las reflexiones contenidas en las **Tres lecciones** hay que agregar las contenidas en sus **Retracciones**⁶ (que forman la parte final del texto *Problemas de Ética*), pues en algunos apartes hay modificaciones sustanciales gracias a la fructífera polémica adelantada con Ursula Wolf y después de conocer algunas reflexiones de J. Habermas especialmente en su obra *Ética del Discurso. Notas sobre un Programa de Fundamentación*.

Las **Tres lecciones** se refieren según sus propias palabras a una única pregunta: **la pregunta por la posibilidad de fundamentar los juicios morales**; ellos constituyen el núcleo central de su trabajo. No sólo es importante hacer un discernimiento acerca de la **posibilidad de la Fundamentación de los juicios morales**, sino que en momentos de relatividad histórica como los que actualmente vivimos es primero que todo **una necesidad imperiosa** abordarlo. Por tanto, no sólo hay que admitir que los **juicios morales son posibles sino que hay que afirmar su necesidad**. Según su punto de vista, esta es una pregunta compleja, que debe ser mirada desde diferentes ángulos. Entre ellos propone destacar los siguientes:

1. Hay que comenzar la cuestión examinando lo que puede entenderse en términos generales por **Fundamentación de Juicios Morales**. Y para tal propósito comienza su examen con un procedimiento heredado de su tradición analítica —que según algunos es un procedimiento discutible; no parece estar acreditado por algunos filósofos morales recientes— (el caso de J. Rawls); Tugendhat lo denomina **el acceso semántico a la moral**. Este es el objeto de su primera lección.

2. La necesidad de fundamentar **las convicciones morales** (las que se expresan en los juicios morales) se da sobre todo en el espacio de la **intersubjetividad**; **la moral es antes que todo un campo de exigencias intersubjetivas**. Por ello, es importante examinar no sólo la individualidad moral —a la cual le hemos dedicado la mayor atención— sino que ésta se entiende en el momento en el cual un sujeto entra en relación con otros sujetos. Se trata de examinar la **estructura intersubjetiva de los juicios morales**. **La intersubjetividad** sería el lugar fundante de los juicios morales, es el objeto de su tercera lección: en ella encontramos lo más substantivo de sus tesis y nos vamos a ocupar centralmente de lo más sobresaliente de ella.

3. Los sujetos están en diferentes posiciones históricas; por esta razón es importante examinar las condiciones históricas con el fin de estudiar el lugar y la función

5 TUGENDHAT, E. *Op. cit.*, p. 66-146.

6 *Ibid.*, p. 147-195.

positiva de éstas en la fundamentación de los juicios morales, este es el propósito de su segunda lección. Prestaremos menos atención a este tópico, no porque no sea importante, sino porque reconociendo su importancia, creemos que toca más bien los problemas del **Universalismo Moral** o su contrario **El Relativismo Moral**; y ello amerita una dedicación especial.

Vamos en seguida, sin atender a ningún orden especial, a retomar algunas de sus afirmaciones centrales:

Cómo entender la Fundamentación de los Juicios Morales

Para enfrentar adecuadamente esta cuestión, E. Tugendhat considera importante incursionar en el campo del **significado** de las proposiciones morales, es decir, procurar un acceso semántico, aplicable en este caso a los juicios morales. El alcance de este procedimiento ha sido bastante discutido en general en filosofía, pero a pesar de ello, constituye una herramienta definitiva en la Escuela Analítica que hay que saber utilizar hoy de manera diferente según el sentir de Tugendhat. J. Rawls considera que al ocuparnos del acceso semántico nos hemos olvidado de la problemática substancial de la filosofía moral. Tugendhat sin embargo, quiere examinar el alcance de un sano procedimiento en tal sentido, refutando así las críticas de Rawls.

Nos preguntamos: ¿se podrá obtener un criterio sobre lo que es **bueno** y **malo** mediante un análisis de cómo se habla sobre lo bueno y sobre lo malo? ¿Será posible mediante un análisis de lo que hablamos, que lleguemos a discernir la naturaleza de nuestros juicios morales?

Comienza proponiendo una distinción: hay un doble nivel, dos planos claramente distinguibles al aplicar el procedimiento semántico. Cuando se rechaza el acceso semántico, incluido el profesor Rawls, es porque se limitan a un primer nivel; pero para Tugendhat quedan pendientes cuestiones substantivas que se deben enfrentar, utilizando lo que denomina el segundo nivel del acceso semántico; la idea es refinar el procedimiento del acceso semántico.

Bajo las condiciones del segundo plano decimos: cuando se trata de fundamentar un determinado tipo de proposiciones o criterios fundantes, nos debemos remitir a su estructura semántica. Ayudados por este procedimiento podemos entonces preguntarnos no sólo qué es la **Moral** (con mayúscula), sino qué entendemos por **moral** (con minúscula). Hablamos de **moral** (con minúscula) y de **Moral** (con mayúscula), ambas palabras son polisémicas. De acuerdo con esto es posible hallar determinadas distinciones que son fundamentales desde el punto de vista antropológico, sociológico e intersubjetivo. Tugendhat considera que la delimitación conceptual de **la Moral** debe ser suficientemente amplia, entre otras razones, para posibilitar un diálogo histórico acerca de las cuestiones morales (con minúscula) a lo largo de las diversas épocas; una tal definición

no debe prejuzgar las cuestiones sustantivas sobre cuáles normas morales son las correctas; a la vez debe permitir entender las diferentes articulaciones que se dan en diferentes épocas.

El Acceso Semántico

Este debe considerar en particular tres palabras: 1. la palabra **Moral** y 2. usos determinados de las palabras **Bueno** y **Deber**. Tugendhat comienza examinando diferentes usos de la palabra bueno con el fin de señalar algunos usos de ella en contextos extra-morales por un lado, y por el otro, de comprobar si las convicciones morales son juicios de valor cuya naturaleza peculiar hay que entrar a determinar; uno de los antecedentes teóricos más importantes en este procedimiento es L. Wittgenstein en su conocida *Conferencia de Ética* del año 30; a ella nos vamos a referir más adelante.

En el uso extra-moral en algunas ocasiones utilizamos la palabra bueno con la intención de referirnos a un fin establecido, por ejemplo: para adelgazar es bueno comer menos. En otras ocasiones la utilizamos para decir que algo es bueno para algo o para alguien, por ejemplo: le irá bien casarse o sería bueno un poco de abono para las flores. En otras ocasiones la palabra bueno se usa como adjetivo atributivo: este es un buen cuchillo, es un buen futbolista.

En los tres casos, al parecer de Tugendhat, bueno sirve para remitir a una elección o a una preferencia. Siempre se trata de cosas que ordenamos en una escala. Allí es importante distinguir entre expresiones de preferencia subjetiva y cuestiones de preferencia objetiva. Ejemplos: si digo que este cuchillo me gusta, estoy expresando una preferencia subjetiva; hay que designar un sujeto que es quien prefiere. Pero una preferencia es objetiva cuando no es la sensación de una persona lo que decide sobre la preferencia, sino que, por así decirlo, es la misma cosa la que reclama que sea preferida por todas las personas en igual medida. En casi todos los casos esto adopta la forma de una preferencia que puede ser **fundamentada**. Si digo este cuchillo es mejor que aquel es porque tengo motivos para decirlo, tengo una característica de preferencia objetiva fundada. Aquí comienza sus observaciones sobre el problema de los fundamentos.

La palabra bueno es usada de diferentes maneras en los ejemplos anteriores. El problema surge cuando decimos qué es preferible objetivamente para que nazca la posibilidad del deber. Esto con el fin de preparar el esclarecimiento del deber como deber ético.

En el ejemplo: este cuchillo es mejor que aquel, hay una norma que debería preferirse. Entender exactamente lo que se quiere decir con la expresión deber-debería equivale, según Tugendhat, a la expresión: sería irracional no preferirlo. En consecuencia, es lo mismo decir: es **racional** elegirlo.

Los ejemplos anteriores son útiles comparativamente; algo similar sucede cuando se considera **algo bueno para alguien**. Se supone que sería irracional no elegirlo. Con el uso de la palabra **bueno** se pretende que **haya razones para la preferencia**. Esto quiere decir que hay una **razón fundante** para preferir la elección. Por tanto se abre la cuestión de en qué consiste la **Fundamentación en cada caso**.

Es muy importante advertir que para el autor esta **Fundamentación** nunca es **ni perfecta, ni total**; siempre queda un resto subjetivo que no debemos desconocer.

Presupuestos centrales de su Fundamentación

Los siguientes son los presupuestos que según su punto de vista hay que trabajar para resolver adecuadamente el problema de la **Fundamentación**:

1. No hay necesidad de señalar ningún tipo de creencia metafísica o religiosa para apoyarnos en la explicación de los **Fundamentos de los juicios morales**.

2. Por el contrario, hay que encontrar un **tipo de fundamento** que parta de un dato empírico indubitable.

3. Debemos buscar un **Fundamento** que pueda ser compartido por todos, al margen de las diversas verdades superiores que se acepten.

4. No se trata de un **Fundamento definitivo y absoluto**, sino de un esbozo para alcanzar un tipo de fundamento que supere, en cierta medida, la drástica ruptura entre ser y deber ser, a pesar de que para él es claro que el deber ser no se puede fundar en lo que es.

5. El concepto de deber ser en Kant tiene estatuto *a-priori*. Tugendhat propone eliminar el *status* apriorístico del deber insinuando su posible procedencia empírica; con tal fin, recurre a un enfoque fenomenológico-existencial y se apoya constantemente en las investigaciones empíricas de los procesos socializadores y educativos que experimenta todo individuo.

Desarrollo de la Fundamentación

El objetivo central del proceso **Fundamentador** consistirá en mostrar la **relación posible entre la autoafirmación y el respeto a las demás personas**. El propio sujeto para poderse autoafirmar descubre **en su interior** que es necesario ser reconocido por los demás como digno de afirmación. En dicho **interior** hay que hacer algunos reconocimientos, entre ellos tres muy importantes: a) **Sanción interna**; b) **La estima moral**; c) **La condición esencial de la persona**.

La sanción interna

Al comportamiento moral lo caracteriza esencialmente una **sanción interna** (distinta de la externa). No se trata sólo de condenar a una persona que rechaza determinadas normas morales (aspecto externo). La sanción moral es ante todo una sanción interna. Cuando una persona se comporta de forma inmoral, no es aprobada **intersubjetivamente**, impide entrar en relación con ella, produce un rechazo afectivo. La **sanción interna** lo lleva a uno mismo a considerarse digno de desprecio ante sí y ante los demás si se violan las normas morales. La conexión existente entre autoafirmación y conciencia de no sentirse despreciable, **la dimensión específicamente moral del hombre** se sitúa en este dato íntimo, el hecho que produce **la sanción interna**.

La estima

La estima es muy importante en sus esfuerzos de **Fundamentación**. La **estima** tiene su sentido más elevado cuando remite al **ser de la persona**, no a alguna de sus propiedades particulares:

“apreciar a alguien como ser humano significa **estimar**lo no por tal aspecto o actividad particular (como comerciante, profesor, dirigente, etc.) sino **apreciarlo sin más**. Quizás pueda parecer extraño, pero es incontestable que podemos **estimar** a una persona no sólo en este u otro respecto, en este o aquel rol, **sino además pura y simplemente como persona**”.

Condición esencial de la persona

La **condición esencial de la persona** debe ser una característica prioritaria de toda moral. Aquí Tugendhat admite la posibilidad de que dicha característica en algunos pro venga de la comprensión y aceptación de un principio o de una verdad superior, pero afirma que no necesariamente tiene que ser así; no tiene por qué ser así pues ella depende básicamente de lo que **nosotros** suponemos, constituye la propiedad decisiva de nuestro ser o de nuestra concepción de nosotros mismos. Tenemos que atribuirnos **inevitablemente** a nosotros mismos y a los demás alguna propiedad **esencial** que justifique la obediencia a un determinado código moral. De allí que lo moralmente bueno se define mejor si lo remitimos a la propiedad que nosotros **intersubjetivamente** reconocemos como esencial. Esta propiedad esencial de las personas es la que hace que pueda darse el **fenómeno empírico de la autoestimación**. La sanción moral debe mirarse siempre en relación con esta supuesta propiedad **esencial** de toda persona. **La autoestima** es el sentimiento que cada persona tiene de su propio valor. Dicha estima moral no requiere de una propiedad adicional o metafísica de la persona como especie de sustancia metafísica o verdad superior.

Lo anterior exige entonces buscar y encontrar un **Fundamento empírico**, no metafísico ni superior; es buscar empíricamente un dato intuitivo que pueda reconocerse como la **propiedad fundamentadora de una moral del respeto recíproco**.

La primera pregunta que nos debemos hacer es: ¿cuál es el **motivo** (si no hay verdades metafísicas ni superiores que provengan de afuera) por medio del cual debemos someternos a una praxis moral y por ende restringir nuestra libertad? Dicho de otra manera: ¿cuales son las razones que se nos exigen para tener que acogernos al respeto recíproco? Tugendhat responde:

(...) los hombres tenemos una **propiedad esencial** (y ella no necesariamente proviene de una verdad superior o una entidad metafísica). El carácter de dicha propiedad es **empírico**.

Es un **hecho empírico** el comportarse con uno mismo y con los demás: es un hecho empírico que tanto con respecto a nuestra propia existencia como a la existencia —la vida— de los demás podemos tener una relación volitiva (afirmadora o negadora) sea cual sea efectivamente esta relación.

El hecho empírico es el comportarse con uno mismo y con los demás en cuanto tales. El hecho empírico es el **ser** y de él se deriva el mandato del respeto recíproco que vendría a constituir el **deber ser**.

Este mandato presupone que las personas asumen la **importancia de la autoestima o del autodesprecio**. Si alguien afirma que no puede concebirse como un ser que asume la sanción moral no se le puede fundamentar ni justificar ninguna moral, ninguna reducción de su libertad, ni ningún sometimiento a normas. Aquí desempeña un papel muy importante el **proceso socializador**, según el cual normalmente los humanos queremos la amistad, el amor, la autoestima. Tales dimensiones sociales y humanas son dimensiones **Fundadoras de la Moral**. Si ello no existe, fundamentar la tarea moral es imposible.

El presupuesto de toda moral depende del proceso socializador mediante el cual asumimos que la autoestima y el amor son **necesarios para vivir**. Ello hace que nazca la **moral del respeto recíproco**. Toda Moral se puede reducir a la **moral del respeto recíproco**. Dicho **respeto recíproco los incluye a todos**. Son todos aquellos capaces de respeto recíproco, es decir, la comunidad de todos los seres humanos. Aquello que constituye a la humanidad en cuanto tal es la **capacidad de respeto mutuo**. Esta moral excluye todo tipo de reduccionismo particularista, ya que todos pertenecemos a la **comunidad moral**. Por ningún motivo se puede limitar el **universalismo intrínseco a la moral**. El del **respeto recíproco a todos y a todos del mismo modo**.

Somos iguales como miembros de la comunidad moral. Los seres humanos no somos iguales por naturaleza, pero en cuanto sujetos que nos podemos estimar recíprocamente no nos distinguimos unos de otros; allí nace la exigencia del respeto. Y **no es**

la igualdad en el derecho al respeto lo que precisa de una **Fundamentación** particular, sino la desigualdad. Toda desigualdad atenta contra el hecho empírico que asegura la pertenencia de cualquier hombre a la comunidad moral.

La moral del respeto recíproco

Hay una propiedad existencial, la de **atenerse a uno mismo**, que constituye el objeto de la estima moral. Esta propiedad se constituye en criterio para distinguir un comportamiento moral de uno inmoral. En mí hay dos posibilidades distintas: puedo componerlas con mi existencia y tomarlas en serio, o puedo perderme en los deseos y metas singulares. Estas dos posibilidades se dan de hecho. Atenerse a la propia vida tomada en serio, es el verdadero objeto de la estima. Sólo es posible estimar a las otras personas si tomamos en serio nuestra existencia. Tomarnos en serio, significa tomar en serio nuestra existencia y la existencia de los demás. Si una persona si se toma en serio —y esto es lo que la hace digna de estima en cuanto persona—, toma también en serio a todos los demás, es estimada por los demás como persona, y se encuentra en una situación especial para realizar la moral de la reciprocidad. Sólo es posible respetar a los demás, si uno se toma en serio a sí mismo y a la inversa: si no se respeta a los demás, es imposible tomarse en serio a sí mismo. Respetar a los demás forma parte de aquello que me hace ser digno de estima, y lo que me hace ser digno de estima incluye también el tomarme en serio a mí mismo. Si no me tomo en serio a mí mismo, no soy digno de estima para mí, y si no me miro como digno de estima, no estaré en condiciones para considerar estimables a los demás. Es en esta vinculación donde se encuentra el **Fundamento empírico existencial de la moral**.

El contraste decisivo entre existencia moral e inmoral no es el existente entre altruismo y egoísmo, sino entre **tomarse en serio a sí y a los demás por un lado, y por el otro, el seguir los deseos y finalidades presentes en cada momento**. Hay un **deber moral para con uno mismo**.

No está en mis manos el que la otra persona se tome en serio a sí misma, ese es un deber personal e intransferible. Tomar en serio a otra persona significa respetar no sólo sus deseos, sino a **ella misma**.

El comportamiento propiamente moral consiste principalmente en tomarse en serio a sí mismo y en respetar a los demás en tanto personas. En tal sentido se vinculan íntimamente la moral del respeto recíproco con la moral de la seriedad, ambas se implican mutuamente. Ello replantea el imperativo categórico así: obra de tal modo que trates a la humanidad tanto en tu persona como en la de los demás, siempre al mismo tiempo como un fin y nunca meramente como un medio.

El problema de la **Fundamentación** se plantea siempre bajo el presupuesto de que una persona está vinculada al amor, a la amistad y a la estima que ambos suponen, y también de que sea capaz de estimar sin más a las demás personas.

Tugendhat señala adicionalmente otros elementos que constituyen aspectos importantes en la Fundamentación de índole empírica: **la educación moral y el proceso socializador**. Asuntos importantes y que combinan tesis destacadas tales como las de Piaget y Freud, pero por la brevedad de nuestro tiempo no tocamos. Sobre este aspecto solamente afirmemos lo siguiente: por medio de la educación basada en el amor y en la privación de amor se va interiorizando la sanción moral que posibilita los sentimientos de culpabilidad que son importantes. Quienes no experimenten sentimientos de culpabilidad o temor a la sanción moral interior, carecen de sentido moral y difícilmente se desarrollarán como personas.

Recojamos con E. Bonete⁷ para concluir los cuatro presupuestos centrales en el esfuerzo **Fundamentador de la Ética** en el pensamiento de Tugendhat:

1. Eliminación del *status* apriorístico (Kant) del deber. Esta procedencia empírica está respaldada por el **hecho empírico del atenerse a sí mismo**, que nos hace concebirnos como **uno de todos**. Los demás merecen ser respetados porque son iguales a nosotros.

2. La propiedad que posibilita la estima moral es **el tomar en serio la propia vida**. El tomarse en serio a sí mismo presupone el concebirse digno de estima y esto sólo es posible cuando respetamos a los demás; el respeto recíproco está incluido en el tomarse en serio a sí mismo.

3. Hay que mostrar el vínculo entre la autoafirmación y el respeto a las demás personas; para poder respetar a los demás uno primero debe sentir autoestima, y para experimentar la autoestima es imprescindible respetar a los demás.

4. La dimensión específicamente moral del hombre se sitúa en el hecho íntimo de la sanción interna. Y esta sanción interna se presenta entre dos polos: el de la autoafirmación y el del autodesprecio. Esa es la propiedad **esencial que abarca a las personas como tales**: la capacidad de comportarse consigo mismo.

Hasta aquí algunos de los planteamientos centrales de la obra de E. Tugendhat. Un trabajo adicional debería presentar las diferencias enunciadas por él mismo con relación a los autores ya mencionados: J. Habermas-K.O.Apel y J. Rawls. Igualmente un texto más completo sobre el problema debería profundizar en la polémica con Ursula

7 BONETE, E. *Op. cit.*, p. 175-176.

Wolf quien ha señalando adicionalmente otros asuntos que por ahora dejamos de lado y que con toda seguridad son de una importancia decisiva.

Entremos finalmente al polémico punto de vista de L. Wittgenstein donde se consideran otros aspectos en el tratamiento del problema que nos ocupa.

Nota tercera: una experiencia por excelencia⁸

Alguna relativa familiaridad con ciertos aspectos de una propuesta filosófica en particular, no autoriza para hablar con propiedad sobre todos y cada uno de los tópicos que componen en forma global el pensamiento de un autor. Es importante cuidarse —y más especialmente en el caso de la filosofía— de una interpretación que quiera dar cuenta de los más variados asuntos sin tener un esmerado cuidado en su tratamiento específico. Tal es el caso del profesor Wittgenstein y muy particularmente si tenemos en frente una tarea tan compleja cual es, la de abordar y pretender clarificar su punto de vista ético.

Tal vez sea menos arriesgado aventurarse a decir cosas en torno a nociones que a pesar de ser complejas, no involucran de manera substantiva al autor. Además en el presente asunto su punto de vista involucra no sólo al autor, sino además cuestiones cruciales y definitivas, que nacen de la naturaleza de los problemas que ella encierra: en nuestro caso: **La Ética**.

Vamos a intentar explorar algunas de las consideraciones de L. Wittgenstein y esperamos no distanciarnos demasiado de sus intenciones originales, siendo conscientes de la dificultad que entraña dicho trabajo. Con el fin de evitar hasta el máximo posible, tergiversaciones que nos distancien demasiado de los puntos de vista del autor, nuestro método consistirá en seguir lo más cercanamente posible sus observaciones más puntuales, procurando que sean sus propias consideraciones las que hagan claridad sobre este campo que para él, era definitivamente importante.

En el variado marco de las discusiones contemporáneas aparecen las que pertenecen a la denominada Filosofía Analítica para quienes el problema de la ética importaba desde una óptica muy singular, como parte de su conjunto filosófico. En los orígenes de este movimiento, se pretendía desarrollar lo que podemos denominar la **teoría de la unidad de la ciencia**, —teoría unitaria de la ciencia— que en un cierto sentido era

⁸ En el texto original de esta tercera nota sólo consignamos apartes sobresalientes de un estudio más detallado realizado sobre el punto de vista ético de L. Wittgenstein. Hemos acordado publicar en detalle aquel trabajo con el fin de ofrecer una visión más completa del asunto; por este motivo se podrán encontrar ligeras diferencias en el estilo, el tono y la presentación del problema.

La primera parte del texto la conservamos aquí con el único propósito de ubicar parcialmente algunos antecedentes teóricos que permiten situar el pensamiento de L. Wittgenstein.

parte central del programa del Círculo de Viena. Bajo dicha pretensión se quería cuestionar la separación entre las distintas ramas de las ciencias. En el marco de una cierta clasificación de las ciencias, podemos decir, que no deben separarse tan tajantemente las Ciencias Naturales de las Ciencias Sociales. En las Ciencias Sociales se intentaban formular hipótesis que pudieran igualmente ser sometidas a prueba mediante la observación. Así, por ejemplo, Moritz Schlick —considerado una figura central en el Círculo de Viena— incluye a la ética entre las ciencias sociales y en principio consideraba que los resultados de la ética, no podían depender exclusivamente de una facultad especial de intuición moral, según una tesis difundida en la época. Para Schlick los problemas de la ética son problemas de hecho, en los que se debe responder por qué la gente sostiene los principios que sostiene, qué es lo que desea y cómo puede satisfacer tales deseos. En tal orden de ideas, propone Schlick que de poderse incluir —bajo el supuesto de una concepción unitaria de la ciencia— los enunciados de la ética en el marco de los enunciados científicos, debería proseguirse un camino que él estaba en condiciones de mostrar; parece que no todos los del grupo de trabajo del Círculo estaban en condiciones de aceptar dicha propuesta. Aparecen algunas tesis divergentes con otras connotaciones como las de R. Carnap, y R. M. Hare quienes hacen distinciones importantes entre teorías emotivas y teorías imperativas; se refuerza dicha distinción con los trabajos de C. L. Stevenson que están en la misma línea. Entre tantas discusiones que se cruzan en este grupo de trabajo, era de todas maneras muy importante, descifrar **la naturaleza de los enunciados éticos**, qué nivel de descripciones contienen, qué describen y qué refieren en definitiva.

Según A. Ayer, en algún momento se malentendió el aporte de las reflexiones que se dieron en el seno del Círculo de Viena, pensando erróneamente que estaban atacando la moral y que eran corruptores de juventudes. En realidad, según sus mismas palabras lo que pretendían era una sana reflexión sobre la **lógica de los juicios morales** y su manera de operar en relación con los demás **juicios de la ciencia**. En resumen, podemos decir, que se intentaba por todos los medios de establecer las posibles relaciones entre ciencia y ética, con el fin de responder si la ética era o no una ciencia.

En este contexto anterior, aparece la propuesta de un autor como Ludwig Wittgenstein con observaciones, distinciones y puntualizaciones que vale la pena tener en cuenta, con puntos de vista que comportan una concepción bastante peculiar, bien diferente a los tratamientos comunes de su época y en ocasiones de difícil comprensión, como la mayoría de sus consideraciones filosóficas, cuyos alcances explícitos e inmediatos son aparentemente de poca plausibilidad práctica; pero allí radica su importancia; esto es medio paradójico ya que pareciera que en este campo de la ética, de lo que se trata es de muestras reales de guías de acción comportamental, de muestras de guías prácticas de acción humana; hay una necesidad inaplazable de hacer claridad en torno a la conducta humana en cuanto conducta ética. Espero que al final del texto estemos en condiciones de calificar o descalificar la importancia o el poco alcance de este punto de vista ético, a pesar de que no vamos a encontrar respuestas formales para una teoría ética.

¿Por qué considero importante presentar el punto de vista ético de Ludwig v. J. Wittgenstein? ¿Qué puede aportar en el debate contemporáneo su punto de vista?

Según hemos afirmado al comienzo de nuestro texto, tal vez sea este problema de los **Fundamentos** el tópico en torno al cual se está escribiendo hoy más abundantemente. Según una difundida corriente es importante definir un campo de principios universales con dicho carácter —de universalidad— que cobijaría la totalidad de los seres humanos, de cualquier época y en cualquier situación; denominémoslos para simplificar: **universalistas** —Fundamentalistas según otros—. Debemos advertir en esta parte del trabajo que no podemos agrupar bajo esta denominación buena cantidad de autores que si bien están del lado de esta concepción afín, hay un sinnúmero de matices que se exigiría precisar para no generalizar con el riesgo de ser imprecisos. Digamos a manera de ejemplo, que en los más recientes autores que defienden el principio de universalidad, para la ética se elabora paralelamente la noción de mundo de la vida que matiza el rasgo universalista —pero que de todas maneras continúa manteniendo dicho carácter—. Con tal propósito se acude a formulaciones del orden de los hechos lingüísticos que en forma bastante sugerente se concretan en las recientes nociones de razón y acción comunicativas. Me son parcialmente familiares las interesantes propuestas que nacen de su tratamiento, pero no me atrevo a dar cuenta total de ellas en esta parte del texto porque no es mi objetivo.

Hay otra corriente bastante difundida que propende más bien por una explicación de los principios éticos en el marco de unos contextos particulares, específicos y que usualmente son denominados: **contextualistas** —relativistas según algunos—. Los **contextualistas** han estado en condiciones de mostrar la importancia de las formas de vida particulares y que han de ser leídas éticamente en su propia singularidad. De todas maneras, para éstos, importan más los hechos particulares y de ellos debe dar cuenta la ética. Digamos también aquí, que no podemos agrupar bajo el mismo rango los diferentes matices que bajo esta denominación de **contextualistas** parecen multiplicarse hoy, aún con más contundencia que los defensores del que hemos denominado **Fundamentalismo**. Pues bien, en este contexto ha dado la impresión de que Wittgenstein está más del lado de los **contextualistas** y por ello es frecuente que en algunos trabajos recientes lo sitúen muy cercano a R. Rorty —a quien ciertamente sí lo podemos alinear bajo aquella denominación—. Personalmente, preferiría no resolver el asunto tan rápidamente de esta manera, sin antes hacer algunas precisiones. Y si ciertamente el autor en general en su punto de vista filosófico está contra las formas abusivas de todo **absolutismo**, no podríamos tan esquemáticamente resolver el asunto ético de Wittgenstein del lado de un relativismo ético, o de un contextualismo de corte particularista sin más. En este mismo sentido podemos considerar limitadas y hasta injustas algunas consideraciones de los defensores del principio de universalidad con respecto al propio Wittgenstein a quien en repetidas ocasiones le malinterpretan su compleja noción de juegos de lenguaje. Quiero situar mi aporte en el medio de este debate para ilustrar algunos elementos que sacarían de un cierto punto muerto la discusión brevemente esbozada, es decir en la cual se quiere

abordar el problema de la ética desde la pregunta por los **Fundamentos**. Dicha pregunta sugerimos que desaparezca al menos como pregunta central, sobre todo porque en algunos aforismos Wittgensteinianos encontramos que por el camino de la **pregunta por los Fundamentos** tenemos bastantes confusiones conceptuales y creo que esto sea aplicable, especialmente, al campo de la ética. Seguramente surgen otras preguntas y tal vez de niveles más complejos pero que abren otras perspectivas en el debate contemporáneo del asunto ético y que considero útil incorporar a la discusión: en buena medida aquí situaría la originalidad de Wittgenstein y la posible utilidad del presente texto.

Tengo además otro motivo para justificar una sustentación diferente del punto de vista ético del autor: en el año 85 tuve la oportunidad de presentar un texto que titulé: *Ética: acerca de la fenomenología de la regla para un análisis del problema de los fundamentos*. Allí me referí a un asunto que, podríamos decir, se derivaba de una lectura y una interpretación sobre el campo de las reglas a partir de los escritos de Wittgenstein sobre la matemática, con el fin de avanzar tentativamente alguna propuesta sobre lo que denominé en aquella ocasión, una **epistemología de la acción**, que en definitiva tiene como presupuesto una teoría dinámica de la acción. Para la comprensión del significado de una acción anterior y que incluye a su vez a la acción propiamente ética, se debe tener en cuenta la fenomenología de la regla en cuyo entrecruzamiento emerge el significado. Advertía en ese entonces, que las tesis que allí se adelantaban no tenían absolutamente nada que ver con las tesis centrales del autor, ya que no daban cuenta en ninguno de sus apartes, de sus textos directos y que esperaba no estar haciendo extrapolaciones abusivas. Los resultados y alcances de dicho texto nunca me han sido satisfactorios. Tal vez en ese artículo y en ese tiempo di la impresión de un especial relativismo o contextualismo ético que acabo de denunciar y que ahora me propongo revisar. Me prometí ocuparme en algún momento de los textos fuentes sobre ética y en parte es a lo que quiero responder ahora. Esperamos que el resultado sea en esta ocasión un poco más grato, y sobre todo, repito que al final no concluyamos superficialmente que el punto de vista ético del profesor Wittgenstein es sin más el punto de vista de un relativista, o de un contextualista. Preferiría adelantarme a decir que es el punto de vista de un **contemplador**, de un **místico**, es la actitud de un **hombre perplejo y asombrado**; esta actitud, en palabras de un filósofo español contemporáneo —Javier Muguerza— es la más sabia y conveniente para el trabajo filosófico.

Una anotación necesaria

Con el fin de concluir este paréntesis —un tanto extenso pero que he considerado necesario—, digamos una palabra final acerca del nivel en el cual las observaciones de L. Wittgenstein tienen lugar, ya que el problema ético tiene diferentes ángulos desde los cuales puede ser estudiado y hay que saber cuáles puntos son los que le interesa aclarar para saber a la vez, el alcance de sus incursiones.

En la denominada Filosofía Analítica el giro lingüístico afectó la totalidad de los campos sobre los cuales la filosofía había intentado decir alguna palabra. Uno de los tópicos sobre los cuales incide de una manera interesante dicho giro lingüístico es en el de la ética. Y especialmente en lo que se refiere a la naturaleza, posibilidad y alcance de las **proposiciones éticas**.

Para aclarar este punto es necesario recordar que todas las reflexiones Wittgensteinianas tienen en buena medida como punto de referencia una preocupación central por el **lenguaje**. Hemos de prestarle atención al problema del lenguaje porque en él se enmarcan y se explican la mayoría de los problemas filosóficos. En este sentido y en el caso concreto de la ética, esta debe examinar el alcance de la formulación de las proposiciones éticas, qué es lo que pueden contener, y hasta dónde el **lenguaje** permite que los juicios éticos sean formulables en proposiciones. Se trata de estudiar la **lógica de nuestro lenguaje** que en el caso de la ética pretende formularse en proposiciones: este es uno de sus objetivos centrales. Lógicamente, de las tesis que allí se expongan se deberán adelantar las conclusiones pertinentes y que de todas maneras afectan el *corpus* ético en su naturaleza y esencia.

Las consideraciones singulares del autor, incluyen asuntos cruciales del campo ético, que han sido tradicionales en el tratamiento del mismo. Tiene por ejemplo —y lo considero de una importancia decisiva pues es tal vez allí donde tendríamos que entrar con más detenimiento— consideraciones aforísticas en torno al sujeto ético, a la libertad, a la felicidad, al sentido de la vida, que sobrepasan el ámbito de los hechos lingüísticos. Creo que aquí radica la diferencia de Wittgenstein con las más recientes propuestas que pretenden resolver en una teoría de la acción comunicativa los asuntos que son de la más intrínseca competencia ética pero que no se resuelven en el análisis de un hecho lingüístico ni en el intento de respuesta a la pregunta por los **Fundamentos**. **Un asunto ético-moral no se resuelve completa y satisfactoriamente en el análisis de un hecho lingüístico, tal y como pretenden los más recientes análisis de los actuales teóricos de la Ética**. El análisis de los hechos lingüísticos enfrenta parcialmente el problema, si bien resuelve aspectos particularmente importantes, en los cuales el autor que nos ocupa tiene apreciaciones profundas y distinciones necesarias. Confesamos que nosotros mismos en nuestro caso abundamos en el examen de los tópicos lingüísticos, pero allí no está la verdadera substancia de la ética. La ética está por fuera del mundo, por fuera del lenguaje.

Algunas de tales implicaciones que sólo de manera introductoria sugerimos, nos confirman que la ética es para L. Wittgenstein algo profundamente respetable, pero que de ninguna manera es una ciencia; el intento de respuesta por los **Fundamentos de la Ética**, en parte puede ser el producto de una necesidad que le correspondería a la ciencia. La ética no aumenta para nada en ningún sentido, nuestro conocimiento. Por lo mismo, en cualquier intento de **definición del bien siempre nos equivocaremos**. Y la **Ética**

tiene un carácter supremo que hay que estar en condiciones de contemplar —y no tanto de fundamentar—. ⁹

Acerca del material

Es difícil hacer un seguimiento organizado y coherente del punto de vista ético en Ludwig Wittgenstein por diferentes razones: algunas de ellas son las siguientes:

— El material donde se nos informa acerca del asunto no está agrupado en un solo texto y no configura un cuerpo global (excepción hecha de la famosa *Conferencia de Ética*).

— La modalidad de las consideraciones en aforismos, implica una dificultad especial en la interpretación, que con mayor razón se aplica en el caso de la ética. El texto central al cual nos referimos, no tiene el estilo aforístico característico del autor, pero la comprensión del mismo sí implica la riqueza y la dificultad de tal modalidad. El *Diario Filosófico* y el *Tractatus*, todos lo sabemos, contienen aforismos de difícil elucidación.

— Nos vamos a referir al problema teniendo en cuenta un material disperso pero que se refiere especialmente a cuatro tipos de fuentes: 1) notas de su *Diario filosófico*. 2) Aforismos del *Tractatus Logico-Philosophicus*. 3) Su *Conferencia sobre Ética* (entre septiembre de 1929-diciembre 1930.) 4) *Conversaciones con Waissmann y M. Schlick en torno al Argumento*.

Cada una de las fuentes contienen aforismos fechados según el año en que fueron escritos; por el momento digamos que las primeras en orden cronológico son las que corresponden a su primera parte del *Diario Filosófico*, las segundas al *Tractatus* y, por último, las consignadas en su conocida *Conferencia sobre Ética*, con sus consideraciones adicionales y que se encuentran en las *Conversaciones con Waissmann y Schlick*. En alguna medida entendemos estas conversaciones como aporte complementario a su material central.

Habida cuenta de este ordenamiento (artificioso en algún sentido como casi todo el material del autor), comencemos por su *Conferencia sobre Ética*, por contener esta en forma más amplia, anotaciones detalladas y explícitas sobre la materia. Lo que pretendiendo centralmente es hacer una especie de lectura pedagógica inicial, que arroje alguna

9 Es importante aclarar que la referencia explícita al problema de los fundamentos que es el asunto central de la Lección Inaugural debe ser examinado a la luz de la concepción global del autor, es decir, de sus ideas centrales con respecto al campo de la ética. De tal manera, que ello explica la amplia exposición que se hace sobre su punto de vista ético.

luz para una incursión posterior más detallada en su contenido. Además, agregaremos otras consideraciones que se entienden a la luz de este cuerpo central, pero que forman parte igualmente de sus observaciones acerca de la ética. El procedimiento puede ser diferente como ocurre en otros muchos tratamientos que se han hecho del tema.

Conferencia sobre Ética (septiembre 1929 - diciembre 1930)

La reflexión que presentamos a continuación es más extensa que el texto del propio autor, el cual alcanza escasamente a seis páginas. Pero tal vez la profundidad del texto y los intentos por aclarar y extraer algunas de las consecuencias de sus tesis centrales sean la razón de este aparente despropósito.

Destinatarios

Probablemente esta conferencia fue preparada por Wittgenstein para pronunciarla en Cambridge, entre septiembre del año 29 y diciembre del 30. Según algunas fuentes, es ésta la única conferencia pública, escrita o pronunciada por el autor y según alguna información parece que la dictó a una conocida sociedad denominada *The Heretics*.

La presentación

Wittgenstein es explícito en su propósito y en tal sentido quiere despejar cualquier falsa expectativa de quienes asisten a su conferencia. Su reconocida solvencia académica siempre despertaba interés y cuando fue invitado posiblemente por este grupo de trabajo, estaba en condiciones de hablarles sobre algunas cosas en las cuales se le consideraba una autoridad; por ejemplo sobre lógica, que en su época era un tópico central y determinante de la filosofía, sobre algunos tópicos de la ciencia, etc. Sin embargo, prefiere literalmente “no desaprovechar la oportunidad hablándoles sobre lógica o sobre algún argumento que pudiese satisfacer la curiosidad superficial de los últimos descubrimientos de la ciencia”. Aparece aquí una primera distinción para el recurrido binomio de la época: ciencia y ética. Por el contrario pretende con una actitud modesta aclarar algunas ideas acerca de lo que considera un asunto de una importancia decisiva: el tema de la ética, y no necesariamente desde el punto de vista de la ciencia.

Es consciente de las diferentes dificultades que comporta el argumento, especialmente porque no es fácil mostrar el punto de llegada al cual quiere conducirnos. Esto es muy importante tenerlo en cuenta y es aplicable a todo su tratamiento filosófico. Difícilmente se visualizan los objetivos a los cuales apunta, los caminos que recorre y las diferentes incursiones —en ocasiones intencionalmente repetidas— pero que con toda seguridad tienen un propósito y llegan a buen puerto.

Inicia su reflexión tomando como punto de partida la clásica y difundida definición de G. E. Moore en su *Principia Ethica*: **la ética es la investigación general sobre lo**

bueno. Tal definición la considera útil, pero insuficiente y no resuelve un sinnúmero de asuntos que quedan pendientes; los enuncia a renglón seguido. Advirtamos que para Moore el problema tampoco es tan elemental y no cree resolverlo en la definición. Sin embargo el tratamiento Wittgensteiniano es diferente y tiene entre otras las siguientes consideraciones:

Acerca del uso

Para el autor es claro que la noción de **uso** en sus observaciones filosóficas ha replanteado la teoría del significado de los marcos conceptuales. En el presente caso inicia su reflexión enunciando formas más o menos sinónimas y que en algún momento pueden colocarse al lado o en lugar de la definición Mooreana; tienen como finalidad mostrar en alguna medida **el objeto de la ética** y lo complejo del problema. Recurrimos en un primer momento a las distinciones que surgen de un elenco de usos, en los cuales los diferentes conceptos en el campo de la ética tienen su importancia. Veamos algunos de ellos.

Definición de Moore: la ética es la investigación general sobre lo bueno.

Definiciones alternas (de Wittgenstein):

- La ética es la investigación sobre lo valioso.
- La ética es la investigación sobre lo que realmente importa.
- La ética es la investigación acerca del significado de la vida.
- La ética es aquello que hace que la vida merezca vivirse.
- La ética es aquello que muestra la manera correcta de vivir.

¿Cuál es la finalidad de estas definiciones sinónimas? Simplemente mostrar una idea aproximada de lo que se ocupa la ética. Pero ello es bastante importante ya que el panorama de comprensión de ella se amplía.

Algunas distinciones

Lo importante de la iniciativa anterior radica en hacer algunas distinciones que Wittgenstein considera necesarias y que arrojan alguna luz sobre el asunto ético. Aquí comienza a perfilarse como singular el punto de vista ético de nuestro autor en cuestión.

Dos usos: relativo y absoluto

En todas y cada una de las expresiones anteriormente señaladas se pueden presentar al menos **dos usos** en cada uno de los términos centralmente destacados y tales **usos**

son diferencialmente distintos. Apuntan por un lado, a un uso que Wittgenstein denomina trivial o relativo; y por otro lado, a un uso **absoluto** y que denomina explícitamente el uso **ético**. Y aquí surgen cuestiones importantes. Wittgenstein retoma los ejemplos con el fin de hacer más claridad (ejemplos del autor).

a) Uso relativo. Consideremos algunos ejemplos (del uso relativo); éstos van a corresponder a los niveles de definiciones alternas que el autor propuso al comienzo de su texto y que serían paralelos a las definiciones de Moore.

— Esta es una **buena** silla (uso relativo). La palabra bueno significa aquí que satisface un estándar determinado, previamente prefijado.

— Este hombre es un **buen** pianista (uso relativo): quiero decir que este hombre tiene un cierto grado de habilidad y por tanto puede tocar piezas de un cierto grado de dificultad.

— Para mí es **importante** no resfriarme (uso relativo): quiero decir que debo evitar ciertos trastornos.

— Esta es la carretera **correcta** (uso relativo): lo es en relación con cierta meta.

La aclaración en torno al **uso**, nos ayuda a precisar algunos asuntos subsiguientes que permiten ubicar la discusión en torno al problema de la ética. Los anteriores ejemplos y otros similares que podríamos proponer, no causan problema mayor y este uso **no es el uso que hace la Ética**.

Veamos entonces algunos ejemplos donde el uso de este concepto sí es problemático; es allí donde nace lo más polémico e interesante para una discusión.

b) Uso absoluto (ético). Parte de una comparación de un concepto que pertenecería al uso trivial (en este caso no-problemático) con el fin de presentar el matiz que originaría el caso ético y su diferencia substantiva.

Propone este doble ejemplo:

— Primer caso: lo veo jugar tenis y le digo: “usted juega bastante **mal**”. Pero él me puede responder sin que se cause mayor problema: “sí, lo sé, pero no quiero hacerlo mejor”.

— Segundo caso: supongamos que yo contara a alguno de ustedes una mentira escandalosa y se me dijera: “se está usted comportando como un animal”. Y yo me atreviera a agregar: “sé que mi conducta es **MALA**, pero no quiero comportarme mejor”. No sería suficiente que yo simplemente dijera: “Ah, entonces, de acuerdo”. Sino que la

respuesta sería del siguiente corte; **debería desear comportarse mejor**. Esto último es un ejemplo de uso **absoluto, ético**. El primero, es relativo y no es problemático, el segundo es bastante problemático.

¿Dónde radica la diferencia? En que en el primer caso no hay ningún asunto de trascendencia importante, en cambio en el segundo caso hay un problema pendiente de **valor**. Aquí podríamos señalar el nacimiento del problema ético: en el **asunto del valor**. Y es aquí donde debe comenzar el discernimiento. Veamos entonces cuáles son las notas sobresalientes del **valor**.

En torno al valor

La manera de formular la pregunta está encaminada a obtener algunas distinciones necesarias que despejarán la comprensión de uno de los tópicos centrales del asunto ético: el asunto del **valor**. Es en este campo del **valor** donde las anotaciones del autor tienen mayor importancia ya que contienen una serie de distinciones necesarias poco frecuentes en los teóricos de la ética. El estatuto del **valor** y los alcances de su contenido son los que quiere examinar Wittgenstein; con tal fin establece algunas relaciones importantes y útiles para un debate ético.

Veamos entonces:

Es **necesario y posible** distinguir —así se ha hecho clásicamente— entre **valor relativo** y **valor absoluto**. Y agrega el autor: en ambos casos —el relativo y el absoluto— se pretende **enunciar el valor**. Aquí surge uno de los principales puntos de controversia: en torno al asunto que implica la **enunciación del valor**, es decir, en el campo de las **proposiciones que refieran valor**.

El autor en casa de M. Schlick en el año 30 decía: si describo la realidad, describo lo que encuentro entre los hombres. La sociología debe describir nuestras acciones y nuestras **valoraciones** del mismo modo que describe la de los negros; sólo puede narrar aquello que ocurre. Pero en la descripción del sociólogo nunca debe aparecer la proposición: esto y aquello constituye un progreso. Todo lo que puedo describir es que la gente tiene preferencias. Supongamos que, por experiencia, hubiera descubierto que entre dos cuadros siempre prefieres aquel que contiene más color verde, que tiene una tonalidad verde, etc. En tal caso he descrito **eso**, pero no que esta pintura sea **más valiosa**. Se pregunta: ¿es el **valor** un particular estado anímico? ¿Es el **valor** un estado emotivo? o ¿una forma inherente a ciertos datos de la conciencia? Dice Wittgenstein: mi respuesta sería: rechazaré siempre cualquier explicación que se me ofrezca; no tanto porque sea falsa, sino por tratarse de una **explicación**.

Las siguientes consideraciones a nuestro modo de ver recogerían las connotaciones más sobresalientes de su pensamiento.

Primera consideración: cada juicio de valor relativo es un mero enunciado de hechos —primer asunto—, y —segundo asunto—, se puede expresar, enunciar, de tal forma que pierda toda apariencia de juicio de valor. En cambio no pueden existir juicios de valor absoluto. Esta última parte la dejamos para un poco más adelante y es donde radica lo más central de su tesis.

En la afirmación anterior hay al menos dos asuntos pendientes. El primero, la relación que existe entre **enunciado de hecho y su correspondiente juicio**. Y el segundo, la relación entre **enunciado de hecho y el valor de dicho juicio**. Una cosa es el juicio como enunciado y otra cosa es el juicio como **valor**. La diferencia radica en que es posible hacer desaparecer el segundo componente del problema, es decir que desaparezca la apariencia de valor que acompaña al juicio (sobre todo si un concepto tal de **valor** causa confusión conceptual en los juicios indiscriminadamente descritos).

¿De qué manera pierde toda apariencia de valor el enunciado de un hecho? Esto es demasiado importante porque prepara una de sus tesis centrales: no puede haber proposiciones (enunciados de hechos) —de orden absoluto— de ética.

Lo podemos explicar en el siguiente ejemplo: “esta es la carretera correcta al aeropuerto” (ejemplo nuestro). Perfectamente puedo hacer desaparecer el juicio de valor respondiendo: “esta es la carretera correcta al aeropuerto si quieres llegar en el menor tiempo posible”.

Un nuevo ejemplo: “este hombre es un **buen corredor**”, significa simplemente que corre un buen número de kilómetros en un cierto número de minutos.

En ambos casos hay enunciados de hechos y hay una forma en la cual el enunciado pierde toda su forma de valor. Lo anterior quiere decir que todos los juicios de valor relativo son **meros enunciados de hechos, sin que de manera intrínseca y necesaria deban contener el valor**.

Esta puede ser una primera conclusión que correspondería a su primera consideración central en sus tesis sobre la ética: los juicios de valor relativo que correspondan a enunciados de hechos pueden ser llamados simplemente enunciados de hechos, ya que su componente de **valor** puede desaparecer.

Segunda consideración: el punto crucial del asunto surge cuando pretendemos que un enunciado de hecho implique un juicio de valor absoluto. En definitiva es plantear la posibilidad o imposibilidad de las proposiciones éticas, es decir, de aquellas que puedan contener juicios de valor absoluto.

¿Cuál será entonces la característica de un juicio de valor que sea del orden ético y cómo se constituiría, se conformaría dicho juicio?

Si logramos entender esta distinción, será fácil asimilar las subsiguientes afirmaciones que definirán el espacio de lo ético, que se entienden apenas como la consecuencia de esta concepción inicial. Podríamos decir que entendida y aceptada esta distinción, todo lo demás se acepta en consecuencia.

¿De qué tipo, de qué naturaleza, qué alcanzan a decir los enunciados de hechos que pretendan tener el carácter de absoluto?

La afirmación Wittgensteiniana es: el enunciado de hecho nunca puede ser, ni implicar un juicio de valor absoluto; dicho de otra manera, no puede haber proposiciones de ética. Y lo desarrolla de la siguiente manera comparativa:

El libro del mundo

“Supongamos que alguno de ustedes sea omnisciente, que conozca todo acerca de lo animado o inanimado del mundo, aun los estados mentales de todos los seres que hayan vivido. Y que este tal hombre escribiera su saber en un libro —**el libro del mundo**— que contuviese toda la **descripción del mundo** (enunciado de hechos). En dicho libro **no** se incluiría **nada** que pudiésemos llamar juicio ético ni **nada** que pudiese implicar lógicamente tal juicio.

Si en el libro del mundo leemos la descripción de un asesinato con todos los detalles físicos y psicológicos, tal descripción de hechos no encerrará nada que podamos denominar una proposición ética. El asesinato estará en el mismo nivel que cualquier otro acontecimiento, como por ejemplo, la caída de una piedra. Ciertamente la lectura de esta descripción puede causarnos dolor o rabia o cualquier otra emoción (...) podríamos también leer acerca del dolor o de la rabia que este asesinato ha suscitado entre otra gente que tuvo conocimiento de él, pero serían simplemente hechos y hechos y no ética.

Segunda conclusión: no hay juicios que contengan a su vez enunciados de hechos en torno a los cuales se pueda hacer juicios de valor absoluto. Todos los enunciados de hechos son del mismo orden, están en el mismo nivel.

Tercera consideración: si son imposibles los enunciados éticos de contenido de valor absoluto, ¿será que ellos se explican como atributos de nuestros estados mentales? Afirmar: sería pensable un poco a la manera de Hamlet: “Nada hay bueno ni malo, si el pensamiento no lo hace tal”.

Él lo resuelve de inmediato afirmando que los estados mentales no se pueden confirmar en cuanto tales, sino en la medida en la cual ellos, finalmente, son también hechos descriptibles. Y si son hechos descriptibles, estos no son ni buenos ni malos en sentido ético.

Esta tercera consideración nos remite a una parte de la discusión filosófica de Wittgenstein a la que le dedicó bastante tiempo: el problema de las confusiones conceptuales que surgen en torno a los estados mentales. Por el momento sólo hacemos esta alusión pero dejamos pendiente la extensa explicación que el problema implica. Digamos sin extendernos demasiado que lo bueno y lo malo tampoco son atributos de nuestros estados mentales —que se sobreentiende en una teoría emotiva de la ética—, ni tampoco son cualidades del mundo externo: tercera conclusión.

Cuarta consideración: “si existiera un **libro de ética** que realmente fuera un libro de ética, este libro **destruiría como una explosión** todos los demás libros del mundo”.

De acuerdo con lo anterior ¿qué sería entonces la ética?, ¿cuál sería su objeto?, ¿puede ser pensada la ética como una ciencia? Para sus contemporáneos esta era una pregunta fundamental que se debía resolver: ¿las proposiciones de dicha ciencia cómo significarían?, ¿cómo sería la forma proposicional ética? Es aquí donde aparecen las apreciaciones más novedosas del autor, sus apreciaciones de mayor alcance. Nada de lo que somos capaces de pensar o decir puede constituir el objeto de la ética, y es porque las palabras, nuestras palabras, tal y como las usamos en la ciencia, sólo contienen como recipientes lo que ellas son capaces de contener; y sólo transmiten los significados y sentidos **naturales**, y ninguno de estos lenguajes naturales o científicos pueden contener intrínsecamente niveles superiores o sublimes, por ejemplo, los niveles de la ética. Por más que queramos que una taza de té contenga mucho té, ella no puede contener más de lo que da la capacidad de la taza.

Tal vez sea aquí donde se pueden situar los niveles de enunciados de una acción comunicativa dialogal con el fin de lograr ciertos propósitos de bienestar general, colectivo. Pero dichos enunciados naturales, según Wittgenstein no tocarían en nada la esencia de la ética, así ellos sirvan para propósitos prácticos determinados y de un alto beneficio social.

Estamos aquí frente a uno de los problemas centrales en la concepción Wittgensteiniana: estamos arremetiendo contra las **barreras del lenguaje**. Todo el argumento de la conferencia está encaminado a mostrar que la ética constituye un intento de sobrepasar los límites del lenguaje. Esta pretende ser la esencia de la ética: **los límites del lenguaje para enunciar lo que contendría la ética**: es esta nuestra cuarta conclusión.

Quinta consideración: si las palabras que enuncian los hechos son descripciones naturales, la ética, de ser algo, es sobrenatural (no natural).

Mientras con nuestras palabras nos refiramos a hechos y a proposiciones sólo tendremos la posibilidad de enunciar un **valor relativo** —esto ya está claro según lo expuesto anteriormente—, y por tanto, sólo deberíamos hablar de **bondad y corrección relativas**. Atrevidamente digamos que estos serían los alcances de una razón discursiva

y de una razón argumentativa que enuncia valores. Y ya dijimos que este carácter del valor en el caso de los juicios relativos, puede desaparecer formulando la proposición o enunciando el hecho de manera diferente, es decir, mediante un giro proposicional. Si recordamos los ejemplos anteriormente citados, podemos entonces decir ahora, que la carretera correcta es la que conduce a una meta arbitrariamente fijada; es decir, no podemos hablar de carretera correcta en abstracto y por fuera de lo predeterminado.

Si fuera **absolutamente necesario** —con necesidad lógica— que todos deban necesariamente tomar esta carretera correcta, el que no lo haga debería **avergonzarse de ello**. Y claro está, esto no sucede.

Por tanto **no podemos pensar el bien absoluto** vinculado a un estado de cosas descriptibles, pues en tal caso, tal **bien absoluto**, debería realizarse **necesariamente**. Quien no lo haga debería sentirse culpable de no hacerlo. Quinta conclusión: la ética no es naturalmente descriptible, es sobrenatural.

Sexta consideración: el bien absoluto, la experiencia *par excellence*.

Cuando llega a este punto, se siente impedido para hacer una reflexión sobre el **bien absoluto**, el juez absoluto, si no acude —como lo hace en la mayoría de sus escritos— a la evocación de situaciones típicas mediante las cuales de una manera similar se podría tener una impresión que sirva de punto de referencia para entender lo que sucede en el campo de la ética. Veamos lo complejo de dos afirmaciones que enuncia el autor y que trata de esclarecer:

1. No podemos negar que nos sentimos tentados a usar expresiones del tipo **bien absoluto, valor absoluto**.
2. Ningún estado de cosas tiene lo que se podría denominar el poder coactivo de un juez **absoluto**.

Entre ambas situaciones se mueve su discusión de la manera siguiente:

Pensemos en algunas situaciones en las cuales he sentido placer —son de muchos tipos—. Por ejemplo, es del autor “la sensación de pasear en un día soleado de verano” (se entiende mejor en el ambiente del clima normal en Inglaterra). Lo que se siente es una situación singular, una experiencia particular *par excellence*.

Para Wittgenstein lo que va a decir en seguida es lo que él mismo denomina su primer y principal ejemplo. Sería lo que definiría de manera central su concepción de la ética. No busca definir la ética, sino más bien describirla: “cuando trato de concentrarme en lo que entiendo por **valor absoluto o ético** me sucede algo semejante a lo

que sucede con la grata sensación de caminar en un día soleado de verano". Tengo una **experiencia** —el lugar de dicha experiencia es el sujeto, no el mundo ni las cosas del mundo— que la quiero llamar **experiencia par excellence**. Esta **experiencia par excellence** que es del tipo de la situación ética produce resultados singulares muy diferentes a los producidos por las experiencias de otro tipo, digámoslo así, por las experiencias corrientes, ordinarias y naturales.

¿Cuáles son esos resultados y qué nos produce dicha experiencia?

Sucedan cosas como ésta: me asombro ante la existencia del mundo, y me siento inclinado a usar frases como ésta: "qué extraordinario que las cosas existan, qué extraordinario que el mundo exista". Pero estas afirmaciones son problemáticas por las siguientes razones: entendemos fácilmente que nos asombre el tamaño de un perro con relación al tamaño de otros perros. El asombro tiene sentido si me puedo imaginar el caso contrario, de no-ser. Pero no me puedo asombrar de la **existencia del mundo**, ya que no puedo imaginármelo no-siendo. Lo que sucede es que estamos usando mal las palabras asombro y existencia. No puedo decir tampoco que me asombro del mundo sea como sea, sea tal cual sea (...) sería asombrarme de una tautología. Y estas no asombran.

Cualquiera de ustedes que escuche las afirmaciones anteriores producidas por la **experiencia par excellence** estaría autorizado para decir: **la expresión verbal** que damos a esta **experiencia carece de sentido**. Uso mal el lenguaje si afirmo que "me asombro ante la existencia del mundo". Pues bien, esto es lo que nos sucede cuando pretendemos hacer enunciados y proposiciones éticas, que quieren contener el valor absoluto, la **experiencia par excellence**. De nuevo, aquí el problema está en los **límites del lenguaje** y sobre todo cuando queremos arremeter contra estos; no podemos sobrepasar los límites del lenguaje. No puede haber proposiciones de ética —ni de estética—, el lenguaje no es su lugar natural y por ello no se puede pretender que se formule en proposiciones, **el bien absoluto**.

Frente a la **experiencia par excellence** cabe **únicamente una actitud de asombro, de perplejidad**. Ha sido también su pasado modesto, iniciado por nuestro ilustre maestro Sócrates.

¿Cuánta ética cabe en el lenguaje? Poca. Tal vez sea la que intentan confirmar los esfuerzos contemporáneos de los actuales teóricos de la ética. Pero en ella sólo caben los juicios de valor relativo y estos, finalmente, se asimilan a descripciones de hechos; por ejemplo al hecho de la comunicación.

Sexta conclusión: un característico mal uso de nuestro lenguaje, subyace en todas nuestras expresiones éticas (y religiosas). Usamos mal las palabras en el caso de la **ética**

cuando pretendemos que ellas contengan lo que hemos venido denominando el bien absoluto.¹⁰

Séptima consideración: no nos damos cuenta cuando queremos arremeter contra los límites del lenguaje que lo máximo que logramos es movernos en el amplio espacio de los símiles. En buena medida la riqueza de las similitudes del lenguaje, para el caso de la ética, nos juega trampas insospechadas. Usamos en ética sólo símiles. Cuando usamos en sentido ético la palabra correcto, por supuesto que no lo hacemos de la misma manera como lo usamos en sentido trivial. "Es una buena persona", no es lo mismo que "es un buen jugador de fútbol". "La vida de este hombre era valiosa" no es lo mismo en el sentido de una joya valiosa; sin embargo hay alguna analogía. Lo mismo sucede con todos los términos religiosos.

Cuando queremos traspasar la analogía, el símil, es cuando queremos arremeter contra los límites del lenguaje. El símil es el máximo permiso que nos permite el lenguaje. Claro que para otros propósitos el **símil** es el principal instrumento, la primera herramienta y hasta imposible de reemplazar.

Parece entonces que en el lenguaje ético (y religioso) constantemente usamos símiles. Pero aquí viene de nuevo la profundidad Wittgensteiniana: un símil debe ser símil de algo, en algún punto debo ser capaz de dejar a un lado el símil y enunciar directamente los hechos. Pero en nuestro caso, tan pronto intentamos esto, nos encontramos con que no hay tales hechos. Esta es la diferencia fundamental con los hechos enunciables con los cuales no tendríamos ningún problema. Aquí la dificultad radica en querer encontrar, digámoslo así, los **hechos éticos**. Sólo encontramos símiles que describen aproximadamente los anhelados hechos éticos. Ellos no existen. Para Wittgenstein las proposiciones describen **los hechos, la totalidad de los hechos**. Y de esto se ocupa la lógica.

Octava consideración: una paradoja: una experiencia, un hecho parecen tener un valor absoluto (en este caso es un valor sobrenatural).

Extraña confirmación, que es por lo mismo paradójica. Esa **experiencia par excellence**, parece tener todavía en algún sentido un valor intrínseco y absoluto en algún

10 No nos ocupamos de la relación ética-religión por considerar que debe ser objeto de un estudio propio, ya que dicho tópico amerita un detenido examen, y hay suficiente material al respecto. Por tanto, quedará para una próxima ocasión. Concretamente en *La Conferencia de Ética* hay alusiones pertinentes que por el momento dejamos encaminadas a caracterizar el denominado lenguaje religioso. En ocasiones en los tan recorridos "post" (post-modernismo, post-religioso) se modificarían algunas de las fuerzas contraargumentativas si se tiene ocasión de mirar en otras direcciones el pensamiento que se pretende superar. Hasta el momento todas las consideraciones anteriores caben y son pertinentes, en el esfuerzo que se quiere hacer de la caracterización de la ética independientemente de cualquier marco religioso.

punto. Es una paradoja que una experiencia, un hecho, parezca tener un valor absoluto. La paradoja consiste en que carece de sentido afirmar que **tiene valor absoluto**.

Enfrentamiento de la paradoja: una vez más acude a una figura para ilustrar el caso y así, ayudado por dicha figura, poder decir lo que quiere decir acerca de la ética y, por tanto, del valor absoluto. Supongamos que sucede un acontecimiento salido de lo normal, de lo ordinario, algo extraordinario que podamos ser capaces de imaginar: sucede algo como milagroso.

Sería absurdo, —paradójico— afirmar que la ciencia puede probar que no hay milagros. Estamos utilizando la palabra milagro tanto en el sentido absoluto, como en sentido relativo. Describamos la experiencia de ver el mundo como un milagro. Me siento inclinado a decir que la expresión lingüística correcta del milagro de la existencia del mundo —a pesar de no ser una proposición en el lenguaje— es la existencia del lenguaje mismo. El problema está en que no podemos expresar lo que queremos expresar y que todo lo que **decimos sobre lo** absolutamente milagroso, sigue careciendo de sentido. Para muchos de ustedes la respuesta es clara, dirán: si bien ciertas experiencias nos incitan constantemente a atribuirles una cualidad que denominamos importancia o valor absoluto o ético, esto sólo muestra que a lo que nos referimos con **tales palabras** no es un sinsentido.

Después de todo, a lo que nos referimos al decir que una experiencia tiene un **valor absoluto** es simplemente a un hecho como cualquiera otro y todo se reduce a esto: todavía no hemos dado con el análisis lógico correcto de lo que queremos decir con nuestras expresiones éticas (o religiosas).

Conclusión: ninguna expresión es apta para describir lo que entiendo por valor absoluto y rechazaría *ab initio* cualquier descripción significativa que alguien pudiera, posiblemente, sugerir por razón de su significación.

El hombre tiene el impulso de arremeter contra los límites del lenguaje. Pero a pesar de todo arremetemos contra esos límites. Este arremeter contra los límites del lenguaje es la ética. Considero esto de la mayor importancia para poner fin a toda la charlatanería sobre la ética: de si hay conocimiento en la ética, de si existen los valores, si lo bueno puede definirse. Esto lo decía en la casa de M. Schlick en el año 30. En ética constantemente se trata de decir algo que no concierne ni puede concernir a la esencia del asunto.

Afirmación central:

Estas expresiones carentes de sentido no carecían de sentido, sino que era su falta de sentido lo que constituía su mismísima esencia. Porque con ellas pretendía ir más allá del mundo, es decir querer ir más allá del lenguaje significativo. Mi único

propósito y el de todos los que han pretendido escribir o hablar sobre Ética (o sobre religión) es arremeter contra los límites del lenguaje.

La ética en la medida en que surge del deseo de decir algo sobre el sentido último de la vida **no puede ser una ciencia. Lo que significa, que la ética no añade nada a nuestro conocimiento.**

Hasta el momento nos hemos dedicado de manera muy cercana a seguir casi literalmente el texto que contiene la *Conferencia de Ética*; creemos haber logrado una parte importante del trabajo. Sin embargo, hay dos asuntos igualmente centrales, que me propongo examinar a continuación en forma sucinta, en los cuales se enuncian otros aspectos que merecen señalarse en su punto de vista ético. Ellos son: 1. en torno al sujeto ético y 2. en torno a la felicidad.

1. Acerca del sujeto ético

En este punto hay que detenerse en profundidad porque es tal vez aquí donde las afirmaciones entendidas en su conjunto, completan el panorama del universo ético. Comencemos a darle la palabra a otros textos del autor, tales como el *Diario Filosófico* y el *Tractatus Logico-philosophicus*, los cuales los citamos al comienzo de nuestra presentación como fuentes primarias importantes para esclarecer otros tópicos del punto de vista ético.

En dos partes de su conferencia sobre ética, decía explícitamente: "(...) como ya he dicho esto es una cuestión totalmente personal". Y en casa de Schlick dijo: "al final de mi conferencia sobre ética hablé en **primera persona. ...Creo que esto es totalmente esencial...** Aquí ya no se puede establecer nada más, sólo puedo aparecer como **personalidad y hablar en primera persona**". Esta es una referencia fundamental. **El yo es el yo-sujeto ético.**

En su *Diario Filosófico* afirmaba en el año 16: "hay dos divinidades: el mundo y mi yo independiente."

Ese **yo independiente** lo es, respecto al mundo. El 7 de agosto del mismo año afirmaba: "el Yo no es un objeto, de la clase de los objetos que contiene el mundo".

Ese sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo, agrega en el *Tractatus* 5.632. Por tanto ese **yo** no es un objeto más del mundo. Dicho de una manera muy singular: **El yo** es lo más profundamente misterioso.

La esencia del sujeto está enteramente velada, decía en el año 16; (2-8-16. D. F.) Y dicho sujeto no es parte alguna del mundo sino un presupuesto inefable de su existencia. Ese yo, además es una especie de punto inextenso.

Y en ese punto inextenso al que queda coordinada la realidad, allí reside la ética. Ese centro del mundo al que llamamos yo es el portador de la ética.

Dice Wittgenstein: "de no existir la voluntad, no habría tampoco ese centro del mundo que llamamos el yo y que es el **portador de la ética**". Por tanto, en lo esencial, **bueno y malo** lo es sólo el Yo, no el mundo. Y las proposiciones que pertenecen a ese **yo portador de la ética** no pueden ser proposiciones de las del tipo de las ciencias. Una vez más, la ética no puede ser una ciencia que añada un tipo especial de conocimiento a ese yo.

El sujeto de la **voluntad** es distinto al sujeto de la **representación**. Difícilmente uno se encuentra caminando en el mundo al sujeto de la **representación**. En cambio a cada instante se encuentra uno con el **sujeto de la volición**. Cabría decir que el **mundo de la representación** de los hechos del mundo no es ni bueno ni malo, sino que sólo lo es el **sujeto volitivo**. Al lado del mundo como representación (Kant) está el mundo como voluntad. En este mundo de la voluntad es donde la ética entra en juego. Quien pone en juego la ética no es tanto el mundo cuanto el **sujeto de la voluntad**, y este sujeto no es una cosa entre las cosas del mundo, ni es un objeto físico ni psíquico, sino **que es el sujeto ético, el sujeto moral**.

El Yo y el juicio de valor

Un juicio de valor tiene un doble frente: nos informa acerca del objeto al que se refiere y otro **hacia el sujeto**. En el segundo frente el sujeto se involucra, se pone en juego. Y bueno y malo sólo irrumpen en virtud del sujeto. Por tanto podemos decir que bueno y malo no son propiedades en el mundo, sino son predicados y predicables del sujeto. El sujeto es la exclusiva sede del valor tanto ético como estético.

¿Cómo incide, cómo actúa ese sujeto sobre el mundo?

Bastante singular la observación wittgensteiniana al respecto: lo primero es que es necesario constatar la afectación del sujeto consigo mismo. Lo bueno y lo malo aluden a una relación consigo mismo primero que todo, y segundo con el todo (con el mundo).

Pero mi voluntad si tuviera **algún efecto** sobre el mundo, sólo podría tenerlo sobre **sus límites**, no sobre los hechos (D. F. 5-7-16).

En su *Diario Filosófico*, el 21.7.16 decía: "¿qué es en realidad eso de la voluntad humana? Quiero llamar 'voluntad' ante todo al portador de lo bueno y lo malo".

Recomienda paradójicamente lo siguiente: "sólo renunciando a influir sobre los acontecimientos del mundo, podré independizarme de él, y en cierto sentido, dominarlo".

Cambiar el mundo como totalidad, o cambiar los límites del mundo, significa básicamente **cambiar el punto de vista del sujeto respecto a él.**

Y es aquí donde se plantea el segundo problema al cual hicimos referencia: el de la **felicidad**. ¿A qué llamamos felicidad en el mundo y cómo un hombre es feliz?

Veamos finalmente y de una forma muy sintética algunas consideraciones en torno a este asunto.

Acerca de la felicidad

Este problema ha sido un centro de atención en los teóricos de la ética. ¿Será la **felicidad un objeto alcanzable como resultado del comportamiento ético, del buen comportamiento?**

La forma anterior es una manera de plantearse el problema de la felicidad. Advirtamos que hay otras maneras y pueden surgir otro tipo de preguntas en dicho campo. Veamos cuál es la forma wittgensteiniana de referirse a ella.

El 14 de junio de 1916 dijo: "el hombre no puede convertirse sin más en un **ser feliz**".

El **sujeto de la voluntad** (ya mencionado) es así mismo el único capaz de **ser feliz o desgraciado, feliz o infeliz**. Feliz es aquel que ha llegado a aclararse el sentido de la vida, dando así sentido al mundo. El mundo del feliz es distinto al mundo del infeliz o desgraciado.

Hay que poner la voluntad al servicio de una especie de **desafecto, de renuncia, de ascesis**, respecto de los hechos del mundo. Hay que llegar a una especie de acuerdo con el mundo como totalidad, advirtiendo que ninguna variación nos debe afectar. Por esta razón **hay que ser feliz pase lo que pase, ocurra lo que ocurra**; acepta lo que hay, sea esto lo que sea.

La vida feliz es buena. La infeliz mala. Soy feliz o infeliz, eso es todo. Cabe decir no existe lo bueno y lo malo. (*Diario Filosófico* 8-7-16).

Quien es feliz no debe sentir temor, ni siquiera ante la muerte. Siendo feliz enfrentas el problema de la vida, cuya solución según aparece en el *Tractatus* 6.521: está en la desaparición de este problema.

La solución que tú des al vivir está en el tipo de vida que haga desaparecer lo problemático. Que la vida es problemática quiere decir que tu vida **no ha encontrado la forma de vivir**. Debes cambiar por tanto tu vida y encontrar la forma de que desaparezca así lo problemático. Coloca al hombre en una atmósfera inadecuada y nada funcionará. Se mostrará enfermo en todas partes. Colócale sin embargo, en su elemento adecuado y todo se desarrollará y aparecerá sano. D. F. año 16.

Aforismos de un místico

Si ya no necesita arremeter contra el lenguaje para explicar, justificar, describir, sustentar y desarrollar (actividades propias del discurso de la ciencia) y sin pretender que ellas sean formas añadidas al conocimiento, sino **entenderla** ante todo como una tendencia vital del espíritu humano (sobre todo de su propio espíritu), y si tenemos claro que en el sujeto reside la ética y la posibilidad de la felicidad, dejemos para concluir que sean los aforismos de un místico los que de aquí en adelante digan solos y contemplen (—la ética sólo se puede mostrar—) **la riqueza de la ética** que respetaba profundamente y que por nada del mundo ridiculizaría, según las palabras finales de su famosa conferencia de ética del año 30.

Estos aforismos siguientes son el testimonio de un hombre intensamente atormentado y profundamente ético y no simplemente las consideraciones de un relativista escueto.

Cuando algo es bueno, también es divino. Extrañamente así se resume mi ética. Sólo lo sobrenatural puede expresar lo Sobrenatural (1929).

No es posible guiar a los hombres hacia lo bueno; sólo puede guiárseles a algún lugar. Lo bueno está más allá del espacio fáctico (1930).

Lo inefable (aquello que me parece misterioso y que no me atrevo a expresar) proporciona quizá el trasfondo sobre el cual adquiere significado lo que yo pudiera expresar (1931).

Una confesión debe ser parte de la nueva vida (1931).

No juegues con las profundidades del otro (1932-34).

Podría decir que si el lugar al que quiero llegar estuviera al final de una escalera, renunciaría a alcanzarlo. Pues allí adonde quiero llegar verdaderamente debo estar ya de hecho. Lo que pueda alcanzar con una escalera no me interesa (1930).

O quizá sea mejor decir: todo el resultado de todo el trabajo es dejar a un lado al mundo (El arrojar el mundo entero al cuarto de los trebejos, 1931).

Cuando llevas una ofrenda y te envanece por ello, te condenas junto con tu ofrenda (1937).

Debe desmontarse el edificio de tu orgullo. Y es una enorme tarea (1937).

Seamos humanos (1937).

Nada es tan difícil como no engañarse (1938).

No se puede decir la verdad, cuando no nos hemos dominado a nosotros mismos. No se la puede decir —pero no porque no sea aún lo bastante sensato. Sólo puede decirlo quien ya descansa en ella; no el que todavía descansa en la falsedad y sólo una vez sale de esta para alcanzar la verdad (1939-40).

Con frecuencia, decir la verdad es sólo un poco más incómodo que decir una mentira; más o menos tan difícil como tomar café amargo y no dulce; y sin embargo me inclino fuertemente a decir la mentira (1940).

Para quien mucho sabe, resulta difícil no mentir (1947).

Vive bien. (1946)

No me resulta claro si deseo que otros continúen mi trabajo más de lo que deseo un cambio del modo de vida que haga superfluos todos estos problemas. (Por ello no podría fundar nunca una escuela, 1947).

Lo ético no se puede enseñar (Conversación con Schlick 1930).

Es claro que la ética no se deja expresar.

La ética no trata del mundo. La ética tiene que ser una condición del mundo, como la lógica.

Ética y estética son lo mismo.

La ética nada tiene que ver con el castigo y la recompensa. Esta pregunta entonces acerca de las consecuencias de una acción tiene que carecer de importancia.

Es verdad tiene que haber una especie de recompensa ética y de castigo ético, pero estos tienen que estar en la acción misma.

Si para explicar a otro la esencia de lo ético necesitara una teoría, entonces lo ético no tendría valor. (Conversación con Schlick 1930).

Dostoievski tiene razón cuando dice que el hombre que es FELIZ ha logrado el fin de la existencia.

Quien es FELIZ NO PUEDE TENER TEMOR.

Solamente quien no vive en el tiempo sino en el presente ES FELIZ.

El temor a la muerte es el mejor signo de una falsa, esto es de una mala vida.

Vive FELIZMENTE.

Parece que la vida FELIZ se justifica por sí misma, que es la única vida correcta.

Con sobradas razones, O. Mc. Drury dijo en alguna ocasión: "la principal dificultad para entender a L. Wittgenstein es una dificultad ética".

Para este lector apasionado y fuertemente impresionado por las tesis de Tolstoi y Dostoievsky, estas llegan a formar parte vital en todo su quehacer académico y personal. Tal vez lo más y lo único importante en la vida de alguien, con una personalidad supremamente atormentada y convulsionada, según su propio testimonio tal y como aparece en anécdotas de su vida y en algunas notas de su *Diario Secreto* —publicado muy recientemente (año 87)—: ellas dan fe de un sentido particularmente profundo de la vida. Por este único pero convincente motivo me he atrevido a presentar su **punto de vista ético**.

Para concluir afirmemos finalmente que las tres **notas** que se han presentado en esta lección inaugural tienen la intención de convocar a quiénes en estos momentos singulares que nos ha correspondido vivir, le queramos dar un lugar privilegiado en nuestro quehacer humano a esa dimensión inaplazable de la existencia: nuestra responsabilidad moral alimentada por profundos principios éticos, ojalá evidenciables en **reales formas de vida**.

**ALGUNAS NOTAS ACERCA DE
LOS JUICIOS MORALES
— EL PROBLEMA DE SU FUNDA-
MENTACIÓN —**

Por: Juan Guillermo Hoyos Melguizo

RESUMEN

El artículo presenta algunas consideraciones sobre el problema de la fundamentación de los juicios morales; se incursiona en tendencias contemporáneas en torno de dicho debate: la concepción bio-genética, un modelo de racionalidad apriorística y la propuesta Wittgensteiniana.

**SOME NOTES CONCERNING MO-
RAL JUDGMENTS
—THE PROBLEM OF THEIR
FOUNDATION —**

By: Juan Guillermo Hoyos Melguizo

SUMMARY

The article offers some considerations regarding the problem of the foundation of moral judgments; contemporary tendencies referring to this debate are delved into: the bio-genetic conception, an aprioristic model of rationality and Wittgenstein's proposal.

La reconstitución clásica del saber

Copérnico • Galileo • Descartes

Iván Darío Arango

Rastrea las complejas relaciones de la ciencia con la filosofía y aun con la teología; es decir, con la cultura de la época.

Se trata de un estudio que esclarece el papel rector de las concepciones filosóficas en los planteos y hallazgos de la investigación científica. Es especialmente interesante la indagación en el proceso del pensamiento cartesiano, culminación de una reconstitución tanto del objeto natural como del sujeto cognoscente, que muestra la necesidad de la estructuración de la teoría del conocimiento correspondiente a la nueva ciencia, de la que a la vez es raíz.

El trabajo se centra en los tanteos y perplejidades, en las dudas y errores más que en las verdades hechas.

Contradice así los presupuestos dogmáticos de una epistemología positivista, todavía vigente entre nosotros, e implícita en la sobrevaloración de la ciencia y de la técnica. Evita, por otro lado, el rechazo irracional de la ciencia, a la que sitúa en el lugar que debe ocupar, mediante una respetuosa advertencia de su naturaleza y sus momentos creadores.



Editorial Universidad de Antioquia

Ciudad Universitaria, bloque 22, oficina 203 • Teléfono: 15741210-50 10 • Telefax: 15741363 82 82 • Apartado 1226 • Medellín - Colombia

JUSTICIA DISTRIBUTIVA ¿LEGITIMIDAD O CONSENSO?¹

Por: **María Teresa Lopera Chaves**
Universidad de Antioquia

Se pensaría que existen ya múltiples trabajos de la filosofía política dedicados al estudio de la sociedad contemporánea; sin embargo, desde el punto de vista del economista, salta a la vista que el desarrollo de éstos varía en cuanto a la profundidad de sus consideraciones en un tema vital: el mercado.

Este es un concepto fundamental en el problema de la justicia distributiva, ya que se ha de considerar **el mercado como el mecanismo de distribución de los bienes divisibles**, al cual se contraponen una justicia redistributiva **a partir de los bienes públicos** que se refiere precisamente a la producción y distribución por el Estado de los bienes no divisibles pero necesarios para la existencia de la sociedad.

La hipótesis que guía esta reflexión se fundamenta en el asunto central propio de la filosofía política, es decir, la discusión acerca de la legitimidad del Estado, **pero siendo éste considerado como una institución básica de la sociedad mercantil**, en cuyo seno el Estado adelanta la acción redistributiva.² En otras palabras, la pregunta se refiere específicamente a los argumentos que se esgrimen en las sociedades de mercado para legitimar el ejercicio de la justicia redistributiva por el Estado.

Dentro de la filosofía política contemporánea esta investigación se ha centrado en la interesante polémica que se dio con la aparición de la obra *Teoría de la Justicia* de John Rawls,³ en 1971, autor que desarrolla con apropiada elaboración las consideraciones que deben tenerse en cuenta acerca del mercado y de los bienes públicos cuando se reflexiona sobre una sociedad ante todo justa.

1 Este artículo resume algunos de los aspectos más importantes de la Tesis de Maestría de igual nombre, que se investigó bajo el proyecto *Concepciones Contemporáneas sobre la Justicia*, del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia.

2 Se entiende por "economía de mercado" aquel sistema donde los bienes y servicios de la sociedad son producidos y distribuidos en el mercado —lugar de encuentro entre compradores y vendedores—, en el cual los agentes son independientes entre sí, y no existe un plan previo que asigne cuotas de producción o consumo.

3 RAWLS, John. *Teoría de la Justicia*. México: F.C.E. 1979. Original: *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard U. Press, 1971. Se citará como RAWLS, 1971. las páginas corresponden a la edición en castellano.

Desde el punto de vista de la legitimación de la acción distributiva del Estado la filosofía política (véase segunda parte) y la economía liberal (véase primera parte), oponen modelos explicativos propios que han de ser considerados con atención; además del reconocimiento de esta doble opción, es necesario establecer un orden de precedencia: una hipótesis auxiliar de trabajo define, en primer plano, el interés por la reflexión que ha hecho la filosofía política actual —representada en la obra de John Rawls—, acerca de la justicia distributiva, esto es, esta investigación se interesa en forma prioritaria por las realizaciones de este autor en su reflexión ampliada al mercado.

Para este propósito, el desarrollo sobre legitimidad de la justicia distributiva adelantada por el pensamiento económico, servirá de medio de contraste para entender el avance contemporáneo de tal reflexión, y en esta medida no puede considerarse una exposición completa de la teoría económica del Estado.⁴

I Parte: La justicia distributiva en la economía

¿Por qué la economía necesita una teoría del Estado?

La economía ha buscado explicar la sociedad contemporánea como una **sociedad mercantil**, esto es, una sociedad donde distintos agentes propietarios de bienes e independientes entre sí, construyen, a través del acto del intercambio en el mercado, una sociedad armoniosa. En esta explicación ha sido necesario, no obstante, incorporar cada vez más y con mayor cuidado una teoría del Estado que hace parte fundamental de los más recientes desarrollos de algunas escuelas de pensamiento económico.

Para la economía se fue construyendo durante dos siglos una teoría acerca del Estado en relación a la sociedad mercantil:

Según lo sugiere Richard Musgrave,⁵ la economía Pública ha crecido tanto en alcances como en sofisticación, pero los problemas básicos que enfrenta fueron vislumbrados por Adam Smith, y un poco más ampliamente, algunas décadas después, por John Stuart Mill; ambos autores asumieron que el *laissez faire* debía ser el principio general en relación a los alcances de la intervención del Estado; pero en el caso de una conveniencia fuerte era admisible una extensión del papel del Estado, más allá de la protección de la vida y de la propiedad.⁶

4 Es de advertir que no se trata tampoco de la evaluación del impacto que la obra de Rawls ha producido en el desarrollo del pensamiento económico, cuestión que desborda el asunto de la justicia distributiva y los alcances de esta investigación.

5 MUSGRAVE, R. A. *A Brief History of Fiscal Doctrine*. In: *Handbook of Public Economic*. Aerbach, A. J. & Feldstein, M. (Eds.), North Holland: Elsevier Science Publisher, 1985. Vol. I, p. 3.

6 *Ibid.*, p. 6.

Para Smith, si la “mano invisible” es eficiente por sí sola para garantizar el objetivo social de la sociedad mercantil, sólo cabe recomendar y preservar un sistema de libertad natural como la condición fundamental de la sociedad civil, y por esto, la intervención del soberano en los asuntos económicos queda fuertemente restringida y circunscrita a pocos frentes.⁷

John Stuart Mill, por su parte,⁸ asoció por primera vez el Estado con las dimensiones externas de las relaciones de intercambio, aspecto este que será de la mayor importancia en la reflexión política y que retomará un siglo después el economista Pigou bajo el concepto de **externalidades**.

Como puede verse, empieza a considerarse legítima la acción económica en la sociedad mercantil por insuficiencias propias del mercado, y en este sentido el Estado que aplica la justicia distributiva no contradice el mercado ni vulnera su lugar frente a la justicia distributiva; así, la economía encontró cada vez más lógica la actividad del Estado en su propio dominio.

El crecimiento de una teoría del Estado en el seno de una concepción de la libertad natural materializada en las relaciones mercantiles, da lugar a unas reflexiones críticas que perfilan claramente los límites entre el intercambio mercantil y la justicia distributiva:

La concepción económica del Estado está atravesada por un aspecto poco destacado en las teorías filosóficas del Estado: ya sea como “causa” de la sociedad civil, como en Hobbes, ya sea como “Protector” del derecho de propiedad como en Locke,⁹ el Estado es sólo eso: un Estado Protector que todavía no considera en su reflexión aquello que la economía ha puesto en el centro de su análisis: el mercado.

7 “Según el sistema de libertad natural, el soberano tiene únicamente tres deberes que cumplir, los tres muy importantes, pero claros e inteligibles al intelecto humano:

El primero, defender a la sociedad contra la violencia e invasión de otras sociedades independientes; **el segundo**, proteger a cada uno —en lo posible— de los miembros de la sociedad de la violencia y de la opresión de que pudiera ser víctima por parte de otros individuos de esa misma sociedad, estableciendo una recta administración de justicia; y **el tercero**, la de erigir y mantener ciertas obras y establecimientos públicos cuya erección y sostenimiento no pueden interesar a un individuo o a un pequeño número de ellos, porque las utilidades no compensan los gastos que pudiera haber hecho una persona o un grupo de éstas, aun cuando sean frecuentemente muy remuneratorias para el gran cuerpo social”.

SMITH, Adam. *Investigación sobre la Naturaleza y Causas de la Riqueza de las Naciones* (1776). México: F.C.E. 1978, pp. 612-613. (El subrayado es nuestro)

8 MILL, citado por Musgrave. *Op. cit.*, p. 7.

9 El nombre de Estado Protector se deriva de la concepción de Hobbes y de Locke en torno al lugar del estado frente a los individuos:

“es el Estado el que hace existir al individuo como sujeto. Y por tanto, con unos derechos, porque aquel surge para proteger los derechos de estos: no hay Estado Protector sin individuo portador de derechos, no

El Estado moderno es algo más que un Estado Protector, y es más complejo ya que debe emprender, además de la defensa de la vida o de la propiedad, otras acciones positivas como la redistribución del ingreso, la reglamentación de las relaciones sociales, la prestación de servicios colectivos, etc. Esta transición hacia el Estado moderno no podría entenderse sino por la ampliación del Estado activamente reclamada por los movimientos democráticos hacia finales del siglo XIX, que se preocuparon por el derecho al sufragio, pero también por reclamar seguridad frente a la incertidumbre económica.

A esta concepción del Estado Protector con funciones ampliadas al terreno económico se llamará en adelante el **Estado-Providencia**. El problema de este Estado ya no es la supervivencia mínima, sino el reparto de cierta prosperidad: la supresión de necesidades, la elevación del nivel de vida, etc., y, desde este punto de vista, su acción no tiene límites: aparece así un gran asunto dentro de la teoría económica del Estado liberal: el problema de la justicia distributiva.

A través de la definición de sus políticas en relación al mercado, el Estado no está, de hecho, definiendo una acción redistributiva que implica una concepción de "lo justo" sin duda más compleja de la que conlleva el simple Estado-Protector: ¿si bien en lo político todos son "iguales ante la ley", en lo económico, cómo explicar la "justicia" de las desigualdades que arroja en su funcionamiento la sociedad mercantil? ¿Al definir el mercado como el mecanismo de asignación, se está defendiendo una desigualdad "de hecho" que pueda ser calificada como "justa"?

El liberalismo clásico ha dado una respuesta tajante: la realización de la justicia supone conservar un mercado "lo más puro" que sea posible.¹⁰ Para la teoría económica desde Adam Smith, el mercado es el espacio donde se realiza un intercambio de equivalentes, porque precisamente esto es lo que logra el mercado: que los bienes de las más distintas procedencias y de los más diferentes usos, encuentren un código común para intercambiarse como equivalentes; dos siglos de desarrollo de esta teoría ha tenido esta demostración como tema central, y de esta manera el mercado garantiza la justicia conmutativa: el mercado es eficaz y equitativo.

¿Y si el mercado está asegurando la justicia conmutativa, por qué se presentan las desigualdades? Este punto ha sido el verdadero "agujero negro" dentro de la teoría liberal: si se quiere salvar el mercado a pesar de ser fuente de desigualdad, habría que demostrar que la desigualdad se origina en otra parte, y que, por tanto, la labor del

hay individuo realizador de estos derechos sin Estado-Protector (...) Pero también el Estado ha de proteger otro derecho, el de la propiedad, con el objeto de reducir la incertidumbre y producir seguridad. Si para Hobbes ha de asegurarse la paz civil, para Locke es la propiedad (...)"

ROSANVALLONE, Pierre. *La Crise de l'Etat-Providence*. París: Ed. Seuil, 1981, pp. 21-22.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 88-89.

Estado tiene así dos frentes de acción: de un lado, remover los obstáculos que impidan el normal funcionamiento del mercado de libre competencia y, de otro lado, compensar o corregir toda desigualdad que no se origine en la libertad natural.¹¹

De esta manera, al remover los obstáculos a la libre competencia y corregir las desigualdades arbitrarias, se llega a una relación armónica entre el Estado y el mercado, que parecería garantizar “para todos por igual” la libertad de acceso al mercado y a todos los bienes; así, a la “justicia conmutativa” lograda por el mercado, se suma la “justicia distributiva” originada en la acción correctiva del Estado-Providencia.

El Contractualismo con supuestos económicos

Hacia los años sesenta de este siglo surge una corriente que inaugura la llamada “nueva economía política”, escuela de pensamiento económico que se propuso extender el conocimiento acerca de la asignación eficiente de los recursos a tópicos nuevos como la política o la familia. Esta tendencia teórica ha sido desarrollada especialmente por James Buchanan y la llamada “Escuela de Virginia”; reviste interés para la filosofía política por haber entrado en el debate contractualista sosteniendo unos supuestos claramente económicos y una concepción propia de la justicia distributiva.

James Buchanan en su obra *The limits of Liberty* (1975)¹² presentará una versión contractualista fundamentada en supuestos económicos, que dará como salida la disolución de la política en la racionalidad económica y ahondará en el estudio de las organizaciones públicas bajo el supuesto de que la lógica de maximización de utilidad rige también para los agentes del Estado.

La economía pública en los últimos veinte años se ha beneficiado altamente de las críticas de la filosofía política, la cual, a su vez, ha tomado prestado de la economía ricos materiales para su propia reflexión; los economistas han aceptado este tipo de críticas, enjuiciando sus propias teorías como insuficientes; por lo cual, se han intentado nuevas vías de exploración que buscan los mecanismos reales que guían los procesos

11 *Ibid.*

“(…) es legítimo que el Estado busque intervenir para ayudar a restablecer los mecanismos del mercado que han sido perturbados o violados.”

12 Buchanan es autor con Gordon Tullock de la obra *The Calculus of Consent: Logical Foundations of Constitutional Democracy*, publicada en 1962, donde se anticipaban muchas de sus ideas contractualistas. Para una contrastación desde el punto de vista económico se recomienda el artículo **The New Contractarians** de Scott Gordon, publicada en *Journal of Political Economy*, Vol. 84(3), 1976, pp. 573-590. Para una presentación contrastada de los más destacados autores contractualistas contemporáneos, véase en castellano: VALLESPIN, Fernando. *Nuevas Teorías del Contrato Social: J. Rawls, R. Nozick y J. Buchanan*. Madrid: Alianza U., 1985 y RUBIO CARRACEDO, José. *Paradigmas de la Política: del Estado Justo al Estado Legítimo (Platón, Marx, Rawls, Nozick)*. Barcelona/Málaga: Anthropos U., 1990.

políticos, tratando de evitar todo enjuiciamiento desde algún ideal trazado desde la economía normativa.¹³

El ideal fue impuesto esta vez desde la filosofía política: la política económica no podía basarse ya sólo en la legalidad; además debería ser **legítima**, esto es, en la política económica posible de un Estado democrático que respetara e hiciera respetar los derechos de los ciudadanos.

La nueva economía pública está interesada en investigar las condiciones que garanticen la legitimidad de la justicia distributiva ejercida por el Estado, esto es, las condiciones que garanticen la unanimidad de los acuerdos entre los agentes, frente a las transferencias que utilicen las instituciones públicas:¹⁴ así, **la intervención pública es deseada unánimemente y en este sentido es legítima, porque logra un acuerdo que ciertas circunstancias especiales impedian que surgiera espontáneamente en la sola esfera del mercado.**

Según se vio, para la concepción establecida por Adam Smith, el mercado y el Estado son agentes compatibles para la asignación de los recursos sociales de una sociedad mercantil. La intervención del Estado se entiende como necesaria y justa por el hecho de que, en casos especiales, la asignación por el mercado “falla”, y por tanto el Estado —entendido como colectividad—, podrá subsanar aquello que los agentes desde su estrategia egoísta y no cooperativa no logran; para esta corriente, lo colectivo se opone a lo individual pero sin vulnerar la lógica individualista, sin ser superior en sentido normativo, sino como un complemento y, así el mercado unido al Estado, llevará a las situaciones de optimalidad paretiana, por diferentes vías:

I. Para los autores de este campo de las fallas del mercado, los bienes públicos representan un prototipo analítico de por qué se requiere el Estado en una sociedad mercantil: los bienes públicos no pueden ser provistos privadamente porque el comportamiento privado es el de *Free Rider* —que también llamaremos “evasor”— ya que quiere usar el bien sin pagar por él. De esta manera, el mercado no puede asignar los recursos eficientemente entre consumidores potencialmente evasores.¹⁵

13 KOLM, Serge-Cristophe. **Public Economics**. In: *Eatwell, Murray And Milgate*. London: McMillan Press-Limited. Eds. *The New Palgrave. A Dictionary of Economics*, 1987, Vol. 3, pp. 1047-1055, p. 1048.

14 *Ibid.*, p. 1048.

15 Este problema de los *Free Riders* fue propuesto por Samuelson en 1954, y generó versiones muy ingeniosas como la de Tiebout (1956) o la de Demsetz (1970), quienes buscaron las condiciones que podrían llevar a la prestación privada del bien público; pero ambas tropezaron con el mismo problema: ¿cómo obtener la información de las preferencias de los consumidores que garantizara algún retorno rentable para los productores? Una vez más aparece analíticamente la necesidad de una organización singular, no compe-

2. Otro tópico es el de las externalidades: según el criterio de Pareto, todo individuo debe ser recompensado o penalizado, cuando genere respectivamente beneficios o costos a terceros: sucio o limpio, el aire lo respiran todos los agentes, pero ¿quién es el dueño del aire limpio? ¿A quién hay que indemnizar y por cuánto si la actividad económica del empresario contamina el ambiente? En la lógica privada el productor que contamina exigirá que cada uno de los afectados le demuestre el perjuicio y la magnitud del mismo; en la lógica del consumidor beneficiado por alguna externalidad positiva, éste pedirá que le demuestren el beneficio específico que recibe, o de lo contrario no paga; nuevamente la lógica privada es de evasor y se desean externalidades positivas o evadir las externalidades negativas sin pagar nada. Y, nuevamente, se hace necesaria una organización singular que abarque a productores y consumidores que pueda extraer a cada agente particular el cálculo de su costo o de su beneficio y, entonces, recompensar o imponer un impuesto según la externalidad; tal institución correctiva es el Estado.¹⁶

3. Otro caso de las fallas del mercado, se refiere a aquellos bienes cuya escala de producción es muy elevada, requiere grandes inversiones o un desarrollo de tecnología muy complejo para obtenerlo; en estos casos el retorno de los rendimientos esperables, genera mucha incertidumbre, de modo que el productor sólo estaría dispuesto a emprender el proceso mediante un compromiso pactado contractualmente con los posibles consumidores. También en este caso el Estado es la instancia que permite establecer tal acuerdo.

4. Un campo trabajado, también como falla del mercado es el que se refiere a los aspectos potencialmente adversos de la relación entre productores y consumidores por falta de información. Debe existir una instancia independiente a compradores y a vendedores que certifique, por ejemplo, la calidad de los productos, o la idoneidad profesional ya que si lo hiciera alguno de los productores, podría imponer a otros barreras el ingreso al mercado.

5. Finalmente, el caso más mencionado de las fallas del mercado, es la presencia del desempleo en las sociedades de mercado, por lo cual se requiere una instancia que contrarreste las fluctuaciones económicas, mejore los canales de información entre trabajadores y empleadores y, lo más importante, mantenga cierta estabilidad en el consumo de la economía mediante transferencias representadas por el seguro del desempleo, que el Estado recolecta y distribuye.

tativa, que inspire a los consumidores la confianza suficiente para revelar sus preferencias sin que tal información sea utilizada en su contra; tal institución es el Estado.

INMAN, Robert. *Markets, Governments and the "New" Political Economy*. In: *Handbook of Public Economic*. Averbach, A. J. & Feldstein, M. (Eds.), North Holland: Elsevier Science Publisher, 1987, Vol. II, pp. 647-777, p. 656.

¹⁶ *Ibid.*, p. 657.

En síntesis, en todas estas variantes teóricas de las fallas del mercado, el Estado es una institución que tiene que existir debido a los *Free Riders*.

Una conclusión importante en este análisis es la demostración de que cuando los agentes entienden la situación de mercado como potencialmente adversa a sus intereses —como se trata de comportamientos egoístas y maximizadores de utilidad—, su estrategia puede compararse con la de un jugador bajo el dilema del prisionero,¹⁷ en la cual cada jugador decide no confiar en los demás y no actúa por tanto cooperadamente. El papel del Estado es conducir a los agentes en el mercado hacia una estrategia cooperativa que los acerque al óptimo de Pareto.¹⁸

James Buchanan y las instituciones públicas

Las reflexiones de los economistas acerca del Estado, no concluyeron justificando su presencia como único medio de evitar la evasión; el análisis fue más allá y todo el lugar del Estado fue replanteado; en esta dirección se destaca el aporte de James Buchanan quien aparece ligado al movimiento de la *Public Choice*.¹⁹ Para esta escuela, el comportamiento burocrático y político pueden ser completamente explicados por la misma lógica racional, individualista y egoísta que guía a los agentes en el mercado, o sea, dicho brevemente, **los políticos están más interesados en su reelección que en el interés público.**

La obra clásica de James Buchanan, *The limits of liberty* (1975), complementa la obra temprana que escribiera con Gordon Tullock: *The Calculus of Consent* (1962),²⁰

17 El dilema del prisionero —atribuido a A.W. Tucker—, muestra las posibilidades de un juego no cooperativo en el cual el punto de partida es el egoísmo de los agentes y como al no cooperar puede llegar al peor punto posible y se ilustra de esta manera: dos prisioneros que no pueden comunicarse son interrogados por separado:

—Si cada uno, ni confiesa ni es acusado por el otro, puede salir en un año; situación (1,1) óptima para ambos al mismo tiempo.

—Si uno acusa al otro sin ser acusado sale libre mientras el otro debe pagar pena máxima de diez años (situaciones (0,10) o (10,0) óptimos individuales para uno y otro respectivamente).

—Si ambos confiesan simultáneamente recibirán cinco (5) años cada uno (situación (5,5)).

—Si ambos no confiesan y son acusados reciben (10,10).

En esta lógica egoísta el juego muestra que cada uno tendería a acusar sin confesar llegando a la situación peor para ambos.

Véase: RAWLS, J. *Op. cit.*, 1971, pp. 305-306.

18 INMAN, *Op. cit.*, p. 672.

19 VALLESPIN O., Fernando. *Nuevas Teorías del Contrato Social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*. Madrid: Alianza Universidad, 1985, pp. 163-174.

20 Existe versión en castellano de esta obra.

BUCHANAN, J.; TULLOCK, Gordon. *El Cálculo del Consenso*. Madrid: Espasa-Calpe, 1980.

dedicada a la aplicación de la economía al estudio de una democracia constitucional. Según el autor, si en la obra de 1962 lo novedoso era la aplicación de la teoría de los bienes públicos a las estructuras políticas y a las reglas colectivas de decisión, en la obra de 1975 lo nuevo es “explicar” algunas enfermedades sociopolíticas elaborando, gracias a las herramientas de la economía, una “teoría de los males públicos”, con la cual puedan explicarse las fallas aparentes de la estructura institucional y política;²¹ en este sentido se afirma que este autor disuelve la especificidad de lo político en la consideración económica del Estado, ya expuesta.²²

Para Buchanan, el esfuerzo político se dirige al alcance de acuerdos unánimes entre agentes intercambistas que poseen una dotación inicial de bienes; reparto que la teoría no entra a cuestionar. La metodología de Buchanan es individualista radical, ya que su lema es “cada persona cuenta por una, y tanto como una”; pero esto no significa que sean iguales ya que vivimos en una sociedad de individuos, no en una sociedad de iguales: se sanciona así como natural toda desigualdad, y se rechaza de plano la idea redistributiva que busque alterar ya sea las dotaciones iniciales o los resultados logrados a partir del mercado.

La diferencia más importante con Rawls se refiere específicamente a esta consideración: si en Rawls el acuerdo sobre unos principios de justicia se consigue gracias a una deliberación de las partes tomadas como seres morales iguales, Buchanan trata de examinar los prospectos de un contrato genuino negociado entre personas que no son iguales ni están internamente adheridos a directrices éticas, ni carecen de información acerca de lo que tienen en la fase de negociación postconstitucional.²³

Basado en la teoría de los juegos, Buchanan introduce el Estado como una respuesta necesaria a la mutua desconfianza que aqueja a los individuos, que impide a la sociedad llegar al óptimo de Pareto; la forma de razonar emplea el “dilema del prisionero” y el Estado ejerce entonces las funciones de árbitro, en una argumentación similar a la que se vio atrás.

Lo propio del tratamiento de Buchanan es considerar dos etapas en relación a los acuerdos que son requeridos para el pleno funcionamiento de la sociedad, acuerdos que tienen una gran importancia en relación a la justicia distributiva:

Se recomienda leer en el primer anexo de esta obra, la interesante polémica de Buchanan titulada: **Notas Marginales sobre la Lectura de Filosofía Política.**

21 BUCHANAN, James. *The limits of Liberty. Between Anarchy and Leviathan*. Chicago: The University of Chicago Press, 1975, p. 7.

22 *Ibid.*, p. 6.

23 *Ibid.*, pp. 175-176.

— Una fase **constitucional**, en la cual se definen los derechos básicos individuales, entre ellos el de propiedad; una vez asegurados los derechos básicos de propiedad de las personas, surgen los intercambios privados más o menos espontáneamente, generándose así un comercio de bienes y servicios, generalmente bienes divisibles y repartibles, con lo cual se logra una posición óptima mejor que la de la fase de inexistencia del mercado.

— Como los bienes divisibles son sólo una parte de la riqueza total de una sociedad, se hace imperativo considerar los otros bienes: la llamada “**postconstitucional**” que defina cómo se adelantará el comercio de los bienes públicos; la búsqueda de la eficiencia en el procedimiento de **elección colectiva** es así el marco para la definición contractualista, contrato en dos fases que permitirá definir la legitimidad del Estado y sus acciones en el mundo económico.

Aparece en Buchanan, como en la teoría económica liberal del Estado, el papel de “Estado-Protector” que no produce bienes ni justicia, y un “Estado-Productor”, como un mecanismo mediante el cual los individuos se proveen de bienes públicos.²⁴

Así, la legitimidad del Estado depende de las funciones económicas, ya que del Estado Protector al Estado Productor media el acuerdo de voluntades que basa el contrato donde se deciden la provisión y financiamiento de los bienes públicos. La consecuencia más interesante de este punto de vista, será la reafirmación de la importancia del Estado en la vida contemporánea, donde su papel tiende a crecer y no a disminuir; en el concepto de Buchanan, al analizar la sociedad contemporánea se identifica un Estado desbocado hacia “políticas correctoras”, parciales e inconexas, donde se parte de una visión normativa de un mundo mejor cuyo origen es la espontaneidad individual limitada únicamente por las restricciones voluntariamente asumidas.

Finalmente, Buchanan propone un nuevo pacto social donde queden claramente definidas las relaciones entre individuo y Estado, y al hacerlo, define como legítimas aquellas actuaciones estatales que tengan como base un procedimiento contractual definido y no criterios normativos.

II Parte: Distribución y bienes públicos en la obra de John Rawls

El texto que se propone a continuación, no pretende ser una exposición sistemática de la teoría de la justicia de John Rawls, sino apenas una presentación del tema de la justicia distributiva según este autor, en particular, su exposición acerca del mercado y del Estado frente a los bienes públicos en su relación con la sociedad justa.

²⁴ *Ibíd.*, pp. 68-69.

Lo interesante de la propuesta rawlsiana, radica en consultar la pluralidad de los desacuerdos sobre el ordenamiento institucional de la sociedad justa, siendo el mercado, precisamente, una de las instituciones que contribuyen al desacuerdo;²⁵ el conflicto entre valores últimos fue desplazado por la pregunta que busca no su solución, sino cómo aprender a vivir con él; de esta manera, ya no se trata de anticipar contra cuál definición de bien han de ser igualados los individuos, sino garantizar un procedimiento equitativo sean cuales sean los fines específicos que persigan los individuos.²⁶ El **sentido procedimental** de la justicia, será una característica de la teoría de Rawls que se extenderá también a la justicia distributiva; esto es, **no existe un horizonte distributivo contra el cual evaluar como correcta o verdadera o mejor una asignación de bienes, sino que es una construcción que puede ser considerada justa sólo en la medida en que sea lograda a partir de una situación equitativa de las partes sólo en conflicto, durante su deliberación para lograr unos acuerdos.**

Así, ante una propuesta de legitimación del orden social por los resultados, como lo propone el utilitarismo, Rawls opondrá una legitimación por el procedimiento, y es aquí donde radica la gran novedad de su reflexión acerca de lo político.

La justicia distributiva en la teoría de Rawls

Al centrarse esta exposición sobre la legitimidad de la justicia distributiva, la pregunta que surge es la siguiente: ¿cómo se distribuye entre los individuos el bienestar social acrecentado, logrado a partir de la cooperación social? Y es aquí donde Rawls realiza su aporte: el mercado hace parte de las instituciones básicas de la sociedad justa, ya que se convierte en el mecanismo mediante el cual se logra la asignación a la vez justa y eficiente de los bienes de la sociedad, siempre y cuando esté sujeto a ciertas correcciones previas que permitan asegurar que la distribución resultante sea justa.

Rawls se distancia nuevamente de los utilitaristas, en cuanto al objetivo que persiguen los individuos por medio de las instituciones económicas: si para los utilitaristas las sociedades han de procurar el mayor bienestar a sus miembros, o sea, “maximizar la suma de utilidad social”, para Rawls, lo que se distribuye son **bienes sociales primarios** que darán a cada agente la posibilidad de seguir con entera libertad dentro de tales instituciones de la sociedad justa, aquello que llamará “los planes racionales de vida”.²⁷

25 RAWLS, John. *Justice as Fairness: Political, not Metaphysical*. En: *Philosophy & Public Affairs*. 14, 1, 1985, 223-251, [p. 230].

26 “Cuando está subordinado al bien, lo justo es algo que hay que descubrir; cuando se engendra por medios puramente procesales, lo justo es algo que hay que construir: es algo que no se conoce de antemano, sino que se supone el resultado de las deliberaciones en condiciones de absoluta equidad”.

RICOEUR, Paul. *¿Es posible una teoría puramente procesal de la justicia? A propósito de la teoría de la justicia de John Rawls*. En: *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 1990, p. 126

27 RAWLS, T. J., p. 116. (El subrayado es nuestro).

Ahora bien, los bienes sociales primarios (...) son las cosas que se supone que un hombre racional quiere tener, además de todas las demás que pudiera querer. Cualesquiera que sean en detalle los planes racionales de un individuo, se supone que existen varias cosas de las que preferiría tener más que menos. Teniendo más de esas cosas, se les puede asegurar a los individuos en general que tendrán más éxito en la consecución de sus intenciones y en la promoción de sus fines, cualesquiera que esos fines puedan ser. **Los bienes sociales primarios, presentados en amplias categorías, son derechos, libertades y oportunidades, así como ingresos y riqueza (...)** También el sentido del propio valor.²⁸

De esta manera, preservando una concepción individualista, Rawls logra mantener tanto el respeto por las diferencias como el sentido de la vida en cooperación social. Un efecto muy importante de la teoría de Rawls es que sería compatible con distintas estructuras morales y, también, con diferentes esquemas de distribución de la riqueza.

Lo que garantiza la justicia no es una distribución de una determinada manera, sino una elección donde el procedimiento por ser equitativo garantiza la justicia de los principios; de esta manera Rawls no se pronunciará acerca de cuál ha de ser la distribución justa, mientras acepta que la existencia de desigualdades no son en sí injustas; de esta manera una situación justa queda definida así:

Todos los valores sociales —libertad y oportunidad, ingreso y riqueza, así como las bases sociales y el respeto a sí mismo— habrán de ser distribuidos igualitariamente a menos que una distribución desigual de alguno o de todos estos valores redunde en una ventaja para todos.²⁹

La concepción general de la justicia no impone restricciones respecto al tipo de desigualdades que son permisibles; únicamente exige que se mejore la posición de cada uno.³⁰

Al analizar el enunciado de los principios de justicia, se aprecia mejor la importancia de la justicia distributiva para la teoría de Rawls:

1. Toda persona tiene igual derecho a un régimen plenamente suficiente de libertades básicas iguales, que sea compatible con un régimen similar de libertades para todos.

2. Las desigualdades sociales y económicas han de satisfacer dos condiciones. Primero, deben estar asociadas a cargos y posiciones abiertos a todos en las condiciones de una equitativa igualdad de oportunidades; y segundo, deben procurar el máximo beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad.³¹

28 *Ibid.*, p. 114. (El subrayado es nuestro).

29 *Ibid.*, p. 84.

30 *Ibid.*, p. 85.

31 RAWLS, John. **Social Unity and Primary Goods**. En: *Utilitarianism and Beyond*. A. Sen y B. Williams. Eds. Cambridge: University Press, pp. 159-87.

Versión en castellano véase RAWLS. *Justicia como Equidad*, 1987, p. 33.

Rawls reitera el segundo principio como un asunto de la justicia distributiva: tiene que formularse un principio de la diferencia, ya que sin él peligraría la estabilidad de la sociedad justa por la existencia y persistencia de las desigualdades. Tal aspecto conlleva dedicar uno de los principios, el segundo, de los que se escogerían en la posición original, que debe amortiguar sin compensaciones la situación de los “menos favorecidos”; **sin esta consideración los agentes en la posición original no habrían buscado un acuerdo compatible con múltiples sistemas distributivos**, sino que habrían buscado garantizar, más allá del primer principio, una cantidad suficiente de cada bien mediante una distribución fija claramente igualitaria para todos, no porque la igualdad fuera lo ideal, sino porque así se hacía mínimo el riesgo de participar en la vida social.

A diferencia con los economistas, Rawls introduce el concepto de “persona representativa”: si puede elegirse una posición social y, con referencia a ella juzgar el patrón de expectativas en conjunto y, a continuación, maximizar en relación a este hombre representativo, de forma consistente con las demandas de igual libertad y oportunidad, “el único” candidato obvio es el representante de los menos favorecidos por el sistema de desigualdades institucionales:

Llegamos aquí a la siguiente idea: la estructura básica del sistema social afecta las perspectivas vitales de individuos típicos según los **lugares** que ocupan inicialmente en la sociedad

(...) El problema fundamental de la justicia distributiva concierne a aquellas diferencias en las perspectivas vitales que se producen de este modo. Interpretamos el segundo principio de modo que según él esas diferencias son justas si y sólo si las mayores expectativas de los más favorecidos, cuando desempeñan un papel en el funcionamiento del sistema social en su conjunto, mejoran las expectativas de los menos favorecidos. La estructura básica es enteramente justa cuando las ventajas de los más afortunados promueven el bienestar de los menos afortunados, esto es, cuando una disminución de sus ventajas haría que los menos afortunados se encontraran aún peor de lo que están. La estructura básica es perfectamente justa cuando las perspectivas de los menos afortunados son tan grandes como es posible.³²

Con estas consideraciones previas, la pregunta que surge en seguida es: ¿cuál es el mecanismo distributivo que propone Rawls para la sociedad justa?

Una vez aclarado que los bienes para repartir no son bienes comunes sino los llamados “bienes primarios” según se vio, Rawls concentra su atención en varios frentes: primero, en presentar su defensa del mercado de libre competencia, —después de criticar el principio de eficiencia proveniente de la economía—, y segundo, en completar sus

32 *Ibid.*, p. 64-65. (El subrayado es nuestro).

argumentos acerca de las novedades que la teoría de la justicia como equidad introduce al asunto del Estado y los bienes públicos.

En defensa del mercado de libre competencia

Según la exposición contenida en *Teoría de la Justicia*, Rawls opta por el mercado de competencia perfecta, tal y como los economistas lo han concebido.³³ Sin embargo, establecerá importantes diferencias gracias a la crítica de las diferentes interpretaciones del segundo principio: la de los economistas, la liberal, la aristocrática y la democrática.

a. Crítica al principio de la eficiencia. Si no puede argumentarse a favor de una determinada concepción distributiva que sea relativamente mejor aunque injusta, tampoco puede argumentarse que es suficiente para calificar de "justa" una distribución eficiente, en el sentido de los economistas de cumplir el criterio "Óptimo de Pareto"; la objeción rawlsiana será que un criterio así, al ser compatible con muchas posibles distribuciones, será compatible también con distribuciones propias de situaciones injustas; **no es un criterio suficiente desde el punto de vista de la justicia.**

Rawls se separa de la concepción de los economistas acerca del punto de que el mercado por sí solo garantiza la justicia, al mostrar que el funcionamiento del mercado dejado a sus fuerzas "naturales" perpetúa una distribución injusta. Para salvar el mercado como mecanismo distributivo de interés para la teoría de la justicia, Rawls hace recaer el problema no sobre el mercado como mecanismo de distribución, sino sobre las condiciones de partida que no han consultado la equidad ni la igualdad de oportunidades.³⁴

b. Crítica a la interpretación liberal. De la crítica a la distribución realizada por el sistema de libertad natural al desenvolverse por las leyes económicas, proceden las críticas a otras posibles interpretaciones de los dos principios de la justicia; de éstas se destaca la versión liberal que, sin borrar las desigualdades no válidas moralmente, busca preservar un clima de igualdad de oportunidades:

Aunque funcionara perfectamente eliminando las influencias de las contingencias sociales, de todas maneras permitiría que la distribución de las riquezas e ingresos fuesen determinados por la distribución natural de capacidades y talentos. Dentro de las condiciones los límites permitidos por las condiciones subyacentes, las porciones distributivas, se deciden conforme al resultado de una lotería natural; y desde una perspectiva moral este resultado es arbitrario.³⁵

33 RAWLS, T. J., pp. 88-89.

34 *Ibid.*, p. 94.

35 *Ibid.*, p. 95. (El subrayado es nuestro).

Como se recordará, el segundo principio exigía contrarrestar todas las desigualdades arbitrarias, para que la distribución resultante fuese justa. Por esto, la interpretación liberal al no corregir las condiciones de partida resulta insuficiente como criterio distributivo compatible con la justicia procedimental.

c. *Crítica a la interpretación aristocrática.* Una tercera interpretación del segundo principio sería la concepción aristocrática, según la cual, la distribución debe reconocer un mérito en la aristocracia natural, impidiendo que alguien pueda beneficiarse si no puede beneficiarse también ella; como es obvio, esta concepción está altamente influida por las contingencias sociales y la lotería natural y, por ello, también como la libertad natural del libre mercado, la visión liberal reposa sobre aspectos morales arbitrarios y, por tanto, inadmisibles desde el punto de vista de una concepción contractualista de la justicia.

d. *La interpretación democrática.* A la posición contractualista sólo le será compatible la llamada igualdad democrática, que contrarresta el principio de eficacia con el principio de la diferencia:

Dando por establecido el marco de las instituciones requeridas por la libertad igual y la justa igualdad de oportunidades, las expectativas más elevadas de quienes están mejor situados son justas si y sólo si funcionan como parte de un esquema que mejora las expectativas de los miembros menos favorecidos de la sociedad.³⁶

La compatibilidad plena entre el principio de eficacia y el principio de la diferencia garantiza, ahora sí, la justicia procedimental, ya que admite cambios en favor de los hombres representativos menos afortunados, mientras no permite tampoco que a nombre de mejorar a otros, aún grupos más favorecidos, puedan ser afectados negativamente³⁷ **“La consistencia se da sólo cuando un esquema perfectamente justo sea también eficaz”**,³⁸ y esto se logra corrigiendo el mercado de libre competencia con el principio de la diferencia.

Los bienes públicos y el Estado en la teoría de Rawls

El tema de los bienes públicos en Rawls, no se origina por una reflexión secuencial acerca de las fallas del mercado que lleva a demostrar la necesidad del Estado en diferentes frentes donde el mercado es insuficiente o totalmente ineficiente en la asignación de los bienes públicos; **el bien público se caracteriza por su publicidad y por su indivisibilidad: nadie puede ser excluido ni el bien puede ser fraccionado**³⁹ y, de allí, su importancia para el proceso político:

36 *Ibíd.*, p. 97.

37 *Ibíd.*, p. 101.

38 *Ibíd.*, p. 102.

39 *Ibíd.*, p. 304.

La consecuencia de la indivisibilidad y de la publicidad en estos casos, es que la provisión de bienes públicos debe ser estructurada a través del mercado. Tanto la cantidad que ha de producirse como su financiación han de ser elaboradas por la legislación. A pesar de que no hay problemas de distribución en el sentido en que todos los ciudadanos requieren la misma cantidad, los costos de distribución son nulos.⁴⁰

También aparece para Rawls el asunto de los *free riders*.⁴¹

Donde hay gran cantidad de personas con muchas individualidades, surge la tentación para cada persona de evitar cumplir su parte (...) Si el bien público se produce, su disfrute no disminuye aunque no haya contribuido a su producción. Si no es producido, su acción no cambiaría la situación en cualquier caso (...) Por tanto, en el caso extremo no hay esperanzas de que se produzcan acuerdos pactados o voluntarios. **De esto se deduce que la financiación y disposición de los bienes públicos corresponde al Estado y las normas obligatorias que exigen contribución han de ser puestas en vigor.**⁴²

Nuevamente la posición contractualista exige profundizar acerca de los bienes públicos en su potencial conflicto con la unanimidad:

Así, una vez los ciudadanos han acordado actuar colectivamente y no como individuos aislados, dando por supuestas las acciones de los demás, queda todavía la tarea de formalizar el acuerdo. El sentido de la justicia nos conduce a promover esquemas justos y a cumplir nuestra parte en ellos cuando creemos que los demás, o la mayoría, harán la suya. Pero en circunstancias normales sólo puede ofrecerse cierta seguridad si hay una norma obligatoria, puesta en vigor de manera efectiva. Suponiendo que el bien público es para beneficio de todos y que todos estarán de acuerdo en aceptarlo, el uso de la coerción es perfectamente racional, desde el punto de vista de cada persona. Muchas de las actividades tradicionales del gobierno, en tanto puedan ser justificadas de este modo, pueden explicarse así. La necesidad de la puesta en vigor de la norma por el Estado **existirá, aun cuando todos se muevan por el mismo sentimiento de justicia.**

Los rasgos característicos de los bienes públicos esenciales necesitan acuerdos colectivos, y debe ofrecerse una estricta seguridad de que serán respetados.⁴³

La derivación más interesante de este tratamiento es la siguiente: no basta la moralidad, ni un compartido sentido de la justicia para garantizar que aquello que es de-

40 *Ibid.*, p. 304.

4 Se observa en este párrafo un problema de traducción: en la versión original: "*Various features of public goods derive from these two characteristics. First of all, there is the freerider problem (...)*" RAWLS. *Theory of Justice*, p. 267; y en la traducción al español aparece: "Varios rasgos de los bienes públicos derivan de estas dos características. En primer lugar, hay un problema aislado (...)" RAWLS. *Op. cit.*, 1971, p. 304.

42 *Ibid.*, pp.304-305. (El subrayado es nuestro).

43 *Ibid.*, p. 305. (El subrayado es nuestro).

seable moralmente sea efectivo; el problema, a la luz del individualismo de partida y de la actitud generalizada de los ciudadanos como potenciales evasores, exige mecanismos públicos explícitos y eficientes de coerción para hacer posible lo que es moralmente deseable; al igual que los economistas, **Rawls no basa su teoría en la honestidad de los agentes, sino que busca asegurar la justicia como prioridad de la sociedad mediante mecanismos efectivos.**

Que la norma política está fundada, únicamente en la propensión de los hombres a su propio interés y a su injusticia, es un punto de vista superficial, ya que, incluso entre hombres justos, una vez los bienes son divisibles entre una gran cantidad de personas, sus acciones decididas aisladamente no conducirán al bien general. Es necesario algún acuerdo colectivo y todos quieren asegurarse de que lo aprobarán si cumplen su parte voluntariamente. En una comunidad grande no se concibe un grado de confianza mutua en la integridad del otro que produzca un cumplimiento de la ley superflua. En una sociedad bien ordenada, las sanciones exigidas son, sin duda suaves y, aun, puede que nunca sean aplicadas, pero la existencia de tales mecanismos es una condición normal de la vida humana, incluso en este caso.⁴⁴

Otro aspecto para resaltar es el no automatismo del bien general; esto es, ni siquiera en una sociedad conformada en su base por hombres justos se llega automáticamente a una armonía natural de intereses y al anhelado bien general a partir de los individuos; sólo reglas bien establecidas permitirán a los agentes, obrando en el nivel individual, reforzar una actuación conforme a los postulados de la sociedad justa; la cual no es el resultado, sino más bien, el punto de partida. La relación de pertenencia a la sociedad justa, antecede todo cálculo racional y cada agente es consciente de que el peso de la ley garantizará, más allá de la moralidad de los agentes, la viabilidad de la sociedad política.

Para justificar la presencia del Estado, Rawls separa dos problemas: **el del aislamiento**, que daría lugar a un razonamiento equivalente al del dilema del prisionero,⁴⁵ y **el problema de la seguridad**, que requeriría, por sí solo, la existencia del Estado y el acatamiento de los ciudadanos:

El problema de la seguridad es diferente; aquí se trata de asegurar a los grupos cooperadores, que el acuerdo está siendo llevado a cabo. La voluntad de contribución de cada persona es contingente respecto a la contribución de los demás. Así pues, para mantener la confianza general en el esquema, que es superior desde el punto de vista general, o en todo caso, mejor que la situación que se produciría en su ausencia, ha de establecerse algún medio para administrar multas y castigos. **Es aquí donde la mera existencia de un soberano o incluso, la creencia general en su eficacia, tiene un papel fundamental.**⁴⁶

44 *Ibid.*, p. 306. (El subrayado es nuestro).

45 Véase *Ibid.*, pp. 306-307.

46 *Ibid.*, p. 307. (El subrayado es nuestro).

En una situación de reciprocidad, el egoísmo ha de ser depuesto porque, tal como lo señalara el propio Rawls, esta sería la posición racional más extrema que se daría si no se logra un acuerdo; de esta manera, los bienes públicos y sus diferentes aspectos pertenecen a la fase más ideal de menor información y no propiamente a la fase del mercado de mayor información específica; al no ser una reflexión subproducto del mercado, como la de los economistas, o sea, como respuesta a las “fallas del mercado”, su teoría de los bienes públicos tiene, por fuerza que diferir de la de aquellos.⁴⁷

El sistema social ha de estructurarse de manera que la distribución resultante sea justa a pesar de todo. Para conseguir este fin, es necesario establecer el proceso económico y social sobre las bases de una política adecuada y de instituciones legales.⁴⁸

Aparece así, en la teoría de Rawls, la idea de una política que será en este campo “distributiva” y que se aplicará bajo el supuesto de que se da “un Estado democrático adecuadamente organizado, que permite la propiedad privada del capital y de los recursos naturales”.⁴⁹

El ordenamiento del Estado sigue las prioridades y queda establecido así:

En primer lugar, mantengo que la estructura básica está regulada por una constitución justa que asegura las libertades de una ciudadanía igual (...) La libertad de conciencia y la libertad de pensamiento se da por supuesta y se mantiene el valor justo de la libertad política. El proceso político se considera, en tanto lo permitan las circunstancias, como un procedimiento justo para elegir entre varios gobiernos y para promulgar una legislación justa. Creo también que hay una justa igualdad de oportunidades (no sólo una igualdad formal). Esto significa que además de ofrecer iguales oportunidades de enseñanza y cultura (...) refuerza y sobra la igualdad de oportunidades en las actividades económicas y en la libre elección de ocupación. Esto se logra programando la conducta de las empresas y las asociaciones privadas y previniendo el establecimiento de restricciones monopolísticas y barreras a las posiciones más deseadas. Finalmente, el gobierno garantiza un mínimo social, bien por las asignaciones familiares y subsidios especiales, por enfermedad y desempleo, o más sistemáticamente, por medios tales como el impuesto negativo de renta.⁵⁰

Según esta descripción, no resulta exagerado afirmar que Rawls parece compartir el punto de vista de los economistas keynesianos en relación al Estado Providencia: un Estado con funciones amplias y permanentemente extensibles a nuevos ámbitos, bajo la idea de asegurar las instituciones económicas básicas de la sociedad justa, entendida como una sociedad de propiedad privada que asigna las porciones distributivas a través del mercado de competencia perfecta.

47 *Ibid.*, p. 174.

48 *Ibid.*, p. 312.

49 *Ibid.*, p. 313.

50 *Ibid.*, p. 313.

La diferencia radica, en que Rawls argumentará en favor de la extensión de la actuación del Estado por razones de justicia, especialmente como consecuencia del segundo principio, mientras los economistas pueden mostrar un intenso desarrollo doctrinal sobre la relación entre el mercado y el Estado y, el sello de su alternativa está marcado por la subyacente concepción utilitarista y la definición de la prelación de la eficiencia sobre otros criterios alternativos, según se vio en la primera parte.

En el enfoque rawlsiano, por su parte, el posible perfilamiento de la política económica es diferente a la de los economistas: la diferencia más importante se concentra en la explicación del papel del Estado frente a la justicia distributiva: si el mercado de competencia perfecta es el mecanismo compatible con el sentido puramente procedimental de la justicia distributiva, esto es, el mecanismo que garantiza la equidad siempre y cuando se hayan consultado los mecanismos correctivos que implican los dos principios, especialmente el principio de la diferencia, tiene que existir una institución básica que garantice el punto de partida equitativo, de modo que la distribución resultante pueda ser considerada justa.

Muy lejos del automatismo del mercado, Rawls afirma que sólo contando con un Estado que ejerza la coacción adecuadamente, puede aspirarse a una sociedad justa. **Nada es automático en el bien común**, esto es, ni siquiera en una sociedad conformada en su base por hombres justos, se llega automáticamente a una armonía natural de intereses y al anhelado bien general a partir de los comportamientos individuales. De esta manera, pretender prescindir de un Estado fuerte y activo económicamente es una utopía, la utopía alimentada desde la economía por su supuesto de la armonía natural de intereses a partir del mercado. **En la sociedad justa cada agente es consciente de que el peso de la ley garantiza, más allá de la moralidad de los agentes, la viabilidad de una sociedad política en el seno de una sociedad mercantil.**

Ante la disyuntiva entre justicia conmutativa y justicia distributiva, Rawls propone una justicia distributiva legítima, ya que el Estado no es un agente redistribuidor en el sentido paretiano, sino una institución básica de la sociedad justa, que es moralmente equitativa y económicamente eficaz.

Si para la teoría económica el Estado aparecía como una institución necesaria pero "posterior" a la vigencia del mercado, Rawls en cambio coloca el asunto directamente relacionado con la posición original: lo que se pacta no es la existencia del mercado, sino que el Estado ha de garantizar que toda cooperación social como instancia de organización superior al aislamiento de los agentes, sea posible mediante la seguridad de todos los participantes, de que nadie puede escapar de los costos una vez se hayan obtenido los beneficios. Si para la lógica del *free rider* económico, una racionalidad le indicaba la ventaja de la cooperación (cuando el mercado fallaba) y otra racionalidad le indicaba la posible evasión (cuando el bien público era efectivo), Rawls ha reducido a un solo instante ambas consideraciones, así: lo que se pacta contractualmente es el respeto a las instituciones a partir de personas morales que piensan efectivamente cumplir sus acuerdos.

JUSTICIA DISTRIBUTIVA ¿LEGITIMIDAD O CONSENSO?

Por: María Teresa Lopera Chaves

RESUMEN

La distribución ha sido un tema de reflexión de la economía desde el comienzo de esta disciplina; sin embargo, las tendencias recientes de la filosofía política originadas por la obra de Rawls y su teoría de la justicia presentan una visión alternativa de la justicia distributiva en una sociedad regida por la justicia antes que por la eficiencia. Tal alternativa redundaría en una concepción diferente del papel del Estado y, en general, de la política económica.

DISTRIBUTIVE JUSTICE. LEGITIMACY OR CONSENSUS?

By: Maria Teresa Lopera Chaves

SUMMARY

Distribution has been a subject matter for analysis in economics from the beginnings of this branch of knowledge; however, recent tendencies in political philosophy originating in Rawls' writings, with his theory of justice, offer an alternative view of distributive justice in a society conducted by justice rather than efficiency. Such an alternative implies, as a consequence thereof, a different understanding of the role of Government and, in general, of economic policy.

politic

ÉTICA ARGUMENTATIVA

Por: Alfonso Monsalve Solórzano
Universidad de Antioquia

Los dos tipos de teorías éticas

Desde el punto de vista lógico, como se sabe, el discurso se clasifica entre el que se refiere a lo que acaece y el que habla de cómo han de ser las acciones de los agentes (aquéllos que pueden hacer y dejar de hacer cosas en el mundo).

El universo de las acciones del deber ser se caracteriza por dos cosas: la primera, porque son obligatorias, permitidas, prohibidas, desde un sistema normativo que las regula; y la segunda, porque el agente puede violar la restricción u obligación que el sistema le impone. En principio, el agente puede ejecutar las acciones que el sistema le prohíbe o dejar de hacer las que le obliga.

La filosofía occidental, ha entendido la ética como la disciplina que estudia una clase especial de acciones humanas, la de los valores universales que se refieren al deber ser, particularmente el bien y la justicia, por oposición a las teorías que estudian el ser, lo que es, objeto de las ciencias naturales.

Ahora bien, el problema planteado es si es posible una teoría universalmente válida, es decir, vinculante para toda la humanidad, sobre los conceptos de bien y de justicia. Ha habido en nuestra tradición filosófica quienes han respondido afirmativamente este interrogante.

Desde Descartes, el pensamiento descansa en el estudio de los hechos y su explicación a través de leyes, con base en las estructuras matemáticas que garantizan la inexorabilidad de las conclusiones a partir de las premisas dadas. Empirismo y racionalismo son dos corrientes que se han contrapuesto en filosofía pero que se complementan como dos caras de una misma moneda. La ciencia moderna es el resultado de esa doble articulación. El resultado final fue la identificación de la razón con el método matemático, cuya esencia es la atemporalidad y la validez universal: las conclusiones deductivas no dependen de las circunstancias de tiempo y son válidas para todo tiempo.

Esta característica del pensamiento formal fue la que deslumbró a muchos filósofos modernos que creyeron encontrar un método que garantizaba la universalidad de las conclusiones si se aplicaba a cualquier universo discursivo, por ejemplo, al normativo. Si no había justicia en el mundo, ni los hombres eran buenos ni felices, era porque no

actuaban siguiendo los cánones de la razón natural (a la cual debía someterse hasta Dios porque ni él podría violar las leyes de la razón).

La validez universal de la razón permitió a Kant construir el imperativo categórico, según el cual, toda acción individual de conducta es moralmente buena si la norma interna en la que se basa la persona para actuar es tal, que puede convertirse en ley universal; es decir, si todo individuo, en circunstancias similares, estuviese impelido a actuar de idéntica manera. En otras palabras, una acción es moralmente buena si su motivación no está dada por razones egoístas o utilitarias, pues así la máxima que la inspira puede ser aceptada por todos. De esta forma, cada individuo es el legislador y el juez de sí mismo respecto de su conducta moral.

Este modelo moderno o ilustrado de fundamentar la ética se conoce con el nombre de "moralidad". Pero la atemporalización y la universalización de la razón analítica condujeron a la ética a un callejón sin salida. El hombre es un ser social, histórico y cultural. Su historicidad es esencial a su modo de existencia. Sus creencias fundamentales, sus costumbres, su forma de producir, en una palabra, su cultura, dependen de las condiciones concretas en las que establece su sistema de interrelaciones, y todo ello cambia con el transcurso del tiempo. El hombre histórico frente a una razón ahistórica conduce, como bien lo dice Miguel Giusti, a la alienación:

El término alienación asigna, en efecto, la situación de extrañamiento o desgarramiento en la que vive el hombre

—definido como pura razón— con respecto a la naturaleza y el mundo; ambos, mundo y naturaleza, le son, como señala literalmente el término, "ajenos".¹

La crítica al modelo de moralidad kantiano, que es la crítica al modelo ilustrado, se lleva a cabo de manera sistemática a partir de Hegel, quien recurre a Aristóteles para hacerlo. El modelo inaugurado por Hegel se conoce como "eticidad".²

Aristóteles piensa que sobre lo que es bueno o malo, así como sobre lo que se debe hacer en política, estamos en el campo de lo contingente, de lo posible, de lo que no es necesario (siendo lo necesario el objeto de la ciencia); por tanto, frente a un curso de acción, hay que sopesar las razones en pro y en contra y escoger entre ellas las que aseguren una mejor salida a la situación atendiendo al beneficio general. Es una ética de los fines, cuyo objetivo es el beneficio de la comunidad.

1 GIUSTI, Miguel. *Moralidad o Eticidad: una vieja disputa Filosófica*. En: *Estudios de Filosofía*. Medellín: Universidad de Antioquia, No. 5, febrero de 1992, p. 50.

2 GIUSTI, Miguel. *Op. cit.*, p. 59.

Una concepción como ésta implica que la mejor elección moral no es la que se impone a cada individuo internamente, quien sólo tiene que confrontarse con su fuero interno —supuesta su capacidad racional—, para decidir la moralidad de su acción, sino que conceptos como los de bien y justicia se construyen en la relación con el otro (en Hegel la conducta moral se entiende en relación con la familia, la sociedad civil y el Estado), en la que el desacuerdo es casi siempre el punto de partida, y el acuerdo, si se logra, admite siempre el argumento en contrario. Es decir, que no hay un canon moral universal que se imponga a todo ser dotado de razón, por el solo hecho de poseer la capacidad de razonar analíticamente. Implica también la incorporación de la historia y la cultura como coordenadas de la moral, porque lo que se admite como bueno, cambia de un periodo histórico a otro y de una cultura a otra; en otras palabras, depende de los modos de organización de esas sociedades.

Desde su raíz aristotélica, la concepción inaugurada por Hegel ve en el imperativo categórico, basado en la autonomía de la razón, una concepción absolutamente formal de la moral que elimina referentes concretos de acción a partir de los cuales pueda determinarse el valor moral de la acción y su posible crítica.

La aplicación del imperativo categórico, paradigma de la autonomía de la razón, podría llevar, como Giusti dice, al terrorismo de la convicción subjetiva o de la buena conciencia, en el que la persuasión subjetiva toma el lugar de la convicción intersubjetiva, con el consecuente peligro de justificar cruzadas fundamentalistas y crímenes atroces a nombre de la razón universal.³

El mundo actual se caracteriza por su alto desarrollo científico y técnico en la producción, que ha conducido a la preponderancia de esta clase de conocimiento frente a otras formas de saber. La aplicación sistemática de ciencia y técnica en los campos de la producción, la información y la comunicación ha creado una riqueza material y espiritual sin precedentes, ha interconectado al planeta y ha acercado el mundo a los hombres. Ha sido usada también para consolidar la dominación y la explotación de los hombres y de los pueblos, pues no ha resuelto el problema de la distribución equitativa de esa riqueza, se utiliza para controlar y manipular a los individuos y ha llevado a la construcción de armas con poder suficiente para borrar la especie humana de la tierra.

La universalización del mundo, quiero enfatizar, ha revolucionado los valores de la humanidad: circulan, aunque no siempre (o ¿casi nunca?) se aplican, concepciones que predicán el derecho a la vida digna, la igualdad, la democracia, la participación política y diferentes concepciones de equidad, y se habla de preservar la especie y la tierra. En fin, se ha valorado al individuo, a los grupos menos favorecidos, a la especie

3 GIUSTI, Miguel. *Op. cit.*, p. 60.

y al planeta, y se habla de reconocer la diferencia y aceptarla. Se trata entonces de un mundo complejo y lleno de contradicciones.

En los últimos tiempos han surgido concepciones formalistas de origen kantiano sobre lo que es el bien y la justicia, que establecen una determinada jerarquización entre estos dos valores.

Algunas de ellas podrían llamarse éticas procedimentales. Si se pudiese aventurar un aspecto común de estas teorías, habría que decir que hay en ellas un desplazamiento de la noción de bien como categoría central de la ética hacia la de justicia, entendida ésta como justicia procedimental. Esto se debe a que, desde esa perspectiva, la justicia es la categoría moral básica de la interacción humana, pues regula las relaciones de los hombres en lo que tiene que ver con las reglas de interacción y la participación en los beneficios (materiales y espirituales) y en las cargas que dicha interacción produce.

Desde esta mirada, la noción de bien ha sido desplazada, no porque no sea importante, sino porque el reconocimiento de la diversidad ha conducido a entender el bien como asunto privado de cada individuo, siempre y cuando no conduzca a violaciones de la tolerancia y de las reglas de interacción social acordadas. Un sistema ético de este tipo establecería las reglas básicas que asegurasen los acuerdos sobre lo que se considera justo y la manera cómo se resolverían los desacuerdos (es decir, las reglas para resolver las situaciones de injusticia). La teoría de la justicia como equidad, planteada por John Rawls (la cual será criticada más adelante) a pesar de las modificaciones que este autor le ha venido introduciendo, corresponde a este modelo.

Pero la crítica al modelo kantiano ha conducido en nuestros tiempos a la formulación de sistemas éticos en los que el dar cuenta de las situaciones históricas sociales y culturales permite una formulación distinta sobre la interacción en torno a los valores universales de bien y de justicia.

El rasgo fundamental de todas ellas es el reconocimiento del otro como individuo con intereses propios pero inmerso en una red de relaciones sociales que lo hacen próximo a unos y lejano y hasta opuesto de otros, y que es interlocutor y coautor de los conceptos éticos. En ese sentido son éticas de la participación —que se encuentran en la línea de la eticidad—, de la resolución del conflicto y de la responsabilidad. Démosle el nombre de éticas argumentativas.

Un modelo de ética argumentativa

Voy a proponer ahora un esquema de modelo de teoría ética argumentativa que permita superar las limitaciones de las éticas procedimentales. Lo haré con base en las ideas de Chaïm Perelman y en algunas más. Se trata más bien de un programa de trabajo

que de una reflexión acabada y de antemano presento disculpas por los vacíos que los párrafos que siguen puedan tener.

El sentido argumentativo de la noción valor

Si la ética es la disciplina filosófica que estudia los valores de bien y de justicia, habría que preguntarse en qué consiste un valor.

Perelman plantea en sus diversos trabajos⁴ que los valores son premisas de la argumentación, es decir, puntos de partida para la obtención de acuerdos que tienen que ver con lo preferible.

Uno de los aspectos principales de los valores, afirma, es que son nociones confusas sobre las cuales el acuerdo se presenta mientras no se haya fijado su significado; pero una vez que éste se explicita por los usuarios, aparecen las divergencias. No obstante ello, y precisamente por su confusividad, es posible que sirvan como marcos argumentativos, como puntos de referencia que pueden irse enriqueciendo a medida que la controversia teórica o los acuerdos de facto o de derecho (muchas veces resultado de la confrontación social) entre los grupos permiten mayores coincidencias en su significación.

Voy ahora a definir la noción de valor, sirviéndome de las ideas perelmanianas: entiendo por éste una creencia colectiva o individual que determina unos ciertos parámetros acerca de lo que puede o debe ser admitido respecto a hechos, conductas, acciones o interacciones sobre los que ella se aplica. En este orden de ideas, podemos hablar de valores de verdad, de valores políticos, de valores estéticos, de valores morales, etc.

El sentido argumentativo de la noción creencia

Ahora bien, si los valores son creencias, es pertinente elucidar qué es una creencia y cómo se la llega a tener. Propongo entender esta noción de la siguiente manera: una creencia es una idea que es admitida por un individuo o grupo de individuos siguiendo, para hacerlo, determinados procedimientos explícitos o implícitos.

Los criterios de admisibilidad de un valor universal moral

Se podría, a la manera perelmaniana, clasificar los valores en abstractos y concretos. Ejemplos de los primeros son la justicia, el bien, la democracia, la igualdad. Ejemplos de los segundos: la lealtad, la amistad, la fidelidad. Estos últimos, a diferencia de los primeros, se dirigen a una persona u objeto concretos (el jefe, el país, el padre)

4 Por ejemplo en el *Traité de L'Argumentation*.

mientras que los primeros apuntan a objetos o relaciones genéricas. Las éticas de Occidente, según opinión de Perelman, tratan de valores abstractos.

Ya se ha dicho que los valores son conceptos confusos. En el caso de los valores morales, todo mundo concuerda, por ejemplo, en que hay que actuar en justicia, pero cada grupo y hasta cada persona tiene una versión diferente de lo que ella significa.

Ahora bien, las concepciones sobre los valores morales y sus jerarquías, que reflejan puntos de vista particulares, tienen, no obstante, la pretensión de obtener la adhesión de todas las personas razonables de una determinada época, conjunto al que se le da el nombre técnico de auditorio universal. Lo que cree el auditorio universal, con distintos niveles de validez argumentativa, con ideas distintas e incluso, incompatibles, se denomina sentido común.

El problema aquí es cómo fijar los acuerdos en el campo de los valores morales abstractos que capte, en lo posible, los rasgos comunes de significación pero a la vez mejore las creencias del sentido común.

Crítica a algunos criterios de admisibilidad

Una manera de hacerlo es derivarlos de supuestas (o verdaderas) concepciones científicas. Tal es el caso de la concepción marxista de la historia, que pretende que la ideología del proletariado, y por tanto, su comportamiento ético, se deriva de su misión histórica de acabar la explotación del hombre por el hombre, misión ésta que, a su vez, descansa en las leyes ineluctables de la historia, que hacen de la revolución mundial una predicción científica.

Son conocidas de todos nosotros, las concepciones deterministas de la historia alimentadas por el marxismo, que planteaban la inevitabilidad de la revolución social basados en la idea de que el movimiento social obedece a una ley histórica independiente de nuestra voluntad, y también son conocidas las dificultades que esas teorías tienen para explicar los cambios, hasta apenas hace unos pocos años, inimaginables y contrarios a las conclusiones de esa teoría.

Se trata, entonces, de un procedimiento inaceptable que falla por su base porque presupone que los conocimientos científicos producen convicciones inmodificables y absolutas, idea refutada por la historia misma de la ciencia, y en el caso del marxismo, por el propio curso de la historia reciente.

Por otra parte, si se justificaran desde otras concepciones, pretendida o realmente científicas, las decisiones morales tenderían a ser tomadas por especialistas sin tener en cuenta y aún en contravía de los intereses vitales de los hombres comunes, pudiendo llegar, como en efecto se ha llegado en ocasiones, a la manipulación, el acondiciona-

miento, la pérdida de libertad, en una palabra, a la deshumanización del hombre, tal como lúcidamente lo ha señalado Marcuse, entre otros.

Otra manera, es obtenerlos de una concepción de tipo religioso. Muchas sociedades han optado por este procedimiento. No obstante, desde mi punto de vista, las concepciones religiosas se caracterizan porque sus formulaciones expresan acuerdos que no son susceptibles de crítica ni refutación. Todo aquél que intente la crítica o refute una formulación fundamental es excluido y estigmatizado por los guardianes de las verdades esenciales de ese credo. De ahí que el esfuerzo crítico máximo que este tipo de creencias permite es el de la interpretación, que reacomoda el acuerdo pero no lo refuta. Pienso, entonces, que no es razonable fundamentar en este tipo de concepciones los valores morales para una ética pública, es decir, una que aspire obtener el acuerdo del auditorio universal de la actual sociedad.

Una tercera posibilidad consiste en derivarlos desde la filosofía a partir de unas condiciones ideales que permitieran a todos los seres humanos llegar a admitir a priori los mismos principios morales y su respectiva jerarquización. Esa es precisamente la idea que tenía en mente John Rawls en *A Theory of Justice* (1971) al postular que los individuos representativos de los grupos sociales en que se divide la sociedad, puestos en una hipotética posición original para formular el contrato social, llegarían todos a admitir sus dos famosos principios de justicia⁵ si desconocieran, en la estipulación de las reglas esenciales del acuerdo básico del funcionamiento social, su posición y la de los otros (el llamado velo de ignorancia). Estos dos principios son de justicia procedimental y su formulación como principios básicos implica la prioridad de la noción de justicia, es decir, la de derecho sobre la de bien, entendido éste como el conjunto de fines que permita a los individuos formular planes racionales de vida compatibles con los planes de los otros.

Esta idea, de cuño kantiano, supone, como ya se ha explicado más arriba, que los seres humanos postularán, en igualdad de condiciones, los mismos dos principios mínimos de coexistencia social.

5 A lo largo de su producción, Rawls ha modificado su formulación, pero la más conocida es la que se formula en *Theorie of Justice*:

1. Toda persona tiene el mismo derecho a un esquema plenamente válido de iguales libertades básicas que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos.
2. Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser permitidas a condición de que estén asociadas a cargos y posiciones abiertas a todos en igualdad de oportunidades y que vayan en beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad.

En la concepción de Rawls, el primero es jerárquicamente superior al segundo. Este último en realidad expresa dos ideas: la primera parte, la de las desigualdades admisibles, y en consecuencia, el sentido de la igualdad; y la segunda la de fraternidad (solidaridad). Como se puede ver, de alguna manera expresan el ideario surgido de la Revolución Francesa: libertad, igualdad y fraternidad.

La fina artesanía conceptual que implica la idea de posición original con velo de ignorancia, postulada incluso para fundamentar exclusivamente la moralidad de las sociedades democráticas de la actual sociedad occidental falla, no obstante, por las siguientes razones (entre otras):

r1. Porque no habría acuerdo posible *a priori* sobre los principios, sus jerarquías y sus significaciones, si es verdad, como parece serlo, que personas igualmente razonables podrían llegar a postular principios distintos, y si la nociones morales de bien, justicia, libertad, derecho y otras de la misma familia, son confusas y por tanto su significación debe ser objeto de construcción social.

Así lo reconoce Rawls en trabajos posteriores a su gran obra de 1971 —por ejemplo, en *Justice as Fairness: Political not Metaphysical* (1986) y *Political Liberalism* (1993)—, en los que plantea que el trabajo de fundamentación consiste en explicitar las ideas intuitivas básicas de la cultura pública de una democracia constitucional.

A pesar de todo, en las modificaciones posteriores a sus tesis de *Theory of Justice*, Rawls mantiene la idea de fondo de que los hombres, en esta clase de sociedades, acordarían los principios básicos de justicia como equidad como fundamento último del contrato social. Es decir, que la racionalidad de los seres humanos los llevaría a todos a aceptar dos exclusivos y básicos principios de regulación social. Es una manera distinta de postular la autonomía kantiana. Y una concepción que tome al individuo como completamente autónomo, aunque en relación con los demás, esconde el hecho, ya señalado por marxistas y comunitaristas, de que el ser humano actual es un individuo cuyos intereses están socialmente mediatizados por una serie de relaciones: el individuo real pertenece a un grupo social, a un país, a una raza, a una cultura, puede profesar un credo y vive en una sociedad escindida cuyos conflictos, a veces antagónicos, no se dan sólo entre individuos sino también entre grupos de individuos.

r2. Porque la prioridad del derecho sobre el bien que postula la teoría rawlsiana es un valor típico de la cultura occidental en la sociedades liberales, que expresa una cierta concepción del bien, que en última instancia es un valor sobre lo preferible: habría un significado de lo bueno referido al funcionamiento de la sociedad y no exclusivamente a la preferencia individual. En ese nivel, lo bueno es fijar reglas de interacción social, tales como el pluralismo, tolerancia y democracia, para poder tener una vida acorde con los principios internos (individuales) de conducta.

Incluso Rawls, tuvo que aceptar las críticas que le hicieron al respecto, e introdujo la idea de un consenso superpuesto y la existencia de ciertos bienes primarios,⁶ que sus dos principios de justicia garantizarían.

6 Con la introducción de los conceptos de "consenso superpuesto" y "bienes primarios" Rawls intenta salvar esta objeción a su teoría: los dos principios de justicia se justifican porque permiten la acción política (es

Una propuesta de criterios de admisibilidad

Como puede verse, ninguna de estas concepciones permite una adecuada formulación de una ética que dé respuesta a los problemas de la acción e interacción del individuo en la sociedad actual.

c1. Por consiguiente, el esfuerzo ha de hacerse desde una propuesta hipotética que sea susceptible de crítica y refutación, con el fin de superar la posibilidad de que se convierta en un dogma.

c2. Voy ahora a adherir a la siguiente hipótesis, defendida por muchos filósofos: así como se ha producido un progresivo dominio científico técnico frente a la naturaleza, también asistimos a un progreso en el campo de los valores morales. Valores como el pluralismo y la tolerancia, los derechos y libertades democráticas son patrimonio irrenunciable de la humanidad actual: podemos concebir una sociedad mejor en la que estos valores sean dominantes y se desarrolle su significación, pero es inconcebible una sociedad mejor sin ellos. En ese sentido, son un punto de no retorno de nuestra civilización.

La hipótesis supremamente polémica pero que puede desprenderse de la caracterización que hice atrás de la sociedad actual. Siendo moderadamente optimista, podría afirmar que todavía no se ha asegurado por un buen tiempo la supervivencia de la especie ni la mejora de las condiciones de vida material y espiritual de la humanidad, pero se han creado las condiciones para ello.

c3. Si la hipótesis sobre el progreso valorativo es razonable debería ser claro que el significado y la jerarquización de los valores morales deben fijarse, en principio, mediante la acción argumentativa y la confrontación reglada (acordada).

Como se trata de concepciones que tienen que ver con la vida misma y con los intereses de los hombres y mujeres de carne y hueso, la ética (y la política) no pueden ser tema exclusivo de especialistas que discutan a puerta cerrada y decidan por los otros. No. Tampoco pueden ser asunto de profetas o concepciones religiosas.

decir, pública) en una sociedad democrática actual pues permitirían generar el consenso moral que garantizaría la coexistencia de distintas concepciones religiosas, políticas, etc., (proyectos de vida buena) que supongan el respeto y el mantenimiento del orden constitucional. Un consenso tal, permitiría el bien común encarnado en la idea de bienes primarios: a) libertades básicas, b) libertad de movimiento y trabajo, c) la posibilidad de ocupar posiciones de responsabilidad, d) ingreso y riqueza, e) las bases sociales del autorrespeto (*Political Liberalism*).

Como puede observarse, los bienes primarios no son sino una explicitación de los dos principios de justicia. Téngase en cuenta además, que los bienes libertades son prioritarios sobre los otros bienes y sólo pueden limitarse respecto de otras libertades. En esta prioridad de la libertad sobre los otros principios, su teoría permanece inmodificable respecto de *A Theory of Justice*.

Estas teorías y propuestas deben formularse para que realmente el auditorio universal pueda juzgar sobre ellas. El asunto de las creencias (valores morales) es un problema laico de la sociedad, del conjunto de los ciudadanos razonables.

c4. Una ética argumentativa debe considerar los seres humanos actuales como individuos históricamente situados en una sociedad con niveles enormes de desarrollo material y espiritual pero altamente desigual en cuanto a la distribución de los bienes de ambos tipos. Hay individuos, grupos, países y asociaciones de países que tienen un mayor e injustificado acceso a los bienes sociales. Esto es una fuente de conflicto social.

Existe también, desde perspectivas culturales distintas, una diferente percepción de lo que es un bien social. Lo que podría ser un bien, por ejemplo, el disfrute de una libertad para la cultura occidental, puede no serlo para otra. Esta es otra fuente de conflicto social.

c5. El individuo contemporáneo tiene la capacidad de argumentar, es decir, la capacidad de aceptar y rechazar cursos de acción futuros o de juzgar los pasados, sobre la base de sopesar las razones que otros (o él mismo) presenten a su consideración. Pero también forma parte de su capacidad de acción la posibilidad del uso de la fuerza para alcanzar sus objetivos, aunque prefiere, en principio y como regla general, resolver los conflictos de intereses mediante la argumentación.

c6. El individuo actual, históricamente situado, es capaz de formularse y buscar un plan de vida teniendo en cuenta para ello las pretensiones de los otros. En la formulación de su plan de vida busca disfrutar los bienes que él considera deseables dentro de los que la sociedad produce, y tiende a aliarse con individuos que tienen pretensiones similares para alcanzar sus objetivos, dando origen a una clase de cooperación social egoísta, que no siempre origina pero puede dar lugar al logro del bien común, entendido éste como el disfrute colectivo de los bienes materiales y espirituales que la sociedad genera. Es una forma de lo que Habermas llama racionalidad estratégica, pero yo prefiero llamar razonabilidad estratégica, porque todo plan de vida es el resultado de la deliberación con el otro o con uno mismo, que es forma de argumentación y no de deducción (y que no excluye la presión).

c7. El individuo contemporáneo también es capaz de solidaridad no egoístamente interesada y de incluir dentro de su plan racional de vida fines de este tipo. Las sociedades actuales han producido individuos y grupos que se interesan por el bienestar ajeno, por la supervivencia de la especie humana y de otras especies y por la conservación del planeta. Este criterio expresa lo que Habermas denomina racionalidad comunicativa y que yo llamaré razonabilidad comunicativa. Esa clase de acción da origen a la cooperación social no egoísta. Ésta encierra siempre la noción de bien común. Es un hecho que en las actuales sociedades no todos los planes de vida incluyen consideraciones no egoístas.

c8'. La noción de bien común, por su parte, debe recoger como bienes morales, los avances que en materia de libertades, derechos y deberes ha acumulado la humanidad y debe tratar de mejorarlos en el sentido de enriquecer el concepto de vida digna, es decir, una vida que permita el disfrute de los bienes espirituales y materiales más importantes de la sociedad actual y que pueden ser y han sido clasificados de diferente manera, pero que deben incluir:

a) De una parte, el derecho de todo individuo a la vida, a vivienda adecuada, a la seguridad social y a la educación básica que permita el acceso a la cultura, al pensamiento crítico, al arte y al deporte; al trabajo y al disfrute del tiempo libre.

b) El derecho a ejercer las libertades individuales fundamentales, a no ser discriminado por razones de etnia, sexo, preferencia sexual y credo político o religioso; a tener un medio ambiente sano, y el derecho a una organización democrática de la sociedad y el estado en la que imperen el pluralismo y la democracia y que garantice el ejercicio de las libertades fundamentales y una administración de justicia pronta e imparcial.

Los derechos enumerados en b) son vacíos si los que se registran en a) no se cumplen, pero la sola satisfacción de éstos sin el usufructo de los consignados en b) no permiten el disfrute de una vida digna y han conducido históricamente a sociedades totalitarias.

c8''. El pluralismo social y la tolerancia no son valores arbitrarios. Ellos se basan en la idea de que es imposible tener una concepción que dé cuenta de manera absoluta y definitiva de los valores, como se desprende del análisis que se ha hecho de la actividad argumentativa de este campo.

En el dominio de la ética y la práctica política que están a la orden del día, hay que elevar a nivel de axioma el principio de que nadie tiene la razón concluyente en el campo de la interacción social desde su perspectiva. Pero el pluralismo y la tolerancia tienen dos límites, siendo uno de ellos el que no pueden tolerarse a los que pretenden destruir la sociedad pluralista para implantar una sociedad dogmática o totalitaria.

c9. Así mismo, se debe establecer el principio del reconocimiento de la existencia de las desventajas y desigualdades arbitrarias entre los individuos, las clases y otros grupos sociales, y entre países en lo que se refiere al concepto de vida digna, y postular el compromiso moral de cooperar para recortar esas diferencias. Este principio fija el segundo límite del pluralismo y la tolerancia: no son aceptables y no pueden tolerarse aquéllos que se aprovechan las oportunidades de una sociedad plural para su propio beneficio sin que cooperen en la resolución de los graves problemas de distribución que aquejan al mundo actual. c9 permite fijar las obligaciones del individuo como ser social

y postulo que el individuo contemporáneo posee la capacidad de cumplir con esta clase de obligaciones, ya sea por razones estratégicas o comunicativas.

c10. Los criterios c5, c6, c7 y c9 establecen las condiciones del individuo actual como sujeto moral: es un sujeto histórico, incrustado en una red de relaciones sociales que le crea identidades y antagonismos pero que tiene intereses propios, que discierne argumentativamente sobre planes particulares de vida teniendo presente no sólo razones estratégicas sino comunicativas, es capaz de solidaridad comunicativa y puede contribuir a la consecución del bien común cumpliendo con sus obligaciones sociales.

c11. Como las diferencias entre los distintos grupos representativos de la sociedad pueden llegar a ser, y en efecto son, profundas, una manera de resolverlas, dentro del segundo límite de la tolerancia, es la del contrato social estratégico, en el que las partes acuerdan reglas y mecanismos sociales que vayan recortando esas diferencias, en el reconocimiento, por cada una de ellas, de sus propias debilidades y ventajas relativas. Por esto no se excluye el uso de la fuerza, entendida ésta como un mecanismo de presión frente al otro que lo ayuda a comprender que si no coopera puede perder más de lo que ganaría si concertara.

El contrato social estratégico permite una vía para obtener el bien común en la sociedad contemporánea: aquella en que las partes en conflicto logran obtener acuerdos de bien común para la supervivencia, la convivencia y el mejoramiento espiritual y material de todos los miembros de toda la sociedad.

En esta concepción no todo uso del contrato estratégico pertenece al campo de la ética o es moralmente aceptable: los usos morales adecuados del contrato surgen cuando permiten solucionar situaciones de conflicto que resultan en el mejoramiento de al menos un aspecto del bien común para unos individuos o grupos que antes no tenían acceso a él sin que implique que alguien deje de disfrutar razonablemente los bienes que posee..

Por supuesto, el acuerdo comunicativo es una forma éticamente superior al contrato estratégico, pero en las actuales condiciones del mundo, con conflictos de intereses agudos y en ocasiones irreconciliables, el contrato estratégico es una herramienta útil de solución de conflictos.

c12. c8' y c8'' implican reconocer explícitamente la superioridad moral de las formas democráticas constitucionales de gobierno sobre otras posibles porque garantizan niveles de tolerancia y pluralismo aceptables, respetan las libertades básicas y construyen un sistema judicial más o menos imparcial. El lugar del contrato social estratégico es una sociedad democrática constitucional y los organismos sociales de concertación y decisión. En aquellos países donde la forma de gobierno democrática no se haya alcanzado, es imperativo lograrla. Algunas de las sociedades actuales están constituidas por democracias constitucionales que garantizan, unas en mayor medida que otras, algunos

elementos constitutivos del concepto de bien común aquí expresado, pero ninguna ha resuelto el problema central de la distribución.

c13. El problema de qué se entiende por distribución equitativa debe enfrentarse no con criterios máximos sino con criterios mínimos aceptables de reparto de la riqueza social material y espiritual y de las cargas del funcionamiento adecuado de la sociedad. En ese sentido hay una distribución mínima aceptable si cada miembro de la sociedad tiene asegurados los bienes enumerados en c8' de acuerdo con los estándares básicos actuales de disfrute que los bienes sociales permiten, y a su vez, cumple con las obligaciones sociales que una distribución de este tipo exige, en especial, contribuir con la riqueza social mediante el trabajo y el pago de impuestos, cumplir con las leyes y ejercer responsablemente sus derechos y libertades.

El concepto de "distribución mínima aceptable" permite enfrentar de mejor manera el problema de "distribución equitativa", que es de difícil formulación consensual. No obstante, establezco la siguiente relación: "distribución mínima aceptable" forma parte del significado de "distribución equitativa" porque toda distribución equitativa debe asegurar un mínimo de reparto de cargas y beneficios. El sentido fuerte de "distribución equitativa" tendría que ver con aquel reparto que es el máximo socialmente deseable y que puede funcionar como idea regulativa, como aquello a lo que sería aconsejable tender. La formulación marxista de "a cada cual según su necesidad y de cada cual según su capacidad" expresaría un máximo de distribución. Lo importante de formular un concepto de distribución mínima aceptable es que permitiría la formulación de distintos máximos de los cuales uno sería socialmente adoptado en etapas posteriores a través del consenso social argumentado bajo las nuevas condiciones de distribución que produciría la distribución mínima aceptable.

c14. Desde mi punto de vista, las actuales son sociedades parcialmente formadas. Una sociedad bien formada sólo surgirá cuando la distribución inadecuada haya sido suprimida y se constituyan verdaderas sociedades de contrato social consciente, voluntario, mutuamente ventajoso y periódicamente renovable y en el que se construya el bien común.

Y esto porque todas las sociedades actuales han surgido, en menor o mayor grado, de situaciones de hecho y de fuerza sobre las que se consolida un derecho y en las que la inmensa mayoría de individuos reales y países no ha tenido igualdad de oportunidades de acceder a la riqueza social ni al manejo político y administrativo que el funcionamiento social conlleva, pero han pagado un alto costo en las cargas que dicho funcionamiento genera.

El uso reiterado del contrato social estratégico ayuda a construir paulatinamente una sociedad bien ordenada.

c15. En mi concepción ética, el uso de la violencia como forma extrema de la fuerza, utilizada como método para obtener el mejoramiento social, no es moralmente inaceptable en sí mismo, pero:

a) sólo podría usarse en casos límite de violación de los valores socialmente admitidos como de bien común formulados en c8' y c8'' (condición de moralidad),

b) con el consentimiento de la mayoría de los afectados por la violación (condición de democracia) y,

c) si no ha sido posible resolver el conflicto por la vía del derecho establecido (condición de juridicidad).

LA ÉTICA ARGUMENTATIVA

Por: Alfonso Monsalve Solórzano

RESUMEN

La idea perelmaniana de valor como noción confusa pero posibilitadora del acuerdo del auditorio universal (conjunto de los individuos adultos y razonables de la época actual) se aplica aquí para hacer una propuesta de ética que supere, de un lado, las limitaciones de la línea de fundamentación monológica inaugurada por Kant y defendida en la actualidad por Rawls; y que critique, del otro, el modelo puramente dialógico habermasiano por impracticable.

ARGUMENTATIVE ETHICS

By: Alfonso Monsalve Solórzano

SUMMARY

Perelman's idea of value as a notion that, though obscure, makes agreement possible within the universal audience (the set of present day adult and reasonable individuals) is applied here in order to propose an ethics that, on the one hand, overcomes the limitations of the type of monologic foundation inaugurated by Kant and defended at present by Rawls; and that, on the other hand, criticizes Habermas' purely dialogical model as being unfeasible.

Filósofos, dietetas y teúrgos

La disputa por los modelos de conocimiento en la medicina hipocrática

Jorge Antonio Mejía Escobar

Este trabajo narra cómo se desarrolló una investigación que buscaba en la medicina griega el origen de la motivación realista de la filosofía de Aristóteles. Se realiza un recorrido que parte de la justificación de la hipótesis, luego explora la colección de escritos hipocráticos, para precisar la búsqueda de relaciones filosofía-medicina, y descubre que la polémica entre idealismo y realismo se daba también en el seno de la práctica médica (por lo cual no es fácil encontrar en la medicina un origen puntual de dicha motivación).

En esta perspectiva se muestra la superposición de modelos, aun míticos en el *Corpus hipocrático*, y finalmente se estudian en detalle dos obras que proponen un modelo excluyente de medicina racional —*Sobre la medicina antigua* y *Sobre la enfermedad sagrada*—. El resultado es una imagen de la medicina como campo de batalla de muchas corrientes epistemológicas que se disputan el predominio. La conclusión plantea la desintegración de la hipótesis inicial y el surgimiento de una hipótesis diversa, sobre el papel heurístico de los “abusos de lenguaje” en la medicina griega.



Editorial Universidad de Antioquia

Ciudad Universitaria, bloque 22, oficina 205 • Teléfono: (574) 210 50 10 • Telefax: (574) 263 82 82 • Apartado 1226 • Medellín, Colombia

SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA Y NEOLIBERALISMO

Por: José Olimpo Suárez
Universidad de Antioquia.

El concepto “neoliberalismo” comparte con otros de su especie, por ejemplo: “posmodernidad” y “epistemología”, una característica similar: su imprecisión. En efecto, pese a su uso permanente, en particular en el dominio de la ciencia económica no resulta fácil delimitar la semántica de su aplicación ni la génesis de su desarrollo. Agreguemos a lo anterior el hecho de que en nuestros días resulta evidente que en el mundo de las teorías, para decirlo con la terminología popperiana, se juegan los estatutos de cientificidad y objetividad más de una propuesta sobre la naturaleza del Estado y la justicia social. Dentro de este marco de confrontación teórica la denominada tendencia neoliberal parece llevar la mejor parte en estos momentos.

Naturalmente, si el debate sobre los fundamentos y alcances del neoliberalismo no sobrepasasen los límites del mundo académico, este concepto no habría alcanzado tan rápida aceptación en el lenguaje de la cotidianidad para la mayor parte de las naciones de nuestro planeta.

Pero el hecho es simple y contundente: a nivel de la economía internacional y de las políticas de desarrollo social bastaría una encuesta somera para detectar cómo durante los últimos años el esfuerzo científico gira alrededor de la determinación y uso del concepto neoliberalismo, buscando su legitimación empírica y en ocasiones histórica. Por tanto, el objetivo central de mi intervención se dirige a perfilar los contornos de tal concepto en tres dominios tradicionalmente determinantes en las sociedades occidentales: la economía, la política y la ética religiosa.

No está por demás señalar que no se trata de realizar un trabajo analítico y mucho menos exegético del tema que se va a tratar, a lo sumo aspiro a colocar en un plano descriptivo las implicaciones que para la sociedad contemporánea y en particular para nuestra academia, tiene la confrontación entre el paradigma del liberalismo tradicional y su contestatario crítico: el neoliberalismo.

Cuando hablo de “paradigma” asumo este concepto a la manera como a grandes rasgos ha sido tratado en la obra del sociólogo norteamericano Thomas S. Kuhn, quien lo elaboró básicamente como una herramienta de interpretación aplicable inicialmente a la comprensión del desarrollo de la historia de las ciencias empíricas. Puede decirse que un paradigma es un marco teórico de interpretación aceptado por la mayoría de los miembros de una comunidad científica, al interior del cual se desarrollan y confrontan tanto métodos de explicación como valores y criterios de diversos investigadores. Re-

cordemos igualmente que, para Kuhn, el desarrollo y surgimiento de los diversos paradigmas se realizaba al modo de los procesos de transformación social: es decir, por medio de revoluciones en las que a partir de una confrontación entre propuestas rivales finalmente una se impone a las demás e instaura así un dominio que para el caso de la epistemología se denomina "ciencia normal". Tal vez este esquema no sea demasiado problemático si se le aplica a una ciencia empírica, pero en cuanto toca a una disciplina social el asunto se complica enormemente.

Este fenómeno se debe básicamente al hecho de que las concepciones sobre la naturaleza y funciones de lo social comparten supuestos ontológicos nada fáciles de precisar como lo pueden ser: la naturaleza humana, el origen y necesidad del Estado y el fin de la historia social. Agregaré a todo lo anterior el que en las teorías sociales los principios y los argumentos de ellos inferidos no están siempre claramente diferenciados creando así entre los investigadores, estudiosos y profesionales una mezcla entre deberes éticos, rigor teórico y práctica política. Pese a todo lo anterior es posible hablar de un cierto paradigma propio del liberalismo clásico o democrático y de su actual confrontación con lo que bien puede ser llamado un paradigma alternativo: el neoliberalismo.

El paradigma liberal clásico puede verse, en una perspectiva diacrónica, como aquella concepción que sobre la libertad, la economía y el Estado surgió a finales del siglo XVII con John Locke y Adam Smith. Tal concepción restringía el papel del Estado y la sociedad frente a la decisiva importancia otorgada a los individuos como tales. El liberalismo más moderno admitió una mayor ingerencia de los poderes públicos y la responsabilidad de éstos ante el bienestar general, encontrando su punto de partida en el jacobinismo rousseauiano para prolongarse muy matizadamente en autores como Guido de Ruggiero, Bertrand Russell y John K. Galbraith.

El neoliberalismo enfrentará esta tradición mediante un doble movimiento: recuperar las tesis básicas de los fundadores y apoyarse en los amplios conocimientos ofrecidos por las diversas metodologías sociales y empíricas que detentan hoy el dominio de las academias en los países centrales.

Introduzcamos entonces el tema, no exactamente con los términos propios del rigor formal de la ciencia económica, sino con la prosa brillante del escritor Mario Vargas Llosa, quien reflexionando sobre el presente y su relación con las concepciones sobre la historia escribe:

¿Nos toca inaugurar una nueva era en la historia del hombre? La palabra "historia" —su concepto— es una de las muchas prostituidas por la ideología, pues ella ha servido, sobre todo, de coartada para los grandes embauques intelectuales de nuestro tiempo, —ella ha sido el siniestro Dios Todo Poderoso de la religión totalitaria—, y para justificar los peores genocidios que haya memoria. Pero no tiene sentido decir como lo ha dicho Francis Fukuyuma, que la agonía del comunismo constituye el verdadero "fin de la historia Hegeliana". Mi impresión es la opuesta. Los sucesos

de la Unión Soviética y del Este Europeo han revitalizado inesperadamente la noción misma de "historia" a los ojos del mundo, desembarazándola de las legañas, distorsiones y ficciones con que los marxismos —heterodoxos y ortodoxos— la habían desnaturalizado, devolviéndole su frescura, su sana imprevisibilidad, su inabarcable (por la inteligencia y el conocimiento) naturaleza de improvisación múltiple, espontánea, esencialmente libre, que revienta siempre los esquemas conceptuales que pretenden reducirla a pura lógica, a causa y efecto para y descubrir por debajo de los tumultos y fosforescencias una recóndita racionalidad. No hay tal cosa: en estos días verificamos lo que siempre sostuvo un Karl R. Popper, o un Hayec o un Raymond Aron, en contra de un Maquiavelo, un Vico, un Marx, un Spengler o un Toynbee: que la historia nunca está "escrita" antes de hacerse, que ella no es la representación de un libro preexistente elaborado por Dios, por la Naturaleza, por el Desarrollo de la Razón o por la lucha de clases y las relaciones de producción; sino que la historia es más bien, una continuación y diversa creación, que puede optar por las más inesperadas trayectorias, evaluaciones, involuciones y contradicciones, derrotando siempre en su fantástica complejidad y multiplicidad a quienes la predicen y la explican.¹

En estas cortas líneas encontramos, a no dudarlo, dos aspectos precisos: la innegable simpatía del escritor peruano por la propuesta neoliberal en el aspecto teórico-político y los nombres de aquellos a quienes se debe buena parte del esfuerzo racional, vale decir argumentativo, por sustentar las tesis en cuestión.

Pasemos ahora, a presentar lo que podríamos considerar como una descripción del enfrentamiento al que convoca el neoliberalismo de nuestros días. Para ello actuaré en tres períodos claramente delimitados, aunque superficiales, a los que daré los títulos: primero, tres palabras sobre Adam Smith, segundo, dos palabras sobre John Rawls y tercero, una palabra sobre Dios.

Primero: tres palabras sobre Adam Smith

A mediados de 1990 se celebró en Edimburgo un encuentro de economistas, la mayoría de ellos laureados con el premio Nobel. El acontecimiento merecía la mayor atención pues en él se conmemoraban los doscientos años de la muerte de aquel a quien se considera, no sin razón, como el fundador de la ciencia económica: el escocés Adam Smith. Pero el acontecimiento poseía una importancia adicional: en este encuentro de economistas se esgrimían buena parte de los argumentos que a nivel de la economía y la política sustentaban los mentores del neoliberalismo, muy particularmente el renombrado profesor MILTON FRIDMAN de la escuela de Chicago.

Detengámonos un poco en la estructura global sobre la que descansa la argumentación elaborada por Smith y sobre la que los neoliberales han vuelto sus ojos. Pero antes de hacerlo, recordemos que ésta es la misma argumentación que ha servido tanto

1 VARGAS LLOSA, Mario. *El País que Vendrá*. En: *Ciencia Política*, No. 19, II Trimestre de 1990, p. 53.

a liberales clásicos como a su variante democrática de gran importancia en la posguerra del presente siglo. Más aún: es la misma argumentación que se considera, críticamente o no, como una de las fuentes integrantes del pensamiento marxista. Y es que, en efecto, el panorama de la ciencia económica durante los dos últimos siglos se ha erigido sobre un trípode conformado por las tesis contenidas en *La Riqueza de las Naciones*, de Smith; *El Capital*, de Marx; y *La Teoría General de la Ocupación, El Interés y el Dinero*, de Lord Keynes.

Volvamos pues, a Smith: comenzó el escocés considerando que a todo hombre, por naturaleza, le interesa vivir a sus anchas tanto como pueda. Recalcó el hecho de que todo hombre mejora su condición material y espiritual en cuanto comprende que puede disfrutar plenamente de los frutos de su propio trabajo. Este principio elemental —explicaba, para Smith— el constante e ininterrumpido estímulo en el trabajo humano del que se deriva la riqueza tanto privada como pública. En otras palabras, el hombre movido por su interés, por su egoísmo —que no era a ojos de Smith— ni una virtud ni un defecto sino una tendencia natural, trata —decimos— de maximizar los resultados de su esfuerzo. De esta manera la productividad individual se incrementa y con ello se explica, a su vez, el origen y crecimiento de la riqueza de las naciones.

Y —continúa Smith su razonamiento— la división del trabajo, a su vez, conduce al intercambio. Si todos acabamos produciendo algo más de lo que precisamos y, al mismo tiempo, disponemos de menos de lo que deseamos, es lógico que el intercambio y, por consiguiente, el mercado, surjan como algo natural y propio de la esencia de lo humano y se institucionalicen de forma igualmente natural. En el mercado tanto el oferente como el demandante entregan algo de lo que les sobra para recibir más de algún bien del que carecen y ello se explica así porque no es el altruismo ni la compasión lo que mueve a los sujetos a entrar en el proceso de intercambio. Simplemente se trata de salir lo mejor librados de una situación en la que se juega el bienestar de cada cual.

En esta búsqueda del bienestar individual, los sujetos, al tratar de mejorar su utilidad están sin pretenderlo ni saberlo, incrementando el bienestar de la sociedad en su conjunto. De aquí la justificación del individualismo económico. Agreguemos la premisa subsiguiente: el equilibrio justo que regula los intereses de todos en medio de la competencia se logra justamente por los mecanismos ciegos que gobiernan el intercambio. Y este es el lugar preciso donde aparece el concepto más celebre con que se reconoce la teoría de Smith. Se trata del celeberrimo concepto de “la mano invisible” que regula el mercado. Aquí como en la teoría Newtoniana del equilibrio cósmico por recíproca compensación de fuerzas, los economistas liberales con Smith a la cabeza, confían en una evidente armonía entre los intereses particulares que librados sin trabas a su satisfacción operan como agentes espontáneos del bienestar colectivo.

En efecto, para Smith, como para Fridman, el mercado crea el orden y hace posible la coordinación de las conductas de millones de personas que a pesar de su inmensa

disparidad de conocimientos y habilidades tienden, sin embargo, a un propósito común: el bienestar de todos.

Pero detengámonos aquí un momento. Lo que se ha propuesto al hablar de "libertad" es la posibilidad o no de participar en el mercado. Bien vistas las cosas resulta que para los defensores del paradigma liberal tradicional, la libertad debe tomarse en un sentido positivo, es decir, como la capacidad de hacer todo aquello que no se nos prohíba. De esta manera el liberalismo tradicional no concibe al hombre como una mónada-egoísta, sino como un ser lleno de virtualidades positivas que deben ser plenamente desarrolladas para alcanzar el bienestar y, al proponer tal imagen de perfectibilidad, dan un paso hacia la tolerancia y la necesidad de una conciencia de la responsabilidad política.

Frente a esta posición característica del paradigma liberal, como hemos dicho, se levanta la renovación de una concepción negativa de la libertad defendida por los neoliberales. En efecto, para Friedrich A. Hayek, la libertad debe tomarse como la ausencia de coerción intencionada e ilegítima del Estado sobre los individuos. En consecuencia y en un sentido fuerte, para el neoliberalismo la libertad no tiene nada que ver con la riqueza o la pobreza, con la felicidad o la desgracia, ni con los cursos posibles de acción, ni con los impedimentos que pudiesen originarse en la acción involuntaria de otros sujetos.

El paradigma liberal considera que la concepción negativa de la libertad es necesaria, pero insuficiente:

Esta debe ser a la vez positiva; es decir debe implicar una capacidad efectiva de hacer. No basta para ser libre, que no se me impida hacer lo que deseo, es necesario tener el poder y las condiciones necesarias del caso. Si la libertad negativa fuera suficiente, un mendigo sería libre de transar en la bolsa. La distinción entre ambos tipos de libertad es análoga a la que existe entre posibilidad abstracta y concreta en Hegel. La primera es cualquier posibilidad, que no sea autocontradictoria ni bloqueada por la realidad. La segunda es aquella que cuenta con condiciones efectivas de realización, en un momento dado.²

Si la libertad positiva se refiere a los derechos de los sujetos, la libertad negativa se refiere a la propiedad. Aquí no se trata de libertad política, sino de una libertad para el mercado sin restricciones, en lo posible. Esta concepción de la libertad negativa se auna en los liberales a su concepción de la desigualdad natural de los hombres. Por ello cada sujeto debe defenderse con sus propias capacidades de adaptación en el juego de las reglas abstractas que rigen a las sociedades. Por esta línea de argumentación desembocamos finalmente en la que sostiene que las diferencias sociales y económicas son consecuencia directa de las diferencias naturales.

2 VERGARA, Jorge. *El Paradigma Liberal Democrático: Notas para una Investigación*. En: *Sociología*, No. 7, mayo-dic. de 1988, p. 29.

Uno de los representantes más conspicuos del neoliberalismo, el Nobel norteamericano James Buchanann, animador de la llamada teoría de la Elección Pública (*Public Choice*) mezcla de economía clásica, sistemas formales y psicología social, señala taxativamente los fundamentos de su concepción que se identifican con las tesis básicas de Smith:

Comenzamos con los individuos como maximizadores de utilidad. En cierto sentido, podemos simplemente definir a una persona en términos de su conjunto de preferencias, su función de utilidad. Esta función define o describe un conjunto de posibles *trade-offs* (intercambios), entre alternativas de elección potencial, ya se trate de elegir entre manzanas o naranjas en el mercado o de la guerra y la paz en una nación.³

Demos un paso atrás y redondeemos el argumento de Adam Smith.

Luego de legitimar el derecho de propiedad en la libertad individual y de proponer su teoría de la "mano invisible", Smith desarrolló la parte normativa de su teoría que corresponde, como se sabe, a la concepción sobre la naturaleza y funciones del Estado. El meollo del asunto sobre el Estado es el que hoy los neoliberales han vuelto a poner sobre la mesa: ¿cuál debe ser el tamaño del Estado ya que su existencia es necesaria? Para Smith las funciones básicas del Estado eran:

1. Proteger a los ciudadanos de la violencia y la invasión de otros Estados;
2. defender a cada ciudadano de la injusticia o de la opresión por parte de otros miembros de la sociedad y
3. propiciar y mantener ciertas obras de bienestar colectivo que no se pueden medir en términos de beneficio individual.

Frente a esta concepción del Estado, los neoliberales proponen, a su vez, un modelo limitado y negativo del mismo.

El gobierno no debe ni tiene que velar por el bienestar ni la felicidad de los ciudadanos, así como no puede ni debe intervenir en los procesos productivos, educacionales ni religiosos. El Estado sólo debe tratar de "evitar el mal", es decir, la guerra o la injusticia. Con esta propuesta de Estado, de filiación lockeana, los neoliberales se enfrentan y rechazan una variable especial del paradigma liberal: el *welfare state*, o Estado Providente de inspiración keynesiana y dominante por varios lustros en la política mundial.

En suma: la propuesta neoliberal, desde el punto de vista económico, implica una crítica acerba al paradigma liberal y clásico y supone una revalorización de algunos conceptos clásicos de la teoría de Adam Smith. Siendo esto así, es claro el sentido de

3 BUCHANANN, James. *Política sin Romanticismo*. En: *Ciencia Política*, No. 7, III Trimestre de 1987.

lo que en la actualidad se puede ver como la política económica de la nueva derecha internacional y que en rasgos generales y archidesconocidos se resume en algunos puntos cruciales como:

1. Un retorno pleno a la economía del libre mercado;
2. la reducción del intervencionismo estatal mediante la privatización de las empresas oficiales y la desregulación de la economía;
3. la reestructuración global de los procesos de trabajo, modernización de la producción, internacionalización del trabajo, etc.;
4. liberalización del comercio internacional;
5. el Estado adquiere un carácter cada vez más conservador y autoritario en relación al liberalismo tradicional o a la socialdemocracia.

Segundo: dos palabras sobre John Rawls

El debate político-académico alrededor del enfrentamiento liberales-neoliberales, se inició a comienzos de la década de los 70, cuando curiosamente se hablaba con insistencia de la muerte de la filosofía política. Este debate se inauguró con la aparición pública del libro del profesor de Harvard, John Rawls, titulado *Teoría de la Justicia*. El motivo central de esta primera confrontación está determinada por la crítica —en extremo inteligente— de Rawls, liberal, al utilitarismo clásico proveniente de las tesis de John Stuart Mill, y dominante como teoría política, en el campo anglosajón por más de un siglo.

Un poco más tarde, la discusión se desplazó de liberales —utilitaristas a liberales— libertistas, o neoliberales en su versión académica. Este segundo debate se centró en el texto del también docente de la Universidad de Harvard, Robert Nozick. En este caso la crítica se dirigía a Rawls a través de un alegato político bastante complicado y encarnado en otro texto que hoy es considerado pertinente para la filosofía política: *Anarquía, Estado y Utopía*, editado en 1974.

Finalmente —y no está por demás señalarlo—, un tercer debate se ha impuesto en el campo político. A decir verdad este tercer enfrentamiento tiene un carácter más académico, filosófico y moral que los dos anteriores. Se trata esta vez de la disputa entre Rawls, liberal y Alasdair Macintyre y su célebre obra *Tras la Virtud*. Macintyre es considerado hoy como el mentor principal de los denominados comunitaristas ingleses.

Para situar a Rawls en el plano de las teorías es necesario partir, como él mismo lo ha hecho, de las cuestiones centrales que constituyen el núcleo de la filosofía política, estas cuestiones son del tipo: ¿cuál es la naturaleza de una sociedad justa? ¿Qué deben hacer los sujetos para erigir una sociedad justa? ¿Cuál es el criterio que debe regir las decisiones colectivas? Estas preguntas no pueden ser respondidas, en opinión de Rawls, partiendo de la sumisión a prejuicios, ni a un pretendido derecho natural, ni mucho menos recurriendo a los intereses particulares de un grupo social. Para resolverlas hay

que recurrir a un análisis objetivo, científico, neutro, de las diferentes opciones posibles y sus consecuencias tanto determinadas como inesperadas.

Lo anterior explica el tono de la enunciación del asunto central del libro de Rawls:

La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento. Una teoría, por muy atractiva y esclarecedora que sea, tiene que ser rechazada o revisada si no es verdadera; de igual modo, no importa que las leyes e instituciones estén ordenadas y sean eficientes; si son injustas, han de ser reformadas o abolidas. Cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia, que incluso el bienestar de la sociedad como un todo no puede atropellar. Es por esta razón por lo que la justicia niega que la pérdida de libertad para algunos sea correcta, por el hecho de que un mayor bien sea compartido por otros. No permite que los sacrificios impuestos a unos sean sobrevalorados por la mayor cantidad de ventajas disfrutadas por muchos. Por tanto, en una sociedad justa, las libertades de la igualdad de ciudadanía se toman como establecidas definitivamente; los derechos asegurados por la justicia no están sujetos a regateos políticos ni al cálculo de intereses sociales. La única cosa que nos permite asentir a una teoría errónea es la falta de una mejor; análogamente una injusticia sólo es tolerable cuando es necesaria para evitar una injusticia aún mayor. Siendo las primeras virtudes de la actividad humana, la verdad y la justicia no pueden estar sujetas a transacciones.⁴

Reformulemos las cosas de la siguiente manera: el utilitarismo, como se sabe, trata de maximizar la suma de utilidades a nivel social. Supone que a cada individuo y a cada opción posible es natural hacer corresponder un nivel de utilidad, o de bienestar cuantificable. Y lo que el utilitarismo ordena es, entonces, elegir aquellas opciones que correspondan a la suma más elevada de beneficios. Frente al utilitarismo se han levantado las más diversas objeciones políticas y económicas. Pero tres son las críticas más agudas que se han elaborado y a las cuales Rawls va a intentar responder, para criticar al mismo tiempo el utilitarismo como tal. Estas tres objeciones son:

Primera objeción: se supone que en el utilitarismo los niveles de utilidad son comparables de un sujeto a otro, de manera que tiene sentido hablar de suma de utilidades. Pero en realidad esto no es posible pues en una sociedad altamente desarrollada las satisfacciones son igualmente diversas y complejas entre los sujetos.

Segunda objeción: siendo la preocupación central del utilitarismo la de cuantificar el agregado de utilidades, deja así, por fuera, uno de los asuntos clásicos de la filosofía social y política: la distribución del bienestar entre los diversos actores sociales.

Tercera objeción: el utilitarismo sólo se ocupa del bienestar de los individuos llegando a proponer este asunto, con absoluta prioridad, como meta de la política social.

4 RAWLS, John. *Teoría de la Justicia*. México: F.C.E., 1976, p. 19.

Ello implica que en ocasiones podría llegarse a justificar la violación de los derechos del individuo si con ello se logra un mayor bienestar social.

Para superar estas objeciones y proponer una concepción alternativa de utilitarismo, Rawls elabora como base de su argumentación dos principios de justicia que se enuncian así:

1. Toda persona tiene derecho igual al más amplio sistema de libertades básicas, compatible con un sistema similar de libertad para todos.
2. Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para:
 - a) mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo, y
 - b) unido a que los cargos y las funciones sean asequibles a todos, bajo condiciones de justa igualdad de oportunidades.⁵

¿En qué medida estos principios permiten superar las objeciones al utilitarismo?

En primer lugar se puede constatar aquí que no se trata en absoluto de la utilidad del bienestar, sino de aquello que Rawls denomina “bienes sociales primarios”, es decir, de esas condiciones y bienes generales que se requieren para realizar una vida digna en sociedad. Se trata, en otras palabras, de las libertades, de las que se ocupa el primer principio, de las ventajas socioeconómicas de las que trata la primera parte del segundo principio y, finalmente, de las oportunidades de acceso a esas ventajas de las que se habla en la segunda parte del segundo principio. El asunto no es aquí, por tanto, el de cuantificar el bienestar sino de asegurar las libertades y oportunidades de que puedan disponer los sujetos sociales. El objetivo central es el de posibilitar una situación donde aquellos que tengan menos, tengan más de lo que tendrían los más desfavorecidos en cualquier otra situación posible en que libertades y oportunidades fuesen iguales.

La segunda objeción al utilitarismo resulta igualmente superada en la propuesta rawlsiana por cuanto el segundo principio introduce consideraciones distributivas. En otras palabras, el principio de diferencia dice que la igualdad de los ingresos y el poder deben preferirse siempre, salvo si hay desigualdades que permitan por ejemplo, por medio de los estímulos a la productividad, dar a “todos” más ingresos o poder de lo que tendrían las situaciones igualitaristas o utilitaristas.

Finalmente, parece que la propuesta de la *Teoría de la Justicia* salva la tercera objeción al utilitarismo, al consagrar como inviolables los derechos o libertades fundamentales de los individuos y al colocarlos en un lugar de prioridad llamada “lexicografía”. En efecto, las libertades de conciencia, de palabra, de credo, de voto, etc.,

5 RAWLS, John. *Op. cit.*, pp. 340-342.

aparecen consagradas en el primer principio de justicia y este es prioritario sobre el segundo.

Frente a la *Teoría de la Justicia* de Rawls, se erigen las ásperas críticas de los neoliberales en la denominada versión libertaria encabezada, como ya se dijo, por el académico Robert Nozick. El orden aproximado de su argumentación es el siguiente: la mayor parte de nuestros bienes no caen del cielo. Se trata de objetos —bienes y servicios— que provienen del trabajo y el ahorro de individuos sociales. Las preguntas de Nozick son ¿No tiene sobre esos objetos, derechos que tácitamente negamos, a los creadores, cuando se plantean las preguntas sobre la justicia distributiva o se manipulan principios de justicia? ¿La justicia no consistirá más bien en el respeto puro y simple a los derechos individuales? ¿No será una sociedad justa aquella que resulta del libre ejercicio de los derechos individuales? En la perspectiva de estas cuestiones, toda la teoría tradicional de la política sobre el Estado justo, deviene, para emplear la expresión de Hayek, un “puro espejismo” conceptual.

Para los libertarios uno de los asuntos básicos por determinar consiste en precisar el contenido del principio de propiedad individual. Para ello, Nozick formuló a su vez tres principios consecutivos.

Primer principio: cada uno puede apropiarse legítimamente de algo que no perteneciera previamente a alguien, siempre y cuando el bienestar de otro individuo no se encuentre disminuido por este hecho. Este es el denominado principio de adquisición originaria.

Segundo principio: cada uno puede ser propietario legítimo de una cosa adquiriéndola por medio de una transacción voluntaria con la persona que era previamente el propietario legítimo. Se conoce este principio como principio de transferencia.

Tercer principio: denominado principio de rectificación, que es en realidad una cláusula que permite corregir las desviaciones de los dos anteriores.

Como se ve, el neoliberalismo, en esta versión académica, cree demostrar la ilegitimidad de toda distribución social. La Escuela Austriaca de Economía es la pionera de esta modalidad político-económica, abogando por un capitalismo cada vez más radical, donde los niveles de vida estarían completamente determinados por las fuerzas del mercado, y donde la función del Estado no iría más allá de la corrección de las violaciones de los derechos individuales de propiedad.

Naturalmente, el gran desafío de los libertarios radica en discutir nuevamente de forma racional, la idea de libertad, que ellos identifican con la propiedad individual pero que juega un papel central en todas las teorías sociales y políticas contemporáneas.

Queda claro que para Nozick, el asunto estriba en postular un conjunto de derechos prácticamente absolutos e inherentes a la naturaleza humana. Pero Nozick no es ingenuo: No basta con postular la "forma moral" de los derechos, es necesario encontrar las condiciones reales que hagan posible la realización de los "contenidos morales". Estos contenidos deben basarse en lo que se denomina los "límites libertarios", que incluyen los deberes de no agredir físicamente a nadie, de no utilizar a nadie en beneficio de otro, y aún resulta reprochable la conducta paternalista. En suma: para Nozick, mientras no se vulneren estos derechos formales del individuo, resulta indiferente cómo se constituya un determinado sistema social. Por ello, la idea de un mercado absolutamente libre a lo Smith se perfila como el modelo más adecuado a los "contenidos morales" de los libertarios.

Frente a esta situación que toca el modelo del Estado que se va a edificar o a escoger, sólo se puede percibir una leve diferencia con Rawls. En efecto: los principios rawlsianos abren la posibilidad de justificar con seriedad un liberalismo de libre competencia o un socialismo de Estado. En ambos casos la diferencia escapa a la naturaleza misma de los principios, todo se reduce a la escogencia del "tamaño del Estado". Todo dependerá de las tradiciones, cultura o historia de cada comunidad. Lo que los identifica, insistimos, es la permanencia en ellos del libre juego del mercado.

Naturalmente que es aquí donde surge una de las mayores objeciones teóricas que se han levantado en contra de la teoría rawlsiana: ¿son efectivamente "neutrales" sus principios, o por el contrario, implícitamente, tienden ellos hacia la escogencia de un modelo determinado? Aquí es donde las interpretaciones se dan para todos los gustos y donde, igualmente, la literatura sobre el tema se divide más radicalmente. Curiosamente se evidencia un hecho permanente entre los lectores de Rawls: cada cual ubica a este autor en relación inversa a su propia ideología. Es por ello que los neoliberales de corte académico, es decir, los libertarios, se apresuran a tacharlo de socialista, mientras que los ideólogos marxistas le acusan de ser uno más de los apologistas del capitalismo tardío. Sea como sea, el mérito de la propuesta rawlsiana está en haber despertado de un sueño profundo a la filosofía política que parece no haber superado durante el presente siglo una actividad meramente exegética de los clásicos del pasado.

Tercero: una palabra sobre Dios

El liberalismo tomado como un paradigma para efectos de nuestra exposición, además de representar una ideología en el más amplio sentido del término, es igualmente una cosmovisión y una concepción sobre la naturaleza de lo político y del Estado. No han faltado igualmente quienes hayan considerado que existe dentro del comportamiento de la especie una marca específica que podríamos denominar "el carácter psicológico" del liberalismo. Así se haría alusión a un tipo de personalidad generosa, equitativa, renuente al modo autoritario de ser y dispuesta a quebrar una lanza contra los abusos, las arbitrariedades, los privilegios o la arrogancia.

Todo lo que hemos tratado de perfilar del paradigma liberal en su confrontación con el neoliberalismo puede parecer poco si nos detenemos ahora en una de las más interesantes facetas de la controversia: el asunto de la fundamentación, sea cual sea, del liberalismo. Si en general los ideólogos fuertes del neoliberalismo fundan sus pretensiones de necesidad en la propia naturaleza de la libertad humana, no es menos cierto que las consecuencias de tal postulado alcanzan los dominios de la epistemología y la teoría de la ciencia. De esta forma vemos a los popperianos elaborar una epistemología sin sujeto cognoscente, definir el conocimiento como corrección de errores y finalmente aceptar la tolerancia en materia de conocimiento. Pero estas consecuencias podrían haberse alcanzado partiendo de otro tipo de fundamento, es decir, de la aceptación de un principio no corroborable. Lo que naturalmente no sería bien visto por los partidarios del racionalismo crítico. Sin embargo, la teología neo-conservadora que legitima el capitalismo europeo y norteamericano así parece querer demostrarlo o por lo menos postularlo.

Los teólogos Michel Novak, católico y Peter Berger, luterano, parecen ser los adalides de esta dimensión fundadora del neoliberalismo en términos teológicos. Para Novak en particular, el desarrollo social en términos del mercado competitivo no sólo es una necesidad social sino que parece provenir de la voluntad divina:

En la tradición católica, al menos desde León XIII, existe la costumbre de hablar de la justicia social. Se trata de un concepto importante. Indica que la justicia no es tan sólo una cuestión de ética del individuo y de la vida familiar, sino también del funcionamiento de las instituciones sociales. Suele apelarse también con frecuencia el término **caridad**. Sin embargo, es notable qué poca importancia le hemos otorgado a las virtudes del desarrollo, a las virtudes de la democracia y a las virtudes de una economía política de cultura pluralista. Por ejemplo, cuando el desarrollo no era ni siquiera un sueño, ni mucho menos una posibilidad, necesariamente el individuo se autoejercitaba en las virtudes de la **paciencia**, la reconciliación, la resignación y hasta la obediencia. Pero cuando la voluntad de Dios parece reclamar urgentemente el desarrollo, se requieren virtudes nuevas, no la **paciencia** sino el estudio, no el fatalismo sino la búsqueda de medidas prácticas de mejoramiento, no la resignación sino la confianza en uno mismo, no sólo la obediencia sino la aceptación de las propias responsabilidades para la acción.⁶

El tono de este corto párrafo del teólogo Novak nos da el índice de ese otro debate más allá de lo puramente económico o político entre el liberalismo y el neoliberalismo: el debate ideológico por legitimar una cierta actitud que vendría desde el dominio de la conciencia religiosa a reforzar la necesidad del credo neoliberal. Este debate no es, por cierto, de poca monta: en él se enfrentan las teologías tradicionales, las de la liberación y la doctrina social de la Iglesia Católica.

6 NOVAK, Michel; BERGER, Peter L. *Palabras al Tercer Mundo*. Ediciones Tres Tiempo, p. 92.

Prestemos de nuevo oídos a los argumentos de Novak:

Desde mi punto de vista las enseñanzas tradicionales del catolicismo se adaptaban al *Ancien Régime*. Tanto en Europa como en América Latina ese régimen estaba dominado por tres clases sociales principales: la aristocracia terrateniente, los militares y el clero. Bajo el mismo se pensaba que la riqueza del mundo era finita; no se planteaba el desarrollo. Y, obviamente, el orden social no era democrático.

La teología tradicional era personal, la teología de la liberación es social. La teología tradicional parecía concentrar su atención en el otro mundo; la nueva teología social parece concentrarse en este mundo. La teología tradicional se dirigía claramente a la aristocracia y a los militares en términos de caridad; la nueva teología social todavía se dirige a los aristócratas y a los militares pero ahora insistiendo sobre la justicia social. Sin embargo, ni la teología tradicional ni la nueva teología social prometen la producción de nueva riqueza. Ambas ignoran a la clase media, a aquellos individuos vinculados con el comercio y la industria que producen nuevas riquezas, que son los principales creadores de la democracia y que incluyen a la "clase obrera". Y aquí el argumento teológico deviene teoría política económica cuando auna la necesidad divina del desarrollo con la propuesta inicial de Smith:

El descubrimiento de Adam Smith y el proceso histórico real que Smith pone de relieve trastocaron esta perspectiva (la riqueza del mundo es al mismo tiempo finita y conocida). Al considerar la pobreza y la miseria reales de la mayor parte del mundo en 1776 y al reconocer que los seres humanos sabían generar nuevas riquezas, Adam Smith descubre un nuevo imperativo moral. Porque si existen tanta pobreza y hambre, y si la especie humana es capaz de producir nuevas riquezas suficientes como para que esa pobreza y esa hambre no sean ya una condición necesaria, entonces tenemos la obligación moral de **producir** una nueva riqueza. En otras palabras, se genera lo que podría llamarse una "ética productiva", o sea, la obligación moral de las naciones de desarrollarse.⁷

La teología neoconservadora es pues, también, una opción para los pobres como lo es la latinoamericana, pero teniendo presente que la primera reclama un carácter realista objetivo y la segunda es exhortativa y se mueve en el campo del lo puramente ideológico. La primera es empírica y comparte el carácter de la ciencia popperiana: puede y se debe someter a prueba. La legitimación teológica, pues, del neoliberalismo radica en el hecho de aceptar a un Dios creador que ha puesto en los hombres todas las potencialidades que le obligarán a crear riqueza individual y con ello riqueza social.

Breve conclusión

El recorrido realizado a través de las tres esferas arriba señaladas, en relación con la confrontación liberalismo-neoliberalismo, puede ser sistematizado formalmente en un

7 NOVAK, Michel. *Op. cit.*, p. 82.

esquema argumentativo que abarcaría los tres dominios considerados. Este esquema puede ser elaborado de la siguiente manera:

1. Se ha renovado un fuerte debate alrededor del juicio de valor: la libertad humana es esencial para la plena realización de los individuos y de la sociedad. La naturaleza, alcance, límites, legitimidad de este juicio abarca por igual a la economía, la ética, la moral y la política.
2. Durante los últimos años se ha constatado que a nivel de formación y funciones de los Estados, estos han entrado en crisis tanto de legitimación como de eficacia para realizar los planes y tareas conducentes a la elevación del nivel de vida de los ciudadanos.
3. Frente a la reconceptualización del juicio de valor "**libertad humana**" y aunando a esto la crisis de los sistemas estatales sólo resta una decisión: elaborar un proyecto para la acción, en el que se proponga la superación de las deficiencias propias de las ideologías decimonónicas y se restablezca la plena competitividad en el mercado.

Curiosa aforía esta de la historia, donde el neoliberalismo parece haber sentado en el banquillo de los acusados a todas aquellas concepciones que en el pasado decretaron su muerte y olvido.

Personalmente sigo creyendo en el *dictum* de Bertrand Russell sobre el talante liberal que continúa siendo, pese a su difícil acepción, una posición digna y posible:

El liberalismo es la única filosofía que puede ser adoptada por un hombre que, por una parte, exige alguna evidencia científica de sus creencias y, por otra, desea la felicidad humana más que el predominio de este u otro partido o credo.

SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA Y NEOLIBERALISMO

Por: José Olimpo Suárez

RESUMEN

El debate teórico sobre las reacciones entre la concepción neoliberal y la filosofía apenas si ha llamado la atención de la sociedad contemporánea. El interés se ha centrado básicamente en el aspecto económico-social. En este artículo se da cuenta, someramente, de tres dominios conceptuales que entran en el debate: economía política y teología. Los autores considerados son Adam Smith, John Rawls y Michel Novack.

CONTEMPORARY SOCIETY AND NEOLIBERALISM

By: José Olimpo Suárez

SUMMARY

Theoretical discussion on reactions between the neoliberal conception and philosophy have hardly attracted attention in contemporary society. Interest has centered mainly on socio-economic aspects. A brief statement is made of three conceptual domains participating in the discussion: economics, politics and theology. The authors considered are Adam Smith, John Rawls and Michel Novack.

Manual de teoría literaria

Óscar Castro García
Consuelo Posada Giraldo

Con este *Manual de teoría literaria* se busca suplir algunas carencias en el estudio de la obra literaria propias del medio universitario, e iniciar a los estudiosos del tema en forma didáctica e ilustrativa. Para acercar al lector a los principales movimientos literarios del presente siglo, de cada escuela se han escogido los métodos más aplicables y pertinentes para la lectura, el análisis y la búsqueda de sentido de la obra literaria.

Se presentan, además, modelos prácticos de trabajo, resúmenes de artículos adicionales, actividades complementarias y bibliografía básica de consulta. Más que adentrar al lector en discusiones de carácter teórico, se desea aprovechar algunas teorías tanto para facilitar el análisis específico de los textos, como para enriquecer la lectura cotidiana de obras literarias.



Editorial Universidad de Antioquia

Ciudad Universitaria, bloque 32, oficina 208 • Teléfono: (574)230 50 10 • Telefax: (574)263 82 61 • Apartado 1226 • Medellín • Colombia

DEBATES

LA NECESIDAD DE PENSAR —LA FILOSOFÍA COMO ACTIVIDAD—

Por: Hubed Bedoya Giraldo
Universidad de Antioquia

El lugar de la Filosofía en nuestro medio

Muchas y disímiles explicaciones se han propuesto para dar cuenta de lo que parece ser un fenómeno evidente en nuestro ámbito cultural latinoamericano: la ausencia de la Filosofía.

Algunas concepciones simplemente aseguran la inexistencia y, aun, la imposibilidad de una forma de “pensamiento filosófico” en esta parte del mundo cultural, mientras que otras afirman la imposibilidad de hablar de compartimientos geográficos en un “hacer” que se pretende, por definición, de carácter universal.

No enerva ello, sin embargo, la constatación de que en la Filosofía, como en muchos otros órdenes del saber, nuestra capacidad de aporte en el concierto general presenta gravísimas deficiencias y aparece siempre relegada a lugares secundarios tanto por su contenido como por su oportunidad.

Lo que sería, pues, nuestro “pensamiento filosófico” carece, entonces, no sólo de peso dentro del ámbito universal del saber, sino, lo que es más grave, dentro de nuestro propio ambiente cultural, en donde subsiste como un “quehacer” sin trascendencia ni utilidad al que, incluso, se tolera por el poco “peligro” que su presencia representa para los intereses sociales, culturales y políticos vigentes.

Así, nuestro ambiente académico ha condicionado el desarrollo de la Filosofía desde dos perspectivas confluyentes que determinan su anulación completa: en la primera, partiendo del carácter inoficioso que se le endilga a la Filosofía, se niega cualquier importancia o relevancia a sus aportes para la definición de los asuntos de mayor complejidad y trascendencia en los diferentes órdenes de la vida social y se hace de la tarea académica que se ocupa de la Filosofía una labor marginal y oscura que concita más la curiosidad y la burla que la atención; en la segunda, y luego de aceptar que quienes se dedican a ella ocupen un espacio y formen parte del mundo académico actual, los propios cultores de la Filosofía se encargan de desecarla hasta convertirla en una mera figura aséptica y yerta, imposibilitada para gestar cualquier modificación o realizar cualquier aporte dentro del mundo de la cultura.

En el ámbito académico en el que nos movemos, ha hecho carrera, pues, una curiosa concepción acerca de lo que es la Filosofía que impone sobre ella una mirada

unilateral y un enfoque que la reduce, exclusivamente, a un campo de gestión que debe llevarse a cabo encerrada en los rígidos cánones de la disciplina, omitiendo de manera radical su papel e importancia como actividad.

Sin embargo, el problema no es sólo de la Filosofía, —lo que permitiría alguna luz de esperanza en el resto del devenir social— pues tal concepción se ha puesto a la base de la mayoría de las relaciones que la academia mantiene con el hombre y con la sociedad, creándose un anormal producto que ha terminado por deformar el papel de la academia dentro de la sociedad y dentro de la comunidad y por alejar definitivamente al hombre y a la sociedad de cualquier influencia que sobre ellos pueda ejercer una actividad verdadera de pensamiento.

Para comprender el extravío al que se ha conducido a la Filosofía, y que es lo que estamos poniendo de presente desde un comienzo aquí, la primera diferencia que necesitamos hacer es, obviamente, entre los conceptos de disciplina y actividad.

Disciplina y actividad

El concepto de disciplina, íntimamente ligado con el de academia, está determinado por el trabajo mediante el cual intentamos conocer y apropiarnos los elementos y las reglas que constituyen un campo específico del saber, técnico o científico, con el fin de hacer su aplicación práctica y, regularmente, intentando obtener de ello un rendimiento en términos de utilidad y atención de necesidades concretas para lograr un mejor estar, bien sea personal o colectivo.¹

1 La modalidad del trabajo interdisciplinario es, precisamente, lo que ha permitido a Heidegger afirmar que "la ciencia no piensa". HEIDEGGER, Martín. *¿Qué significa pensar?* Trad. de Haraldo Kahnemann. Buenos Aires: Editorial Nova, 1978, p. 13. El texto, que, así citado, resulta engañoso, deja de serlo en buena medida cuando se le asume, aunque sea apenas, desde el microcontexto que le corresponde. "La razón de este hecho, está en que la ciencia, por su parte, no piensa, ni puede pensar y esto para su bien, que significa aquí para la seguridad de la propia marcha prefijada. La ciencia no piensa. Este aserto es escandaloso. Dejémosle su carácter escandaloso aun cuando agregamos en seguida, como posdata, que la ciencia, no obstante, tiene que ver constantemente y en su manera especial, con el pensar. Esta manera, con todo, sólo será auténtica y fecunda en lo sucesivo, si se ha hecho visible el abismo que media entre el pensar y las ciencias, y esto en calidad de insalvable. No hay aquí puente alguno, sino solamente un salto. De ahí que todos los puentes de emergencia y los puentes de los asnos que tratan de establecer un cómodo tráfico mercantil entre el pensar y la ciencia sean un mal. Por esto, los que provenimos de las ciencias, tenemos que aguantar ahora cuanto hay de escandaloso y extraño en el pensar —siempre y cuando estemos dispuestos a aprender a pensar—. Aprender significa: ajustar nuestro obrar y no-obrar a lo que se nos atribuye en cada caso como esencial. Para poder realizar tal correspondencia es menester que nos pongamos en camino. Sobre todo, aprendiendo a pensar, no debemos, durante el recorrido por el camino elegido, pasar por encima de las cosas engañándonos con precipitación acerca de los problemas apremiantes, sino que debemos encarar las cuestiones que van orientadas en busca de aquello que no se deja hallar por ninguna invención."

Así, aprende una disciplina el estudiante de ingeniería, medicina o derecho que asiste a los claustros universitarios con la intención de obtener una habilitación profesional para desarrollar la actividad correspondiente; y practica la disciplina, precisamente, quien, luego de la habilitación formal desempeña el papel correspondiente a la profesión: el médico en su consulta y tratamiento de pacientes, el abogado en la atención, asesoría y gestión de los asuntos que interesan a sus clientes, y el ingeniero en la aplicación de sus conocimientos en su campo específico contribuyendo a la solución de los diversos problemas prácticos dentro del área.

En este sentido, una disciplina no es más que una técnica —manual o intelectual— dentro de la cual se pretenden obtener soluciones para problemas prácticos determinados por la propia disciplina, y la mayoría de los cuales no sólo tiene ya una respuesta implícita o explícita, sino que, desde el punto de vista de su construcción teórica, bastará con conocer de manera adecuada y aplicar apropiadamente las reglas correspondientes a dicha técnica —es decir, seguir los cánones institucionalizados por la práctica y la teoría pertenecientes a ella y que, ordinariamente, la misma ha previsto para el caso— para obtener la solución más adecuada a las necesidades que la originan.

Ahora, la actividad, que debemos separar de los conceptos de actuar —en tanto éste es la ejecución de lo inmediato, propiamente el “hacer”— y de cumplir una tarea que, frecuentemente, no es más que el desarrollo de las etapas que proyecta una disciplina para alcanzar sus objetivos, se halla vinculada, más bien, con el concepto de acción, en tanto en él se encuentran los componentes de voluntad y conocimiento capaces de determinar al individuo a la realización de sus actos como parte de una concepción general dadora de sentido, dentro de una forma específica de mirar la realidad y asumiendo una posición dentro del mundo.

Así, la diferencia evidente entre disciplina y actividad radica en que, mientras aquélla se aprende y se ejecuta a partir de unas reglas y problemas específicos planteados dentro de un ámbito que se entiende delimitado (auto-delimitado), la actividad se concibe como la constante creación del individuo que le permite construir su propio mundo según conceptos y actos mediante los cuales permanentemente da cuenta de ese mundo y lo organiza, y en donde, además, reconocemos una forma capaz de explicar y comunicar esa concepción del mundo a los demás.

Sin embargo, en este punto disciplina y actividad no son, todavía, más que conceptos formales, que requieren de la materialidad que hallamos en las distintas facetas de la realidad para convertirse en elementos de ésta y, en particular, de lo que el hombre mismo es.

En estos términos, la CIENCIA, el ARTE, la FILOSOFÍA, la POLÍTICA y, en general, cualquier intervención real o posible del hombre social puede presentarse tanto bajo la forma de disciplina como bajo la de actividad, siendo ambas, sin embargo y como desde ya puede verse, diferentes enfrentamientos del hombre con su mundo.

Academia y disciplina

Un cambio paulatino y casi imperceptible, pero definitivo, en las costumbres y concepciones de las sociedades modernas —acicateado, por cierto, por los desarrollos tecnológicos fundamentalmente—, ha provocado la decadencia de las diferentes formas como, antigua y tradicionalmente, las comunidades garantizaron su supervivencia y su identidad a través del proceso educativo.

De la cohesión de los grupos alrededor de unos elementos distintivos, que resumidamente y sin entrar en su problemática específica podemos llamar cultura, se pasó a la reunión de los individuos alrededor de intereses dispuestos artificialmente por el desarrollo tecnológico y económico y a través de los cuales existía la posibilidad de una comunicación muchísimo más amplia entre individuos de las más disímiles y apartadas sociedades.

Se impone el sistema de relaciones a partir de los factores económicos, y toda la educación de los individuos se organiza alrededor de la preparación para actuar en función de ellos, al igual que es con ellos con los cuales se definen los términos del éxito o fracaso tanto del individuo como de los grupos, comunidades y, aun, sociedades enteras.

Esta nueva visión de la mecánica social convierte en, prácticamente, inútil e, incluso, despreciable lo que podríamos llamar, sencillamente, el proceso de formación de los individuos a partir de las relaciones grupales o comunitarias y, particularmente, de las relaciones inmediatas de carácter familiar.

Todo el proceso de preparación de los individuos para participar en la sociedad —es decir, todo aquello que modernamente se recoge bajo los conceptos de “formación”, “educación”, “entrenamiento”, etc.— pasa a manos de las organizaciones e instituciones que las propias sociedades habían creado precisamente para difundir y fomentar las distintas disciplinas que, poco a poco, han venido tomando el lugar preponderante en la determinación de la estructura y las relaciones sociales, viniendo, claro está, del campo del saber: la ciencia y la técnica, expresión última del concepto de disciplina.

La entronización de lo económico, y el afán por alcanzar la realización de los intereses con ese contenido, impulsó la especialización del saber y creó técnicas particulares vinculadas a cada especialidad, con cuya práctica se esperaba garantizar la mayor eficacia posible en cada espacio en el que entrarán en juego los intereses por defender. De cada ámbito del saber y, frecuentemente, de las técnicas derivadas de ellos, surge una disciplina, en la cual se recogen los conocimientos que paulatinamente y con el paso del tiempo se han ido consiguiendo en cada saber o técnica y cuyo manejo garantiza —hipotéticamente, cuando menos—, al individuo, un desenvolvimiento exitoso en el campo del que ella se ocupa.

Las organizaciones o instituciones creadas por la sociedad asumen básicamente el papel de difusoras de tales disciplinas, concentrándose, por supuesto, en reproducir sus esquemas y perfeccionar su funcionamiento a través de la constante renovación de sus aplicaciones y pruebas de efectividad.²

Al individuo se le enseña, pues, el “secreto” de la disciplina habilitándolo para una práctica eficaz en función del papel que ella desempeña en el desarrollo de las relaciones sociales. Así, el buen científico será, simplemente, aquel que, por lo menos, es capaz de aplicar y reproducir con éxito los distintos momentos de la disciplina o que, de ser posible, contribuye con la proposición de nuevas alternativas “científicas” a la ampliación y rendimiento de ella —según el paradigma vigente—.

Las organizaciones o instituciones educativas terminan siendo, entonces, las reproductoras de las parcelas de saber en que se ha ido dividiendo el interés cognoscitivo del hombre y todo con el único fin de garantizar el éxito del componente económico que determina el orden social actual en cualquiera de sus formas.

El objetivo general que adopta, en ese orden de ideas, cualquier disciplina, consiste en preparar al individuo para realizar con efectividad y eficacia los resultados que la disciplina ha diseñado como alcanzables, a través de la aplicación de las técnicas que ella misma ha elaborado.

Surge, entonces, el “especialista”, cuyas ejecutorias constituyen una isla de comportamiento y en el centro de las cuales se encuentra precisamente su gestión carente de perspectiva en el contexto general de las demás ejecutorias.

El saber del “especialista” se constriñe al manejo de información actualizada tendiente a la posesión de una especie de erudición en un campo particular, que le impide, sin embargo, salir de los rígidos moldes o límites que la disciplina ha previsto o elaborado y de donde resulta que el papel social del individuo se desplaza al que pueda corresponder a dicha disciplina y, por tanto, será un papel afectado de abstracción, equívoco y descontextualizado la mayoría de las veces.

2 Es ello, precisamente, lo que ha dado pie a la concepción epistemológica con la que Thomas S. Kuhn explica el devenir histórico de la ciencia, sobre la base de los conceptos de *paradigma* y *ciencia normal*. En efecto, una vez que un “paradigma” ha adquirido vigencia por la solución que logra dar a una serie de problemas relacionados en un campo específico del saber, poco resta para que, en la búsqueda de la efectividad de sus realizaciones y de “progreso” la academia y, a través de ella, el Estado, institucionalicen su manejo y exijan capacitación en el mismo para la habilitación legal que demanda casi toda participación en la vida económica, social y cultural. Cfr. Kuhn, Thomas. *La estructura de las revoluciones científicas*. Trad. Agustín Contin. México: F. C. E., 1980, pp. 33ss.

La Filosofía como disciplina

La particularidad y el mayor problema práctico de la filosofía deriva del hecho de que la forma de su enseñanza es exactamente la misma de su naturaleza, lo que quiere decir que, los conceptos, pensamientos e ideas que la constituyen son, formalmente, los mismos datos que se transmitirán a los oyentes dentro de una operación académica.

Dicha característica genera la equívoca creencia de que cuando se reproducen los contenidos de la información recibida se está, por cierto, haciendo filosofía.³

Como disciplina, la Filosofía no supera el estadio de la información, la actualización, la reproducción de los planteamientos y soluciones alcanzados por quienes trabajan en ella y, en fin, el de la ejecución de una verdadera técnica, en la que avanzan las formas a costa del estancamiento de los contenidos.⁴

3 Sin embargo, y como ya acotáramos en la cita de Heidegger que hicieramos atrás, todavía la práctica de una *disciplina* no nos pone en el camino del pensar, por tanto, no nos acerca a una verdadera *actividad* filosófica. Al respecto dice Heidegger: "El que se dé muestras de interés por la filosofía no atestigua todavía ninguna disposición para pensar. Es verdad que existe por todas partes una seria preocupación por la filosofía y sus problemas. Existe también un loable despliegue de erudición en orden a la investigación de su historia. Nos aguardan en este campo tareas provechosas y loables para cuyo cumplimiento los mejores apenas resultan bastante buenos, sobre todo donde se trata de presentarnos los modelos de los grandes pensadores. Pero tampoco el hecho de que nos hayamos abocado intensamente y por espacio de largos años a las disertaciones y los escritos de los grandes pensadores nos da una garantía de que nosotros mismos estemos pensando o siquiera dispuestos a aprender a pensar. Por el contrario: el ocuparnos de la filosofía es lo que más persistentemente puede sumirnos en el engaño de que estemos pensando, ya que estamos "filosofando" sin cesar". HEIDEGGER, Martín. *Op. cit.* p. 11.

4 Resuenan aquí las palabras de Hegel, preocupado por el estancamiento de la Filosofía en su tiempo: "Se puede oír de aquellos que parecen ocuparse con lo más profundo, que la forma es algo exterior e indiferente a la cosa misma y es ésta lo único que importa. Se puede decir además que la tarea del escritor, especialmente del filósofo, es la de descubrir verdades, decir verdades y difundir verdades y conceptos ciertos. Pero si se considera cómo se suele llevar a cabo efectivamente esta misión, se verá, por una parte, que se trata siempre de la misma cuestión, dada vuelta y llevada de aquí para allá. Esta ocupación puede llegar a tener su mérito para despertar y educar el ánimo, aunque se la puede considerar más bien como trabajosa superflua.

"Tienen a Moisés y a los profetas: óiganlos". (Lucas, 16, 29) Se presentan sobre todo múltiples ocasiones para asombrarse del tono y la pretensión que allí aparecen, como si lo único que faltara al mundo fueran estos fervorosos divulgadores de verdades, y como si aderezando viejos disparates se obtuvieran nuevas verdades nunca oídas, a las que habría que prestar atención justamente "en nuestro tiempo". Por otra parte, se verá que lo que tales verdades por un lado conceden, ellas mismas, tomadas desde otro lado, lo desalojan y expulsan. Lo que en esta acumulación de verdades no es ni viejo ni nuevo sino permanente, ¿cómo podría ser rescatado por medio de estas consideraciones fluctuantes y carentes de forma?; ¿de qué otra manera podría distinguirse y probarse si no por intermedio de la ciencia?". HEGEL, G. W. F. *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Trad. Juan Luis Verma. Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1975, p. 13.

La Filosofía en la academia

La Filosofía es, entonces, una disciplina fundamentalmente académica y la más académica de las disciplinas, pues como tal sólo adquiere sentido en la práctica escolar y se presenta regularmente bajo la forma de la repetición de los debates que se han librado por los “pensadores” en la tarea de “interpretar el mundo”.

Distorsionados de esa manera los contenidos y los fines de la Filosofía, las organizaciones o instituciones en las que se ha centralizado la función de difundirla como disciplina, han reducido su papel a describir el devenir histórico de la misma, lo que produce el espejismo de que el pensamiento es igual al dato lingüístico en el que se lo plasma.

La academia se ocupa preferencialmente, cuando no exclusivamente, de describir la historia del pensamiento filosófico, la historia de los propios pensadores o, como mucho, de reconstruir los esquemas racionales a través de los cuales se constituye el pensamiento filosófico. A partir de allí, el estudiante se ve llevado —de manera forzada, podría decirse— a repetir o reiterar los conceptos e ideas que han resultado del trabajo que se describe, con el fin de obtener su habilitación como “filósofo”.

Sin embargo, ello no es más que un lamentable engaño, pues existe una radical diferencia entre la FILOSOFÍA y aquello que se imparte en la academia como tal, y que tan sólo alcanza el rango de una “Historia de la Filosofía”.

Por supuesto que nuestra anotación no quiere descalificar o desvalorizar una disciplina, tan digna como cualquier otra de ser practicada, como es la Historia de la Filosofía; es indudable, por lo demás, que el conocimiento de los avatares de la Filosofía descritos por ella contribuyen en buena medida a la perfección del método filosófico propiamente dicho, pues el seguimiento del razonamiento que lleva desde el problema hasta una hipotética solución aporta herramientas útiles para eludir errores y dificultades en otras investigaciones.

Pero, es necesario llamar la atención e insistir acerca del equívoco a que da pie la confusión de la enseñanza de la Historia de la Filosofía, con la enseñanza de la Filosofía.

La Historia de la Filosofía —cuya enseñanza es válida como la de cualquier otra historia y, en general, de cualquier otra disciplina— brinda al estudiante, ante todo, información acerca de dos clases de asuntos tratados dentro de la Filosofía:

- a) por una parte, la existencia de ciertos problemas denominados, por supuesto, “filosóficos” y cuya mínima diferencia radica en el hecho de no haber sido aún enfrentados con técnicas pertenecientes al campo de las disciplinas “científicas”, y
- b) por la otra, el planteamiento —según épocas y autores— de soluciones o formas de enfrentar aquellos problemas, cada vez asumidas desde una perspectiva diferente.

En la rigidez de la estructura y mecánica académicas, ordinariamente el estudiante se ve circunscrito a describir ambos momentos de la Historia de la Filosofía como forma de demostrar su habilitación para acceder al título o condición académica respectiva. Se trata, pues, de repetir o, cuando mucho, "mostrar" la forma como Kant planteó el problema del conocimiento, o el problema de la ética y describir, bien sus respectivas respuestas, alcanzadas por el mismo autor, o las que aportaron sus seguidores o contradictores acerca de las mismas problemáticas. Se repite la descripción histórica y se cree que, así, se está haciendo filosofía.

Sin embargo, el engaño puede considerarse todavía más profundo de lo que permiten ver las anteriores notas. Porque, en efecto, algunas veces consciente de la situación descrita, la academia ha promovido el intento de nuevas formas de solucionar los problemas filosóficos tradicionales, creyendo, con ello, avanzar en el campo de la filosofía en su forma esencial de actividad. Se cree, pues, que "apropiándose" de los problemas, "haciéndolos propios", se está en la posibilidad real de hacer filosofía y, en ello, resulta, por tanto, indispensable la historia de la filosofía en tanto que disciplina.

Tal forma de entender las cosas no corresponde más que a un inconsciente —la mayoría de las veces— autoengaño, que parte de la estimación de la Filosofía como una mera disciplina y no como una verdadera actividad.

La Filosofía como actividad

Ya que no se trata de una disciplina, la Filosofía no puede, en rigor, enseñarse.⁵ Y no puede enseñarse, no meramente porque no constituya una disciplina, sino, ante todo, porque la problemática filosófica no puede presentarse de manera artificial ante el individuo para que intente dar satisfacción a los cuestionamientos que ella provoca, pues-

5 La Filosofía como *disciplina* ha distorsionado de tal manera el papel que le corresponde como *actividad*, que aparecen ineludibles las siguientes palabras de Heidegger para entender lo que ocurre hoy en las escuelas de la filosofía: "En efecto: enseñar es aún más *difícil* que aprender. Se sabe esto muy bien, mas pocas veces se lo tiene en cuenta. ¿Por qué es más difícil enseñar que aprender? No porque el maestro debe poseer un mayor caudal de conocimientos y tenerlos siempre a disposición. El enseñar es más difícil que aprender porque enseñar significa: dejar aprender. Más aún: el verdadero maestro no deja aprender nada más que "el aprender". Por eso también su obrar produce a menudo la impresión de que propiamente no se aprende nada de él, si por "aprender" se entiende nada más que la obtención de conocimientos útiles. El maestro posee respecto de los aprendices como único privilegio el que tiene que aprender todavía mucho más que ellos, a saber: el dejar-aprender. El maestro debe ser capaz de ser más dócil que los aprendices. El maestro está mucho menos seguro de lo que lleva entre manos que los aprendices. De aquí que, donde la relación entre maestro y aprendices sea la verdadera, nunca entra en juego la autoridad de sabihondo ni la influencia autoritaria de quien cumple una misión. De ahí que siga siendo algo sublime el llegar a ser maestro, cosa enteramente distinta de ser un docente afamado. Es de creer que se debe a este objetivo sublime y su altura el que hoy en día, cuando todas las cosas se valorizan solamente hacia abajo, por ejemplo, desde el punto de vista comercial, ya nadie quiera ser maestro". HEIDEGGER, Martín. *Op., cit.* p. 20-21.

to que, al no tratarse de verdaderos problemas prácticos, la resolución de los mismos sólo tiene interés en la medida en que aquellos se presenten como cuestiones de primer orden o inquietudes ineludibles que el individuo sienta como su deber resolver.

La Filosofía, entonces y a pesar de presentarse con el ropaje del discurso que cotidianamente utilizamos para relacionarnos con el mundo y con los demás, está anclada en la raíz vital del individuo, pertenece a su forma esencial de enfrentarse con el mundo, de asumirlo, de vivirlo, conocerlo y actuar dentro de él. Sólo a partir de la Filosofía —aunque sea, como vulgarmente se dice, de “una” o “su” filosofía” puede el hombre hacerse a una imagen del mundo, a una imagen de él dentro del mundo y puede, con la claridad, certeza y prudencia necesarias, desarrollar un papel productivo entre los demás.

La Filosofía brinda al hombre la concepción global dadora de sentido que permite enmarcar cada acción, cada comportamiento, cada pensamiento y, en general, toda la actividad del individuo en una forma amplia y comprehensiva de lo que es vivir introducidos en un mundo con las necesidades y complejidad del que la historia humana ha construido.

Sin esta forma, la “filosofía” —precisamente tal y como se practica en la academia— no pasa de ser un mero juego o divertimento discursivo que se funda en una vacua erudición y sólo sirve para distraer la realidad persiguiendo una sombra.

Así, quien “hace filosofía” en el estilo académico de hoy, ara en el desierto, puesto que pretendiendo ejercer una actividad que lo es de manera esencial, termina rindiendo culto a la formalidad de unas instituciones que extraviaron su rumbo, que convirtieron el medio en la finalidad misma y que no aportan más que entelequias destinadas a engañar a los hombres rindiendo honores a una simple oratoria.

Ética

La educación, en cualquiera de sus formas, —lo que incluye, por supuesto, a la Filosofía como objetivo de la academia— forma parte de la ética.

Precisamente fundadas en la concepción de su propia forma de vida como digna de ser mantenida, las sociedades impulsaron la creación de sistemas de difusión de su cultura y civilización, buscando garantizar a sus herederos el conocimiento y adopción de sus formas particulares de vida.

No obstante, las organizaciones e instituciones que asumieron la mencionada tarea de difusión, rápidamente cambiaron su objetivo estrictamente ético por aquél propiamente práctico que ya hemos descrito y en cuyo fondo está, única y lamentablemente, el afán de realizar intereses de carácter económico.

Los centros académicos dirigieron sus esfuerzos a difundir las disciplinas con el único objetivo de garantizar el desarrollo de la sociedad desde el punto de vista tecnológico y económico y, simultáneamente, garantizar el desenvolvimiento del individuo en esa sociedad y de una manera muy especial jugando un papel representativo para dicho desarrollo.

Más pronto que tarde, pues, la academia olvidó su papel fundamental, y el desarrollo de los demás componentes éticos de la sociabilidad quedó librado a organismos fundados por quienes defendían la vigencia de una actividad cualquiera —como artistas, políticos, sindicalistas, científicos, filósofos, etc.— y, no en pocas ocasiones, al trabajo estrictamente individual de quienes hallaban insatisfactorias las prácticas de las disciplinas en el camino de una vida plena.

La familia, las organizaciones gremiales o profesionales y, de una manera significativa en los tiempos modernos, los propios individuos, quedaron con la responsabilidad de mantener y difundir los componentes éticos que despreció la academia en aras de la entronización de las disciplinas como garantes de la vida en sociedad.

Las organizaciones gremiales poco a poco fueron perdiendo, también, su papel como difusoras de la práctica que las distinguía como actividad, al igual que la familia —las más de las veces por las imposiciones de orden económico que se le hicieron— fue desarticulándose como núcleo de vigencia de la ética de la sociedad. En otras palabras, el individuo quedó solo frente a la obligación de mantener la ética y practicarla, siempre en una lucha desigual en la que las instituciones sociales, cada vez más divorciadas de su papel ético, le impiden realizar cualquier actividad que no sea compatible con lo que son las determinaciones económicas y técnicas del devenir social.

Así, el individuo que no recibe “formación” desde su núcleo familiar deberá esperar de la academia; sin embargo, puesto que la academia ha abandonado como objetivo o papel que le corresponde la difusión de las actividades en pro de la vigencia de las disciplinas, ordinariamente tal individuo se ve defraudado o, para mayor fatalidad, instruido en una serie de componentes “para-éticos” que, salvo tratar de garantizar su supervivencia, no le habilitan en manera alguna para desarrollar una vida social plenamente ética.

Prueba de todo ello y factor de agravamiento de la crisis que la educación le está inyectando a la sociedad, es la proliferación que, en nuestro medio, se observa día a día de instituciones de “educación no formal” o “centros de capacitación” en los que, ya no sólo no se ocupa la academia de brindar siquiera un grado mínimo de “formación”, sino que se engaña —literalmente— a quienes acuden a ellos en plan de educación, brindándoles, la mayor parte de las veces, una información que no alcanza, siquiera, el grado de instrucción y que, sin embargo, se promociona como el medio ideal para el éxito profesional y social.

Las expectativas del individuo, así defraudadas, se unen a su carencia de "formación" para dar origen a las más graves actitudes conflictivas y de rechazo al orden que se puedan esperar.

El individuo que no ha recibido "formación" ética depositará los factores determinantes de su acción no en una voluntad asistida por la razón, sino en un sistema de reacción alimentado por el instinto. Este es el sujeto que de la manera más fácil y rápida reclutan los sistemas de rechazo social y es el eslabón irrompible de la cadena mediante la cual se destruye la sociedad.

La Filosofía: una actividad de pensar

En su afán de responder a los imperativos sociales y garantizarse, en alguna medida, su supervivencia dentro del orden vigente, la academia frecuentemente plantea como capitales los interrogantes acerca del papel que le corresponde en sus diversas modalidades para fomentar el "desarrollo social" y acerca de la necesidad de su práctica para alcanzar las metas de "progreso" previstas para el orden.

El alcance y carácter de las respuestas que se logre dar, determinarán el lugar que ocupará cada disciplina dentro de las jerarquías académicas y dentro de las escalas sociales y permitirá la subsistencia de sus practicantes y propugnadores o sentenciará su extinción.

Para nadie es un secreto, en tal orden de cosas, el lugar al que han ido siendo relegadas disciplinas como la Filosofía, la Teología, incluso la Sociología y la Historia y otras tantas, cuyo papel parece reducido a servir de alimento a procesos coyunturales y, por tanto, meramente temporales.

No obstante, el vacío dejado por cada una de ellas no se ha llenado, ni siquiera artificiosamente, en manera alguna por los defensores del orden; y la carencia se siente y cruza todo el espectro social. La prueba de ello se halla en la constante invocación a la recuperación de "valores", el retorno a senderos de civilidad o espíritu ciudadano, el llamamiento a la convivencia, etc., todos ellos elementos que subsistieron mientras la visión mecánica de la sociedad no impuso su ley, y mientras los esquemas de formación del hombre respondieron a lo que la sociedad misma era y no a lo que se pretendía hacer de ella para beneficio de unos pocos.

Así, mientras impere la visión economicista del orden y se trate de imponer un rumbo fijo a lo social sin apoyo inmediato en sus estructuras; y mientras la filosofía y las demás actividades humanas hoy en vía de extinción, se presenten como rígidas disciplinas destinadas al servicio de propósitos diferentes a ellas mismas y a lo que es la fuente y razón de su origen: la sociedad, la academia seguirá constituyendo el límite del pensamiento, el dique a la formación y la barrera inexpugnable de la libertad que está supuesta como esencia del pensamiento.

El coloquio americano

Juan Gustavo Cobo Borda

La labor crítica de Juan Gustavo Cobo Borda se ha situado más allá de las fronteras colombianas fijándose, con preocupación y deleite, en la fuerza expresiva de una cultura latinoamericana.

Ha seguido así los pasos de indudables maestros como Baldomero Sanín Cano y Germán Arciniegas, al prolongar su indagación dentro del rico panorama que de Alfonso Reyes a Jorge Luis Borges, de Octavio Paz a Gabriel García Márquez caracteriza nuestra actual circunstancia.

A ellos dedica este nuevo libro.

Y al trasfondo histórico que ayuda a explicar cómo, más allá de desigualdades y violencia, la obra de arte esclarece el rostro de nuestras gentes y les confiere voz propia, en un diálogo universal.



Editorial Universidad de Antioquia

Ciudad Universitaria, bloque 22, oficina 203 • Teléfono: (574)210 50 10 • Telefax: (574)263 92 82 • Apartado 1226 • Medellín, Colombia

VIDA DEL INSTITUTO

Cuarta promoción de la Maestría en Filosofía

Debido a que no se llenó el cupo mínimo de estudiantes no fue posible comenzar en el mes de enero de 1994 la actividad de la maestría. Ha sido realizado un segundo llamado para presentar examen de admisión a fines del mes de junio de 1994. El Consejo Académico ha concedido la posibilidad de completar el cupo con alumnos de extensión para poder empezar actividades en la primera semana de agosto.

Foro interno de estudiantes

El 29 de abril se realizó el Sexto Foro interno de estudiantes de Filosofía. Se presentaron los siguientes trabajos:

Diego L. Ardila: "Sobre el método en *El ser y el tiempo* de Martin Heidegger".

Jorge Andrés Hernández: "La recepción de la Filosofía moderna en Antioquia".

Andrés Restrepo: "William Faulkner y *El Sur*"

Mauricio Vargas: "Entre los límites de la libertad individual y su contrapartida en sentido colectivo".

Octava edición de las Lecciones de noviembre

Se realizaron en el recinto de la Cámara de Comercio en noviembre de 1993, como es habitual desde 1986, las lecciones públicas y abiertas de filosofía para la ciudadanía. En esta ocasión participaron: María Cecilia Posada (*El Eón, brillo de luna en la morada de la noche*), Alberto Betancur (*Séneca, o la tranquilidad del alma*), Jorge Mario Mejía (*La comunidad de la desgracia*), Ramiro Ceballos (*Giordano Bruno y los orígenes del pensamiento moderno*), Judith Nieto (*Lo fatal en el arte trágico griego*), Carlos Díez (*De lo humano a lo divino*), Lucía Victoria Hernández (*Ética, moral y religión*) y José Lopera (*La historia de las ciencias y el problema de la comprensión*).

Especialización en Filosofía en convenio con la Universidad Industrial de Santander

A partir del mes de agosto de 1993 comenzó la Especialización en Historia y Filosofía de la Ciencia en la Universidad Industrial de Santander, en la ciudad de Bucaramanga. Esta especialización es manejada en su parte académica por nuestro Instituto de Filosofía y terminará su primera promoción en el mes de agosto de 1994. Se han

hecho presentes en la UIS los profesores Iván Arango, Gustavo Valencia y Jorge Antonio Mejía.

Una vez terminada esta promoción, comenzará la segunda, en Filosofía Política, en ella participarán los profesores Suárez, Monsalve, Durán, Cortés, Arango y Salazar.

Un nuevo profesor en el Instituto de Filosofía

A partir del mes de enero de 1994 se vinculó como profesor de tiempo completo el doctor Francisco Cortés Rodas. Egresado del pregrado de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, hizo en la misma universidad su maestría y posteriormente su doctorado en la Universidad de Constanza (Alemania) bajo la dirección del profesor Friedrich Kambartel. El profesor Cortés reemplaza al profesor doctor Jorge Montoya Peláez, quien falleció en el mes de mayo de 1992. ¡Bienvenido!

Doctorado de la profesora Rosalba Durán F.

El pasado mes de abril, la profesora del Instituto Rosalba Durán Forero, defendió con éxito su tesis de doctorado en la Universidad de Barcelona (España). Fue dirigida por el catedrático José Manuel Bermudo y alcanzó la máxima distinción que otorga ese centro docente. ¡Nuestras congratulaciones para Rosalba!

Distinciones

El estudiante Jorge Andrés Hernández Vásquez obtuvo el primer premio en la segunda versión del concurso de ensayo filosófico organizado por la Fundación para el Desarrollo de la Filosofía de la ciudad de Cali. Es la segunda ocasión en la cual este estudiante obtiene reconocimiento en un concurso nacional pues antes había ganado el concurso de ensayo organizado por el Colegio Mayor del Rosario de Santafé de Bogotá.

Otro estudiante del Instituto, Luis Guillermo Quijano, obtuvo también premio en la convocatoria de Colcultura para Jóvenes Talentos en 1993. Luis Guillermo obtuvo el primer lugar en la categoría de Jóvenes compositores.

Para ambos nuestras felicitaciones, son motivo de orgullo para el Instituto y para la Universidad.

GIORDANO BRUNO Y LA REVOLUCIÓN COPERNICANA

Por: Ramiro Ceballos Melguizo

Preámbulo

El éxito de la nueva concepción astronómica de Copérnico, la posibilidad de convertirse en una verdad universalmente aceptada, se hallaba condicionado por la transformación del contenido teórico del conocimiento, transformación que se hará manifiesta en una nueva lógica y en un nuevo concepto de naturaleza. De todos es sabido también que dicha transformación se materializará fundamentalmente en las obras de Kepler, Galileo y Descartes, todos ellos copernicanos confesos quienes, asumiendo las exigencias teóricas del heliocentrismo y desarrollando sus potencialidades críticas y sistemáticas, inauguraron una época en la historia del pensamiento al echar las bases de la ciencia natural moderna.

Sin embargo, no únicamente en esto se cifra la importancia de la revolución copernicana, como es ya común denominar la revolución teórica acaecida en los siglos XVI y XVII. Existe otro aspecto, filosóficamente clave, implícito en el relevo de astronomías y que ha de matizar esta reordenación del saber. Se trata de una nueva concepción ética del hombre y del mundo que explica, en gran medida, el entusiasmo que despertó el heliocentrismo. Con este segundo aspecto se acostumbra asociar el valor y el sentido de la filosofía de Giordano Bruno, lo cual es, en cierto modo, justo y acertado. E. Cassirer, por ejemplo, de quien hemos tomado la idea de una doble repercusión revolucionaria de la astronomía copernicana,¹ sostiene que el impacto de dicho suceso sobre la conciencia de sí tuvo su máxima claridad en la persona y en las obras de Bruno, siendo la expresión de dicha incidencia "traumática" la mayor contribución del filósofo de Nola.²

Lo que resulta inaceptable, por otro lado, es la negativa a concederle la importancia que a juicio nuestro merece la obra de Bruno de cara al primero de los aspectos revolucionarios del heliocentrismo, o sea, a la transformación de la estructura positiva del

1 Cfr. CASSIRER, E. *El Problema del Conocimiento*. Tomo I. Trad. Wenceslao Roces. México: F. C. E., 1971, p. 406.

2 Al mismo tiempo Cassirer subestima la contribución de Bruno en la otra perspectiva al afirmar que éste no aportó un punto de vista nuevo de la investigación. Nos parece que en esto revela un cierto prejuicio positivista, pues tal punto de vista se gesta también en la historia y no nace, en este caso en la cabeza de Galileo, como un hongo de la tierra.

conocimiento. Es usual, efectivamente, en los trabajos que abordan este momento coyuntural, pasar de Copérnico a Kepler y a Galileo, soslayando en buena medida la figura de Bruno, quien ocupa un lugar intermedio que ha de interesar siempre y cuando se conciba la revolución teórica en cuestión en calidad de proceso en el que se dan ciertamente cambios bruscos pero nunca inmotivados o desligados de circunstancias y antecedentes determinados.

Sostenemos entonces que la obra de Bruno posee un significado histórico y filosófico en la línea más directa frente a la transformación copernicana del contenido del conocimiento. Este significado, en absoluto irrelevante, estriba en su compromiso con el sentido cósmico y realista del heliocentrismo, al igual que en la característica del mismo que lo define en la perspectiva de un amplio programa de sustentación filosófica del supuesto básico de la movilidad terrestre. Tal programa comprenderá la prolongación y reforzamiento de los argumentos aducidos por el propio Copérnico, en el Libro Primero de su obra capital, lo mismo que el desarrollo de las consecuencias teóricas y sistemáticas de la astronomía nueva, especialmente por lo que a los ojos de Bruno ella implicaba de modo inmediato: la transformación del cosmos finito en un universo infinito, sobre la base del relevo crítico de los principios de la filosofía natural de Aristóteles.

Se trata de un hecho de gran importancia teórica no importa que sea difícil de tipificar como aporte positivo a la astronomía. Basta con reconocer el carácter complejo de las relaciones de la nueva teoría con la constelación total del saber y advertir el efecto conmocionario suscitado en los hábitos intelectuales más sólidos por aquella interpretación temeraria de los cielos para ver en forma totalmente clara el rol positivo que en la historia de la revolución teórico-astronómica tuvo la no menos audaz y temeraria interpretación que hizo Bruno de la hipótesis copernicana.

La reelaboración metafísica y física que constituye el inicio de la revolución teórica de los siglos XVI y XVII viene asociada a la adopción de la nueva astronomía y, concretamente, al proyecto de aportar razones físicas y naturales para probar el movimiento terrestre. El lugar de Bruno en este proceso es exactamente el de quien lleva la problemática heliocentrista más allá de la pura esfera astronómica. En este momento es lícito decir que arranca la revolución teórica en cuanto transformación cosmológica y física que habrá de convertirse luego en transformación radical de los propios marcos intelectuales. La filosofía natural de Bruno es un primer paso en esta revolución y posee una enorme importancia histórica y filosófica, así se admita algo que, por lo demás, no intentamos negar aquí: el hecho de que Bruno es un filósofo, no un científico, y que los parámetros gnoseológicos a los que obedece su pensamiento permanecen en una fase pre-moderna.

El presente ensayo expone una primera fase en la aproximación a la obra filosófica de Bruno. Pretendemos mostrar aquí en qué sentido y por qué el filósofo nolano ha sido el primer copernicano. Para tal efecto hemos separado la exposición en dos momentos.

El primero intenta probar que la adhesión de Thomas Digges a la hipótesis de Copérnico no reúne los requisitos indispensables que ameriten adjudicarle el lugar que, por el contrario, merece Bruno dentro del proceso revolucionario desatado por la nueva astronomía. En un segundo momento caracterizamos el copernicanismo de Bruno señalando los aspectos que, en la adhesión a la hipótesis heliocéntrica, le confieren a su filosofía natural un valor teórico digno de rescatarse como aporte positivo al proceso dentro del cual se producirá la transformación intelectual que da origen a la Edad Moderna.

No se trata, sin embargo, de una postura extrema que quiera pasar por encima del propio Copérnico a quien debe reconocerse como el primer copernicano. Copérnico admite el movimiento terrestre justamente porque le parece que de ese modo torna más comprensible la trama de los cielos y esto supone un credo realista, una actitud que no admite la sola predicción y el cálculo (el salvar las apariencias) como criterio suficiente de la eficacia teórica. Admitir una configuración del universo susceptible de ser reflejada sin residuo ni faltante en el marco de los conceptos astronómicos constituye un viraje que prefigura la esencia de la nueva modalidad epistemológica que da identidad a la ciencia clásica.

Una cuestión de derechos de prioridad

Puede concedérsele al astrónomo inglés Thomas Digges (1545-1595) el mérito de ser un copernicano convencido; sobre todo, convencido del significado realista, cosmológico, de la nueva teoría astronómica. Dice, en efecto, aludiendo sin duda a la Carta al Lector que Ossianer antepuso al *De Revolutionibus Orbium Celestium*:

(...) Por más que ese haya sido el pretexto esgrimido por algunos para exculparle fervorosamente, Copérnico jamás presentó los fundamentos de su hipótesis sobre el movimiento de la tierra como meros principios matemáticos, es decir, puramente ficticios y en modo alguno filosóficamente verdaderos.³

Sin embargo, es también evidente que Digges no comprende a cabalidad la diferencia entre el significado puramente físico y el meramente instrumental de la teoría y esta indiferenciación limita la relevancia histórica de su indesmentible confesión. Esta indistinción se hace manifiesta cuando Digges procede a la exposición de los argumentos de Copérnico acerca de la movilidad terrestre. Dice, antes de traducir los argumentos que, según Copérnico, aducen algunos filósofos (Tolomeo incluido) en favor de la inmovilidad de la tierra:

³ La crítica pertenece a la obra *A Perfect Description of the Caelestiall Orbes* (Londres 1576). Citamos la traducción de Alberto Elena en: COPÉRNICO, N.; DIGGES, T. y GALILEI, G. *Opúsculos sobre el Movimiento de la Tierra*. Madrid: Alianza Editorial, 1987, p. 50.

De esta manera, a quien no esté suficientemente versado en las matemáticas como para poder penetrar en la secreta perfección de la teoría copernicana, estos argumentos cotidianos y familiares les servirán para seguir adelante y no condenar por fantástica la antiquísima doctrina que Copérnico ha revivido y acreditado por medio de demostraciones.⁴

Digges, pues, confunde las dos perspectivas alternas de una teoría astronómica a la hora de hablar de pruebas, dejando entrever que supone como criterio suficiente de verdad el aval matemático que refrenda la conformidad con las apariencias, en tanto que interpreta los argumentos físicos de Copérnico como auxiliares cotidianos para la comprensión de la teoría, algo así como un mecanismo heurístico o traducción a un lenguaje común, lo cual en modo alguno da cuenta del sentido de los argumentos de Copérnico y menos aún del de los copernicanos posteriores (Bruno, Gilbert, Galileo, etc.)

Digges está, así, lejos de seguir consecuentemente la promoción copernicana de la tierra a los cielos, factor en que se cifra la importancia de suscribir la teoría heliocéntrica. Digges, en verdad, no adelanta nada significativo respecto al potencial filosófico de la astronomía nueva; pasa inadvertida la heterogeneidad aristotélica del universo, consagrada en los versos de Pallingenius que cita por extenso, y se refiere a esta tierra, ciertamente, como a un astro, pero un astro "(...) en medio de este mundo de lo perecedero".⁵ En este sentido resultan infructuosas las tentativas de hacer que Digges opine lo contrario, forzando las implicaciones derivables de su obra consagrada al estudio de una estrella aparecida en 1572. Aunque el situar dicha estrella más allá de la luna suponga admitir implícitamente la mutabilidad del cielo, el propio Digges, en la obra que hemos citado, no saca esta conclusión y no expresa ninguna incomodidad con el supuesto aristotélico de un universo ontológicamente dual.⁶

De otro lado, Digges añade al capítulo décimo del Libro Primero de Copérnico un pequeño excursus en el que habla de la infinitud del universo, siendo este añadido toda su contribución original. Se ha querido, a partir de lo allí consignado, atribuirle el mérito de asociar la idea de la infinitud del universo al sistema astronómico de Copérnico. Pero, en este aspecto de la infinitización, las ideas de Digges son tan ambiguas como lo es su aceptación del copernicanismo. Refiriéndose a la esfera inmóvil (Sphaera

4 *Ibid.*, p. 62.

5 *Ibid.*, p. 52.

En p. 61 es aún más claro al consagrar la heterogeneidad de los mundos: "(...) El gran círculo (*Orbis Magnum*) no es más que un punto en comparación con la inmensidad del firmamento: de ello puede fácilmente colegirse cuán ínfima es la parte de la creación divina que nuestro mundo elemental y corruptible representa". (El subrayado es nuestro).

6 Véase a este respecto los comentarios introductorios del traductor de los *Opúsculos sobre el Movimiento de la Tierra*, pp. 16 y 17, así como la nota 7 a la traducción del *Opúsculo* de Thomas Digges.

Stellarum Fixarum) sostiene que "(...) se extiende ilimitadamente hacia arriba en altitud esférica".⁷ De modo que, de las estrellas, veremos sólo las inferiores; la mayor parte nos resultarán invisibles por estar en la parte superior de la esfera y a gran distancia. Luego afirma:

Muy bien podemos pensar que ésta es la gloriosa corte del gran Dios, acerca de cuyas invisibles e inescrutables obras nosotros tan sólo podemos conjeturar (...) y a cuyo infinito poder y majestad únicamente puede convenir un lugar infinito que supere tanto en cantidad **como en cualidad** a todos los demás.⁸

Es claro que aquel espesor de la esfera de las fijas no sólo crece en altitud esférica sino que al proyectarse al infinito se transforma en un reino distinto de este mundo visible, en lo cual prevalece la distinción aristotélica de regiones sobre el impulso homogeneizante del copernicanismo. La ausencia de esa idea metafísica de universo homogéneo (ya presente, por ejemplo, en la obra de Nicolás de Cusa *De la Docta Ignorantia*)⁹ impide considerar a Digges un suscriptor de la infinitización astronómica del universo, tal como lo ha mostrado también Alexandre Koyré¹⁰ al tiempo que su concepción sobre el problema de la acreditación física de la teoría copernicana restringe drásticamente el valor histórico de su adhesión a la nueva astronomía.

Bruno, por el contrario, no sólo asume la teoría heliocéntrica en su significado cósmico y realista sino que su adhesión está mediada por la clara conciencia de la perspectiva dual de la astronomía, siendo éste el soporte esencial de su proyecto de sustentación racional del copernicanismo, expuesto y esbozado, como programa para desarrollar de modo más amplio y profundo, en su obra *La Cena de las Cenizas*, publicada en Londres en 1584. Por otro lado, su idea de infinitización del universo no se limita a una declaración más o menos accidental sino que se plantea como una teoría, metafísica, es cierto, pero que entronca con la astronomía copernicana y se hace solidaria con ella como teoría de alcance ontológico, borrando cualquier sospecha sobre la índole de infinitud que se predica.

En verdad, el copernicanismo, como teoría astronómica, podía y pudo, en efecto, imponerse al margen de la tesis de la infinitud de los cielos, pero el tipo de simbiosis que Bruno plantea al asociar la cosmología infinitista con la hipótesis copernicana constituyó un paso importante en el proceso de construcción de una astronomía unitaria (matemática y física) y, sobre todo, en el proceso de transformación de la estructura

7 *Op. cit.*, p. 61.

8 *Ibidem*.

9 Véase KOYRÉ, A. *Del Mundo Cerrado al Universo Infinito*. Trad. Carlos Solís Santos. México: Siglo XXI. 1979, p. 24ss.

10 *Ibid.*, p. 40.

positiva del saber a través de la reformulación conceptual de tipo cosmológico, físico y natural en general.

El copernicanismo de Bruno

La obra cosmológica de Bruno es toda ella solidaria de la astronomía copernicana. Su adhesión, sin embargo, dista mucho de ser la del mero fanático o la del divulgador desinteresado; por eso, aunque su confesión copernicana haya tenido también un significado proselitista, no es éste el efecto que consideramos el más relevante en la apuesta heliocéntrica de Bruno.

El copernicanismo de Bruno es importante, pues, no por la consecuencia externa cifrada en su efecto de propaganda sino, por el contrario, en cuanto significa el punto de arranque de la revolución copernicana, entendida como transformación de los marcos conceptuales y origen de la renovación de la racionalidad.

Por lo que respecta a las características de la confesión copernicana de Bruno digamos, en primer lugar, que éste acepta el copernicanismo como descripción real del universo, no como hipótesis de recambio para agilizar el escrutinio de los cielos. Veamos esto con más detalle:

A la segunda proposición de Nundinio, en el Diálogo Tercero de *La Cena*, según la cual "(...) es de creer que Copérnico no haya sido de la opinión de que la tierra se moviese, (...) sino que le haya atribuido el movimiento (...) para la comodidad de los cálculos",¹¹ Bruno replica que Copérnico lo afirmó no sólo por comodidad sino de hecho, pues así lo comprendió y con todo su esfuerzo lo probó.¹²

Dice además el autor que quienes atribuyen aquella opinión a Copérnico (la opinión de Nundinio) es que no le han leído y se conforman con "(...) cierta epístola preliminar coigada a la obra por no sé qué asno ignorante y presuntuoso".¹³

Más de veinte años después habría de hacerse público, merced a los buenos oficios de Kepler, que se trataba, en realidad, de Andreas Osiander, quien propugna por una interpretación relativista e instrumental de la teoría copernicana en la carta antes mencionada.

Sigue diciendo Bruno, en *La Cena*, que no bastó a Copérnico el sólo afirmar la movilidad terrestre sino que argumenta en favor de su significado ontológico en la epis-

11 BRUNO, Giordano. *La Cena de las Cenizas*. Trad. Ernesto Schettino. México: UNAM., 1972.

12 Cfr. *Ibidem*.

13 *Ibid.*, p. 126.

tola que dirige al Papa Paulo III.¹⁴ Respecto al hecho de que al final de dicha carta sugiera que si no se aceptase plenamente la idea de la movilidad de la tierra era justo que, al menos, se le permitiese plantearla así como otros suponen epiciclos a su placer, dice Bruno que son "(...) palabras de las cuales no se puede inferir que él dude de lo que ha manifestado y que prueba en el Libro Primero respondiendo a los argumentos de quienes piensan lo contrario (...)"¹⁵

Más claro aún es lo que agrega Bruno seguidamente: "(...) y ahí no sólo hace oficio de matemático que supone sino también de físico que demuestra el movimiento de la tierra".¹⁶

Acerca de la argumentación bruniana en favor de una interpretación realista de la hipótesis copernicana vale la pena señalar, de paso, el notable parecido con las ideas que al mismo respecto consignara Galileo en unos apuntes de 1615, conocidos hoy como Consideraciones sobre la Opinión Copernicana. No sólo se repiten allí las reflexiones, ya esbozadas por Bruno, en torno al significado de lo dicho por Copérnico en su carta al Papa y al sentido de sus argumentos consignados en los capítulos VII y VIII del Libro Primero del *De Revolutionibus*, sino que se prosigue una argumentación iniciada también por Bruno¹⁷ en contra de esa especie de exabrupto astronómico y óptico que supone la objeción aducida por Osiander contra la realidad del movimiento terrestre. No estamos pretendiendo negar que haya habido en esto una coincidencia; pero, así se niegue la influencia directa de Bruno sobre Galileo en este punto concreto, es significativo el hecho de que coincida en los detalles sobre algo totalmente herético aún en la época en que Galileo escribe y que, al propio tiempo, tenía por objeto una cuestión que distaba todavía mucho de poseer el rango de evidencia que hoy tiene para nosotros. Agreguemos, para quienes duden aún de la cosa, esta perla sacada de la caja de caudales de un profesor e historiador alemán de filosofía quien, en pleno siglo XX, escribiendo sobre la materia dice:

Al comienzo de las nuevas ciencias naturales se sitúa Copérnico (1473-1543). La gran hazaña del silencioso investigador es la teoría del movimiento de la tierra en torno al sol. **El quiso que esta doctrina se entendiese en realidad sólo como una simple hipótesis para explicar y demostrar geoméricamente los movimientos de las estrellas, pues él ya tenía conciencia de la relatividad del movimiento desde el punto de vista del observador.**¹⁸

14 *Op. cit.*, p. 127.

15 *Op. cit.*, p. 128.

6 *Ibidem.*

17 Cfr. *Op. cit.*, p. 129ss.

18 SCHELLING, Kurt. *Historia de la Filosofía*. Tomo V. Trad. Carlos Moreno. México: UTEHA, 1965, p. 56. (El subrayado es nuestro).

He aquí, pues, otro que, con el agravante de varios siglos de evidencias en contra de por medio, repite el error de contentarse con la “epístola superliminar” que un “asno ignorante y presuntuoso” ha colgado en el frontispicio de la obra copernicana para atenuar el escándalo que prevé.

Al tiempo que apuesta por el valor ontológico de la hipótesis de la movilidad terrestre, Bruno es consciente de que la sola aptitud para predecir posiciones y calcular movimientos que dicho supuesto suministra no es prueba suficiente de su verdad. Piensa, efectivamente, que la hipótesis de Copérnico es más simple y cómoda como instrumento¹⁹ y, aunque en esta cuestión de la sencillez matemática, al igual que muchos otros, Bruno también se engañó y fue víctima del “síndrome 80-34”, esto es, de la creencia de que la hipótesis heliocéntrica eliminaba suficientes supuestos geométricos con respecto a los tolemaicos y permitía así calcular y ubicar las posiciones de los astros de un modo más simple y rápido, la aceptación del copernicanismo por parte suya no está primariamente condicionada por la razón de una sencillez entendida en estos términos sino por la idea de sencillez como inteligibilidad.

Bruno sostiene que la causa antes ridícula del movimiento terrestre ha sido convertida en causa respetable gracias a Copérnico; pero su carácter de comodidad y verosimilitud no alcanzan a suplir los requerimientos de una prueba objetiva. Existe, en consecuencia, una demanda virtual de prueba objetiva y física del movimiento terrestre, planteada por la cosmología de Bruno, específicamente en La Cena de las Cenizas. Esta demanda es perceptible tanto en su explícita insatisfacción con la doctrina de Copérnico como en la manera de caracterizarla, lo mismo que en los términos en los cuales se refiere a su propio pensamiento, es decir, a la autodenominada filosofía nolana.²⁰

Finalizando el Diálogo Cuarto de La Cena, el señor Smitho, que no es propiamente un difusor de la intransigencia aristotélica, dirigiéndose a Teófilo, portavoz de Bruno, le dice:

(...) Regresad mañana, porque quiero escuchar alguna otra determinación respecto a la doctrina del Nolano; ya que la de Copérnico, aunque sea cómoda para el cálculo,

19 “¿Quién podrá elogiar plenamente la magnanimidad de este alemán (...) que ha convertido la causa, antes ridícula abyecta y vilipendiada, en honrada, apreciada, más verosímil que la contraria y ciertamente más cómoda y expedita para la teoría y la razón calculadora?”. BRUNO. *Op. cit.*, pp. 90-91.

El traductor de *La Cena* vierte como “alemán” el término que Bruno debe haber utilizado: “germano”. Al imperio germano pertenecía por entonces la patria de Copérnico. Hoy es territorio polaco.

20 Es también bajo esta óptica como puede sostenerse que *La Cena* constituye una declaración programática de la cosmología y de la filosofía de Bruno. Vistas las cosas desde este ángulo puede aclararse que *Sobre el Infinito Universo* y *De la Causa* desarrollan en detalle las temáticas esbozadas en *La Cena* y esto permite concebir una línea de solidaridad entre su cosmología y su metafísica, lo cual es, cuando menos, un mérito para quienes han visto en esta obra sólo un manifiesto esotérico.

con todo no es segura y expedita en cuanto a las razones naturales, **las cuales son las principales.**²¹

El contenido de esta declaración no deja dudas acerca del juicio de Bruno respecto a la incuestionabilidad del copernicanismo y tiene el sentido de una insatisfacción explícita frente al carácter probatorio de su fundamento físico capital.

Con respecto a la forma como Bruno aprecia el carácter astronómico de la obra copernicana, en una perspectiva sistemática, veamos lo que dice en los propios inicios de *La Cena*: cuando se le anuncia que un escudero real se desvive por comprender a “su Copérnico y otras paradojas de su nueva filosofía”²² responde que “él no ve a través de los ojos de Copérnico ni de Tolomeo, sino por los suyos propios, en cuanto al juicio y la determinación”;²³ pero reconoce a continuación la deuda que la filosofía tiene contraída con la astronomía en estos términos: “¿Qué podríamos juzgar nosotros si las muchas y diferentes comprobaciones de la apariencia de los cuerpos superiores no hubieran sido declaradas y puestas ante los ojos de la razón? Nada, ciertamente”.²⁴ De inmediato define, por otro lado, lo que interpreta que son los alcances de las teorías astronómicas en cuanto instrumentos que dan cuenta de las apariencias:

Sin embargo, después de haber dado gracias a los dioses, (...) y de haber glorificado el estudio de estos espíritus generosos, reconocemos de manera muy sincera que debemos abrir los ojos ante lo que ellos han observado y visto, **y no dar consentimiento a lo que han concebido, entendido y determinado.**²⁵

De Copérnico, Bruno opina que ha sido un astrónomo superior a todos los demás;²⁶ pero cree igualmente que no pudo librarse de algunos presupuestos de la común y vulgar filosofía, lo cual le impidió llegar a “resolver perfectamente todas las adversas dificultades”.²⁷

Con todo, Copérnico es digno de elogio y consideración puesto que:

Aunque no tuvo suficientes medios con los cuales, además de resistir, pudiese holgadamente vencer, derrotar y suprimir la falsedad, sin embargo, estableció la base al determinar en su ánimo y confesar de manera abierta que, antes bien este globo

21 BRUNO, G. *Op. cit.*, p. 192. (El subrayado es nuestro).

22 *Ibid.*, p. 68.

23 *Ibidem.*

24 *Ibid.*, p. 69.

25 *Ibidem.* (El subrayado es nuestro).

26 *Ibid.*, pp. 69-70.

27 *Ibidem.*

se mueva en torno al universo a que sea posible que la generalidad de tantos cuerpos innumerables (...) lo haga.²⁸

Los medios a los que alude Bruno en esta ocasión no son otra cosa que las razones naturales: "(...) y, aunque casi inerte de vivas razones, (...) con su razonamiento más matemático que natural (...) "²⁹ ha convertido, como citamos más arriba, en respetable la idea del movimiento terrestre. Copérnico estableció la base pero no levantó el edificio; "determinó en su ánimo y confesó de manera abierta"³⁰ la índole del sujeto de las apariencias móviles del cielo, pero Bruno se cuida de decir que probó y demostró que así debía ser. La prueba definitiva, inconclusa, le corresponderá aportarla al propio Bruno. En efecto, el principio de la movilidad terrestre y sus formas constituyen un pilar fundamental que Bruno tiene por cierto según presuntas razones propias y segurísimas.³¹

Por estas consideraciones referidas y consignadas en la obra de Bruno es lícito concederle la conciencia de que, para su aceptación racional, la teoría copernicana necesitaba ampliarse hacia una discusión de las razones físicas y naturales mediante las cuales pudiese tornarse convincente ante todas las exigencias de la razón y ser por tanto sostenida y defendida como válida. Así, la presentación de la filosofía nolana que se hace en La Cena constituye, junto a otros objetivos posibles, una defensa del copernicanismo, defensa concebida como discusión racional de sus implicaciones cósmicas, físicas, lógicas y gnoseológicas y que debería conducir a una aprobación racional estricta.

Que la discusión propuesta por Bruno en La Cena establece con claridad la distinción entre la perspectiva matemática y la perspectiva física de la astronomía y que su intención está dirigida en el segundo sentido, esto es, hacia la discusión de su significado cósmico y físico, es claramente inferible de sus propias palabras: al ser interrogado, fuera de propósito, acerca de la proporción de los movimientos de los planetas y de la tierra, responde:

(...) La simetría, el orden y la medida de los movimientos celestes se presuponen tal como son, (...) que él no disputa respecto a esto y no está para litigar contra matemáticos, para destruir sus medidas y teorías, en las cuales cree y las suscribe; **sino que su objeto trata de la naturaleza y comprobación del sujeto de estos movimientos.**³²

28 *Ibid.*, p. 71.

29 *Ibid.*, p. 70.

30 *Ibid.*, p. 71.

31 *Ibid.*, pp. 128-129.

Que Bruno no prueba fehacientemente la movilidad terrestre es algo obvio; tampoco Galileo la probó. Su creencia le permite, sin embargo, construir, o mejor, demurrir a partir de tal supuesto que él da como probado, como axiomático respecto a su sistema de filosofía.

32 *Ibid.*, pp. 177-178. (El subrayado es nuestro).

En efecto, conociendo Bruno el principio de la relatividad óptica tanto como sus maestros Copérnico y Nicolás de Cusa,³³ era consciente de que los movimientos aparentes en sí mismos no inclinan la razón más hacia el cielo que hacia la tierra como sujeto de la movilidad real. Ahora bien, ya que tanto los tolemaicos como los copernicanos pueden dar cuenta de las apariencias como tales³⁴ no hay forma de llegar a una decisión, a partir del mero éxito, agilidad o comodidad de los cálculos, sobre la configuración real del universo.

Bruno reclama entonces otro tipo de prueba para el llamado sujeto de los movimientos, y es en este punto donde se sitúa propiamente el núcleo de su aporte clarificador del proyecto revolucionario nacido del copernicanismo. Bruno moviliza la reflexión en el sentido de la independencia de la prueba de la movilidad terrestre con relación al ámbito de la pura astronomía. Las objeciones y contraobjeciones referidas por Copérnico en el Libro Primero de su obra en torno a la movilidad de la tierra dejan de ser un sucedáneo de la teoría astronómica destinado a los legos en la materia³⁵ y adquieren un rango sistemático al ser incorporadas como partes de la filosofía nolana para la cual el movimiento mismo del globo terrestre constituye uno de sus axiomas de base, el más decisivo de toda su filosofía natural.

La cosmología de Bruno, esbozada en La Cena de las Cenizas y desarrollada con detalle en los otros Diálogos Latinos, es, por tanto, una propuesta de discusión racional del copernicanismo y constituye, en cuanto documento histórico, un paso adelante en el proceso que manifiesta la repercusión de la astronomía nueva sobre la estructura positiva del saber. Este paso, consistente en la extensión de la problemática de la astronomía a los demás dominios del conocimiento puede catalogarse efectivamente como aporte positivo ya que, a través de la discusión en torno al supuesto básico del copernicanismo —el movimiento físico y real del planeta— es como se desencadena la renovación crítica del razonamiento natural, renovación que se tornará inversión radical en las obras de un Galileo y un Descartes, en particular, con su reconceptualización de la teoría del movimiento.

Bruno es el primer copernicano porque es el primero que le confiere un carácter independiente con respecto al puro interés astronómico, y por tanto un verdadero rango

33 Dice De Cusa que no percibimos el movimiento de la tierra porque nos falta la comparación con algo fijo, y ejemplifica la relatividad con la imagen de un bote en movimiento. Cfr. KOYRÉ, A. *Op. cit.*, p. 20.

Copérnico, por su parte, recurre también al ejemplo de un navío que flota en aguas tranquilas para cuyos ocupantes las cosas exteriores parecen moverse. Allí mismo, en el capítulo VIII del Libro Primero del *De Revolutionibus*, cita los versos que Virgilio puso en boca de Eneas: salimos del puerto y retroceden la tierra y las ciudades.

34 "(...) ya que tanto los unos como los otros admitimos todos los supuestos, con tal de concluir la verdadera razón de las cantidades y las cualidades de movimientos, y en esto estamos concordés." BRUNO, G. *Op. cit.*, p. 178.

35 Así las entendió Digges. Véase apartado 1.

teórico, a la discusión de las implicaciones físicas y filosóficas inherentes a la admisión del movimiento real de la tierra. Copérnico había dicho: la matemática se escribe para los matemáticos,³⁶ y en ello se condensa su actitud de astrónomo que cree en su hipótesis como algo real pero que no alcanza la conciencia de la distinción entre admitir su hipótesis y reconstruir por su intermedio las apariencias, por un lado, y probar esa misma hipótesis, haciéndola aceptable para las exigencias totales de la razón, por el otro. Bruno, más filósofo que científico, dirá por su parte que una cosa es jugar con la geometría y otra muy distinta probar con la naturaleza.³⁷ Aunque pueda verse en esta declaración otro síntoma de la renuencia de Bruno frente al supuesto platónico esencial de la ciencia moderna: la configuración matemática de la naturaleza, es también, dadas las razones aducidas hasta ahora, el indicio de una clara conciencia de la necesidad de dotar con una base física más sólida al copernicanismo, supuesto que las apariencias pueden salvarse por otra vía.

No puede decirse, por otra parte, que la filosofía nolana, como proyecto indirecto de sustentación del copernicanismo, le haya conferido el soporte natural necesario a la hipótesis heliocéntrica; pero sí puede sostenerse que, como eslabón de la cadena de repercusiones teóricas de la nueva astronomía, constituye un paso decisivo hacia adelante en cuanto que abre el sendero para una discusión racional del supuesto básico del copernicanismo, discusión que enmarca la transformación de la imagen natural del cosmos y la de los marcos teóricos del conocimiento.

No es, pues, el copernicanismo de Bruno una mera postura exterior aparecida en calidad de corolario de un sistema especulativo de extraña naturaleza y diverso origen respecto a la astronomía nueva. Al contrario, el compromiso copernicano de Bruno es no sólo explícito sino claro y pletórico de consecuencias; ilumina su reflexión cosmológica; orienta su crítica contra Aristóteles y es piedra angular de su sistema de filosofía natural.

Mostrar el abolengo copernicano del infinitismo de Bruno, es decir, la solidaridad que el autor va estableciendo entre las premisas astronómicas de Copérnico y su idea metafísica de universo en cuanto continuo infinitamente extendido e infinitamente poblado, es algo que no es posible ya exponer aquí. No obstante, conviene señalar, a grandes rasgos, su forma y su orientación, al igual que su rendimiento crítico inmediato.

Es innegable que la chispa inicial que desencadena la revocatoria y sustitución del cosmos aristotélico, en lo que podríamos sintetizar la cosmología de Bruno, es la astronomía de Copérnico, bien porque haya sido el primer desencadenante que le

36 COPÉRNICO, N. *La Revolución de los Orbes Celestes*. Trad. Carlos Mínguez P. Madrid: Tecnos, 1987, p. 45.

37 BRUNO, G. *Op. cit.*, p. 199.

impulsó hacia su original intuición de un universo infinito, bien porque aquella intuición, así haya precedido a su conversión copernicana, sólo adquiere connotaciones revolucionarias frente a la tradición cuando se la asume en su significado material y físico, coordinándola con las implicaciones astrofísicas propias del copernicanismo o ligadas de cerca con él.

Una revisión atenta de la cosmología infinitista de Bruno mostrará cómo el copernicanismo, esto es, el motivo astronómico representado por el supuesto ontológico de una tierra móvil, hace las veces de gozne sobre el que gira la imagen bruniana del universo.

De otro lado, Bruno procederá a probar su tesis de la infinitud refutando los argumentos aristotélicos en contra del infinito como cualidad del mundo; estos argumentos cubren tanto un frente astronómico como uno físico y otro metafísico, constituyendo el cometido fundamental de su obra más famosa: *Sobre el Infinito Universo y los Mundos* (Londres 1584).

La construcción del universo infinito es, pues, un itinerario que corre parejo con el desarrollo de la crítica a la filosofía tradicional de cuño aristotélico. El origen de tal crítica arraiga en la propia asunción bruniana del heliocentrismo, como puede colegirse de lo expuesto al comienzo de este apartado. Hallamos entonces en la filosofía natural de Bruno dos momentos racionalmente diferenciables cuya objetiva solidaridad constituye una prueba en contra de la muy difundida especie que ha querido ver en ella tan sólo un uso arbitrario del copernicanismo o, cuando menos, una apropiación teóricamente inocua, al servicio de fines esotéricos que nada tendrían que ver con el derrotero positivo del conocimiento.

Estos dos momentos son, por un lado: el concurso del copernicanismo no sólo manifiesto en el lenguaje propiamente astronómico en que Bruno se expresa sino, fundamentalmente, en la coherencia que se establece entre la idea de infinitud, materialmente entendida, y las premisas astrofísicas con que se pretende respaldar. Por otro lado, Bruno aprovecha las cláusulas astronómicas del copernicanismo para instaurar, con el adendo de la infinitud, una crítica radical del cosmos aristotélico.

La filosofía de Bruno constituye así un uso del copernicanismo en términos de paradigma cosmológico alternativo. En calidad de tal, hace las veces de instrumento teórico para minar el cosmos Antiguo y Medieval y esto constituye el primer rendimiento revolucionario de la nueva astronomía, rendimiento que habrá de ensancharse sobre los derroteros delineados por Bruno.

La importancia teórica básica de la cosmología de Bruno no radica tanto en la transformación subitánea del cosmos cerrado en universo abierto, partiendo del movimiento terrestre y adicionando la disolución de los orbes, cuanto en la coherencia crítica

que se establece a partir de la admisión de la imagen astronómica copernicana y que se orienta hacia la totalidad del saber, conduciendo a Bruno hasta la propia estructura gnosológica del aristotelismo, en una primera instancia que delimita, por decirlo así, el lado cosmológico de su filosofía. La crítica al aristotelismo, por lo demás, habrá de extenderse hacia la propia metafísica y dará lugar a la formulación de su monismo materialista, expuesto en la obra *De la Causa, Principio y Uno* (Londres 1584).

Finalmente, es preciso aclarar el hecho de que la plena superación de Aristóteles no se producirá hasta haber opuesto a su cosmos finito un universo alterno, pero sobre una metafísica completamente nueva (y una física, por lo demás) que no son ciertamente las de Giordano Bruno, sino la física experimental clásica y la metafísica del matemtismo platónico-pitagórico que la subtiende. No obstante, como estas transformaciones tienen su génesis y su vicisitud, una primera fase de aquella superación y cambio de imagen del mundo la realiza Bruno con la revocatoria y sustitución del cosmos finito y jerarquizado del aristotelismo.

Esta sustitución tiene la forma de relevo crítico de imágenes cósmicas, pero, igualmente, comporta un cuestionamiento a los elementos básicos de la construcción conceptual del mundo aristotélico: la extensión ilegítima de la lógica a los dominios naturales y la aceptación ingenua de la experiencia sensible como criterio de prueba incontestable. Ambos elementos, contenidos en la cosmología de Bruno y minuciosamente desarrollados en *Sobre el Infinito Universo y los Mundos*, constituyen el momento, teóricamente clave, en el que el copernicanismo derriba las primeras columnas del mundo Antiguo y comienza a allanar el terreno de la construcción futura.

GIORDANO BRUNO Y LA REVOLUCIÓN COPERNICANA

Por: Ramiro Ceballos Melguizo

RESUMEN

El texto intenta mostrar los rasgos que señalan la vinculación de la obra cosmológica de Bruno con el acontecimiento histórico cultural denominado Revolución Copernicana, y se centra en una primera fase que documenta las relaciones entre infinitismo y astronomía copernicana. El horizonte de la argumentación lo constituye la intención de situar el pensamiento de Bruno entre las primeras aportaciones teóricas a la modernidad.

GIORDANO BRUNO AND THE COPERNICAN REVOLUTION

By: Ramiro Ceballos Melguizo

SUMMARY

The text tries to show those traits pointing to a relationship between Bruno's cosmological work and the cultural and historical event known as the Copernican Revolution. It is centered on a first stage documenting the relations between infinitism and copernican astronomy. The horizon of argument is constituted by the intention of placing Bruno's thinking among the first theoretical contributions to modernity.

Teoría de la argumentación

Alfonso Monsalve

La argumentación es el conjunto de técnicas destinadas a persuadir y convencer. Se argumenta para tomar decisiones razonables y razonadas. La razón argumentativa es, entonces, el canon de los universos en los que hay que optar entre distintos cursos de acción. Desde el punto de vista filosófico, la argumentación es la reivindicación de la razón práctica como aspecto fundamental de la racionalidad.

La ética, la política, el derecho, la discusión científica y las actividades cotidianas presuponen la elección argumentada y la búsqueda de acuerdos a través de la confrontación de tesis.

Este libro presenta, critica y desarrolla las tesis de Chaïm Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca sobre esta disciplina. Su pensamiento, basado en Aristóteles, redescubre y redimensiona el valor de la retórica, arte de la discusión, considerados formas universales de la racionalidad. En palabras de Perelman: el imperio de la racionalidad deductiva cede su espacio al imperio retórico.



Editorial Universidad de Antioquia

Ciudad Universitaria, bloque 22, oficina 203 • Teléfono: (5742) 58 10 • Telefax: (5742) 83 82 • Apartado 1226 • Medellín, Colombia

EL AMOR EN LOS ESCRITOS DEL JOVEN HEGEL: UN ENSAYO SOBRE LOS ORÍGENES DE LA DIALÉCTICA HEGELIANA

Por: Carlos Emel Rendón

I

Antes de que la oposición sujeto-objeto fuera considerada por Hegel a partir exclusivamente, del dominio del concepto puro y fuese resuelta en el curso del despliegue progresivo (dialéctico) de aquél, ya su pensamiento juvenil había llevado a cabo la exposición y solución de dicha oposición a partir de la reflexión en torno a la idea del amor. El tema del amor, abordado por Hegel en sus escritos juveniles del período de Frankfurt (1797-1800), período de gran significación en la evolución de su pensamiento filosófico, representa, como bien se sabe, uno de los aspectos centrales en la especulación del pensamiento romántico alemán, dentro del cual servía como “piedra de toque” para pensar los asuntos pertenecientes a las esferas del arte, la religión, la historia, la filosofía (...). La reflexión juvenil de Hegel sobre el amor tiene, pues, como fondo histórico las reflexiones que sobre este tema llevaron a cabo pensadores como Novalis, Hölderlin, Friedrich Schlegel, entre otros de los llamados románticos; pero tiene, por otra parte, un bien definido fondo filosófico constituido por la problemática consolidada por la filosofía teórica y práctica de Kant, por la que comenzaba a inaugurar la filosofía de Fichte y, acaso más fundamentalmente aún, por la cuestión propia de la filosofía moderna, cuestión que, lejos de haber sido resuelta por estos dos sistemas filosóficos, se prolongaba y agudizaba con ellos: la cuestión relativa a la escisión entre el sujeto y el objeto, que implicaba por igual el problema de la escisión entre libertad y naturaleza, entre realidad y posibilidad, entre yo y no-yo. De esta manera, la reflexión de Hegel sobre el amor constituye el primer esfuerzo por abordar filosóficamente el problema que, iniciado desde la metafísica cartesiana, pervivía sin solución alguna en los sistemas teóricos de su tiempo. Dicha reflexión discurre quedamente por entre la vertiginosa corriente de la exaltada especulación romántica —enfrentada a fondo con las concepciones estéticas y filosóficas de los representantes del pensamiento clásico alemán— y el no menos impetuoso avance de la corriente en la que parecían naufragar los rendimientos teóricos del pensamiento kantiano, y en la que, a la vez, se configuraban los presupuestos de las nuevas filosofías del absoluto. Hemos dicho que por entre ambas tendencias, la reflexión del joven Hegel discurría “quedamente”. Con esto queremos significar que dicha reflexión, en medio de aquella atmósfera, buscaba ante todo, configurar su propia interpretación de la esencia del amor, y buscaba, a la vez, configurar su concepción del problema de la oposición a partir de aquella interpretación. Es así como aquella reflexión de Hegel tiende a la consolidación de su propio horizonte filosófico. De acuerdo con

esto, se hace entonces problemático interpretar la consideración hegeliana del amor como "romántica" sin más, o como inspirada meramente en los nuevos avances teóricos de las filosofías de Fichte y Schelling: en el avance hacia la configuración de un horizonte filosófico definido, el pensamiento juvenil de Hegel se muestra tan vacilante e indefinido —un pensamiento en "transición" y "crisis", como diría Lukacs—, que difícilmente podría ser inscrito con propiedad en una u otra tendencia. Esto significa que la reflexión de Hegel sobre el amor no podría ser identificada plenamente con las reflexiones que sobre este tema fueron llevadas a cabo, por ejemplo, por Novalis o Hölderlin. Así mismo, la juvenil crítica de Hegel a la filosofía moderna y, en particular, a la filosofía kantiana, no es la misma crítica que a esta filosofía se encontraba implícita o explícitamente expresada en las filosofías de Fichte y Schelling. Empero, el que resulte problemática la reducción de la concepción hegeliana del amor a una u otra tendencia, no significa desconocer la manifiesta influencia que, al momento de abordar aquella reflexión, había ejercido sobre Hegel el pensamiento romántico de su amigo Hölderlin.¹ Sin embargo, considerada en sí misma, la reflexión de Hegel representa un momento diciente en la evolución de un pensamiento que va en pos de su propia identidad y, a la vez, representa el momento filosófico más alto alcanzado por dicho pensamiento en la concepción y exposición del problema de la contradicción. Tal es la razón por la cual se hace necesario considerar aquella reflexión en y a partir de sí misma. En su tendencia general, la idea hegeliana del amor representa la crítica a la concepción moderna de la relación de lo objetivo y lo subjetivo: ya en su juventud, Hegel había cuestionado la costumbre, establecida por el pensamiento moderno, de considerar al sujeto meramente en oposición al objeto, es decir, al considerarlos como extremos indiferentes, extrínsecos uno al otro, sin que se hubiese intentado pensarlos en su relación recíproca, esto es, como opuestos que se refieren uno al otro de manera immanente. La crítica de Hegel apunta, de manera latente, hacia la concepción spinoziana del ser, en la que la oposición se resuelve por entero a favor del objeto absoluto o no-yo (sustancia). Pero de manera más directa y explícita, esta crítica está dirigida contra las filosofías teórica y práctica de Kant, en las que dicha oposición no sólo no ha sido resuelta sino que incluso se ha afianzado. En su tendencia específica, esta reflexión sobre el amor constituye la primera formulación filosófica, aún no sistemática y no del todo objetiva, de la categoría hegeliana de la reconciliación. Porque, en efecto, para el joven Hegel el problema fundamental que suscita la oposición sujeto-objeto es el problema de su reconciliación. Dado que para Hegel esta oposición era la forma general de todas las oposiciones, el amor, entonces, estaba llamado a reconciliar no sólo al hombre, en cuanto sujeto pensante, con los objetos, en cuanto determinaciones del mundo material, sino que estaba llamado también a reconciliar a la libertad con la naturaleza, a lo real con lo posible, a lo mortal con lo inmortal (...). En esta reconciliación, a diferencia de lo que había ocurrido con el pensamiento

1 Acerca de la enorme influencia que el pensamiento de Hölderlin ejerció tanto sobre el pensamiento juvenil de Hegel como sobre todo el pensamiento filosófico de éste, véase: HENRICH, Dieter. *Hegel en su contexto*. Caracas: Monte Avila, 1990, p. 13-37.

moderno, los opuestos habrían de ser mantenidos y conservados en la unidad en la que ha sido superada la oposición misma: para Hegel, sólo el amor configuraba aquella unidad en la que lo opuesto era mantenido y conservado, ya no como opuesto y separado, sino como unido, reconciliado. Así, en cuanto el "elemento" conciliador de toda oposición, el amor representa para el joven Hegel la superación misma de la escisión que había dejado tras de sí la metafísica moderna. Veamos ahora cómo, desde esta perspectiva, el amor llegó a constituir entonces el primer origen de la dialéctica hegeliana. Para ello es necesario, siguiendo la prescripción del propio Hegel, entrar de una vez en la **cosa misma**.

II

"Únicamente en el amor somos unos con el objeto: aquí el objeto no domina ni está dominado".² Este "únicamente" expresa la posición radical del joven Hegel frente a la concepción moderna de la relación sujeto-objeto y, en particular, frente a la concepción kantiana. En su crítica juvenil a la filosofía kantiana, Hegel había llegado a la conclusión de que tanto en el uso teórico de la razón como en su uso práctico, se origina una separación entre lo objetivo y lo subjetivo que implica, a su vez, una relación de dominio entre ambos extremos: en el uso teórico de la razón, el objeto permanece siempre separado del sujeto, un "más allá" con el cual no existe la posibilidad de la unificación. En el uso práctico, la razón, a través de su actividad configuradora, se impone a los objetos, los destruye y permanece enteramente subjetiva.³ Entre las "síntesis teóricas" de la razón y la actividad práctica de ésta se instaura una separación entre el hombre y los objetos, a cuya superación está llamado el amor. Por eso, ya que el amor unifica la oposición absoluta del sujeto y el objeto y dado que ésta es la forma general en la que se da toda oposición, aquella unificación en el amor es, en sí misma, la unificación de todo lo opuesto: "Se puede llamar a esa unión (...), unión de la libertad y de la naturaleza, unión de lo real y de lo posible".⁴

Aquella crítica involucraba necesariamente la crítica a las facultades mismas del conocimiento, en particular al entendimiento y la razón, en cuya actividad propia, la reflexión, el joven Hegel había visto un poder de separación y de disolución de lo unificado por el amor. Hegel, en efecto, consideraba que, mientras el amor es un poder que

2 HEGEL, G.W.F. *Escritos de Juventud*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 241. Los fragmentos sobre el amor aparecen en esta edición bajo los títulos: **Esbozos sobre Religión y Amor** (pp. 239-243) y **El Amor y la Propiedad** (pp. 261-266). Además de estos textos, nos serviremos de algunos pasajes de **El Espíritu del Cristianismo** (pp. 287-383) y del **Fragmento de Sistema** (pp. 399-405), publicados en la citada edición. Queremos hacer constar que la versión castellana de estos escritos ofrece serias inconsistencias, las cuales señalaremos en el momento oportuno.

3 *Ídem*.

4 *Ídem*.

excluye todas las oposiciones, la reflexión propia del entendimiento y la razón es una actividad separadora, por cuya causa lo múltiple nunca llega a estar unificado, lo unificado siempre está opuesto y la determinación siempre está opuesta a lo determinado en general.⁵ Por ello, atendiendo a la esencia propia del amor, lo concibe como algo esencialmente distinto de estas facultades: “El amor excluye todas las oposiciones; no es entendimiento (...) no es razón (...) no es nada limitador, nada limitado, nada finito”.⁶ Y la causa por la cual no es nada “limitador” ni “limitado” ni “finito”, radica en que para Hegel —como se verá más adelante— el amor es un **sentimiento del todo** a través del cual el hombre se vincula al proceso infinito en el que se despliega la multiplicidad de la vida.

Ahora bien, la crítica a la reflexión atiende no sólo al hecho de que ésta instaura la separación, sino también al hecho de que ella restaura la objetividad que, en medio de la dicha amorosa, ha sido dejada de lado por los amantes. Es un rasgo bien característico del pensamiento juvenil de Hegel, el ver en la objetividad —tanto la objetividad en el sentido de la realidad exterior, la así denominada “materia muerta”,⁷ como la objetividad en cuanto conciencia de esa misma realidad— un elemento limitador de la relación amorosa, y por ello llamó la atención sobre el poder negativo que, en este respecto, la reflexión ostenta frente al amor: “En los momentos del amor feliz no hay lugar para la objetividad, pero cada reflexión suprime el amor, reconstituye la objetividad y se comienza así, de nuevo, la esfera de las limitaciones”.⁸

Pero justamente la tarea del amor es la de conducir al hombre más allá de esta esfera y ello, ciertamente, tras la superación de la reflexión que da lugar a la objetividad disociadora. Hegel consideraba la realización de esta tarea como inherente al amor mismo: “El amor cancela la reflexión en una ausencia completa de objetividades, quitándole a lo opuesto todo su carácter ajeno”.⁹ La crítica a la reflexión comporta, así mismo, una concepción de la objetividad que, si bien señala el carácter de oposición que ésta representa frente a la esfera del amor, abre, sin embargo, la posibilidad de la reconciliación con ella a través del poder unificador del sentimiento amoroso. Ya Hegel había advertido sobre el comportamiento que el hombre habría de observar frente al objeto: “no destruir al objeto, sino reconciliarlo”,¹⁰ con lo cual daba a entender que la “ausencia de objetividades” implicada en el amor, no conlleva el que los objetos sean reducidos a una nada

5 *Ibid.*, p. 262.

6 *Ídem.*

7 Cfr. *Escritos de Juventud*, p. 261, 263.

8 *El Espíritu del Cristianismo*. En: *Op. cit.*, p. 344.

9 *Escritos de Juventud*, p. 263.

10 *El Espíritu del Cristianismo*, p. 278.

(como sucede, por ejemplo, con la actividad de la razón práctica), ya que, aparte de que el amor es un poder de reconciliación y no de destrucción, es necesaria la existencia del objeto para que se dé la existencia del sujeto y viceversa. Hegel, por cierto, había intuido ya la relación de pertenencia recíproca que existe entre los opuestos, al afirmar que “si no hay objeto no hay sujeto; o si no hay Yo no hay No-Yo”.¹¹ Por tanto, aquel pensamiento juvenil suyo, según el cual “es solamente a través del amor que se quiebra el poder de la objetividad, puesto que el amor hace derrumbar toda la esfera del mismo”,¹² no debería asumirse como una negación unilateral y abstracta de lo objetual, sino considerarse como la tendencia a ver en el amor algo que, por no ser “nada limitador”, “nada limitado”, “nada finito”, ha superado ya en sí la esfera de la objetividad y en dicha superación la conserva como algo unido con su propia esencia. Por lo demás, el propio Hegel había expresado en este mismo contexto una idea semejante al afirmar lacónicamente: “relación en la separación”,¹³ idea en la que se perfila ya la concepción de su teoría de la contradicción, a saber, la idea del reconocerse y mantenerse a sí mismo en su absoluto contrario. Por consiguiente, pensar la “destrucción de la objetividad” en el sentido de una negación absoluta de la misma, está en frontal contraposición con una idea del amor que promulga, precisamente, la reconciliación del hombre con los objetos como condición indispensable para alcanzar la unidad del Yo y del No-Yo, de la libertad y de la naturaleza, de lo real y de lo posible. Pensada en todas sus implicaciones, esta reconciliación sería en sí misma la reconciliación del amor y de la reflexión.

La oposición sujeto-objeto fue considerada por el joven Hegel también a partir de la relación a que daba lugar el amor en el ámbito exclusivo de la subjetividad: la oposición era pensada también a partir de la relación que la unidad en el amor establecía entre los amantes. Aquí el pensamiento de Hegel acusa, no obstante, una cierta ambigüedad. Esta consiste en que, por una parte, Hegel concebía como fundamento de la relación de amor la identidad de los amantes entre sí y en que, por otra parte, concebía la diferencia que subsistía entre ellos, en cuanto subjetividades independientes, como un fundamento no menos esencial a la relación. Tal ambigüedad podría justificarse, quizá atendiendo al hecho de que en Frankfurt no había emergido en todo su vigor la idea dominante en el pensamiento social e histórico de Hegel, esto es, la idea del reconocimiento del otro como una individualidad que es esencialmente para sí.

11 *Ídem.*

12 *Ibíd.*, p. 338.

13 *Ibíd.*, p. 270.

De manera inexplicable, la versión castellana traduce la expresión: “*Beziehung in Trennung*” (relación en la separación) como “relación es separación”, versión que no se ajusta en absoluto ni a la literalidad ni al sentido de la expresión en el original alemán.

Empero, existen testimonios dicientes que indican la concepción incipiente de una relación de amor fundada en la conciencia de la diferencia que cada amante representa para el otro. Hegel, en efecto, afirmó que “en el amor el hombre se encontró a sí mismo en otro”.¹⁴ En este pensamiento se encuentra ya esbozada la idea de que el amado es algo esencialmente diferente de nosotros mismos y de que es necesaria la conciencia de esa diferencia. Esto no es algo del todo explicado por Hegel, pero es posible suponerlo a partir de su idea de una “relación en la separación”, como también a partir de estas palabras textuales: “El amado no está opuesto a nosotros, es uno con nuestro ser; a veces vemos solamente a nosotros mismos en él, y luego, de rechazo, es algo diferente de nosotros: un milagro que no llegamos a comprender”.¹⁵

Este “milagro”, sin embargo, sería después comprendido por el Hegel de Jena, en donde habría de concebir el amor, fundamentalmente, como un saber de sí en el otro, como renuncia a sí mismo,¹⁶ no ya tan sólo como unidad de lo separado. Mas en el contexto en el que ahora nos encontramos, la idea de una conciencia de la diferencia en la unidad del amor, aparece en evidente contraste con la idea de que sólo puede haber amor hacia aquello que es por completo idéntico a nosotros mismos; así, en el mismo texto, Hegel había afirmado: “Sólo puede producirse amor hacia aquello que es igual a nosotros, hacia el espejo, hacia el eco de nuestro ser”,¹⁷ palabras que, en contraste con las precedentes, recrean la ambivalencia mencionada anteriormente. Contrastes de esta naturaleza dan pleno sentido a la opinión de Lukacs según la cual, el pensamiento de Hegel en Frankfurt es un “pensamiento en crisis”,¹⁸ en cuanto que es un pensamiento en formación y en conflicto consigo mismo. En todo caso, ya en ello se insinúa la configuración de dos categorías básicas en el programa de su idealismo posterior: la de identidad y la de diferencia.

La idea de la subjetividad se expone también en Hegel como idea de lo “viviente”. Lo “viviente” era para el joven Hegel una “exteriorización”, una “manifestación” de la vida.¹⁹ En su reflexión sobre el amor, Hegel había considerado que éste es un sentimiento que sólo puede tener lugar entre vivientes que son iguales entre sí y que, además, se reconocen mutuamente como tales.²⁰ Desde esta perspectiva, Hegel caracteriza el

14 *Ibíd.*, p. 364.

15 *Escritos de Juventud*, p. 243.

16 Cfr. HEGEL, G.W.F. *Filosofía Real*. México: Fondo de Cultura Económica. 1984, pp. 171-173.

17 *Escritos de Juventud*, p. 243.

18 LUKACS, Georg. *El Joven Hegel y los problemas de la Sociedad Capitalista*. Barcelona: Grijalbo, 1970, p. 117, 120, 121ss.

19 Cfr. **Fragmento de Sistema**. En: *Op. cit.*, p. 400.

20 Cfr. *Escritos de Juventud*, p. 262.

amor como un sentir de lo viviente: a diferencia de la razón y del entendimiento que con su reflexión han introducido la oposición en el seno de la vida,²¹ el amor unifica la vida consigo misma mediante el sentimiento de lo viviente. Aquí tiene lugar la definición hegeliana más importante del amor; éste, dice Hegel “es un sentimiento, pero no un sentimiento particular (...) En él la vida se reencuentra como duplicación y como unidad concordante de sí misma (...) En el amor lo separado subsiste todavía, pero ya no como separado, sino como unido; y lo viviente siente a lo viviente”.²²

En este sentir de lo viviente, la vida coincide por entero consigo misma y el amor se vuelve pleno como la vida; en aquel sentir los amantes son iguales entre sí y se reconocen mutuamente como vivientes, porque ellos, a diferencia de la “materia muerta” son una “totalidad viviente”.²³ En cuanto totalidad, ha cancelado la separación que se origina de su mutua independencia, la separación que los “perturba”²⁴ y ante la cual el amor se “indigna”.²⁵ Así, aquel “antagonismo” que Hegel advirtió entre la “entrega total” y la “independencia” de cada amante,²⁶ queda superado en la “entrega total” misma ya que ésta, según el propio Hegel, es “la única destrucción posible, la destrucción de lo opuesto en la unificación”.²⁷ Con esta “destrucción de lo opuesto”, en otras palabras, con su reconciliación en el amor, los amantes conforman una unidad de vida en la que se sienten y reconocen mutuamente como vivientes en la que, por lo tanto, se ha superado la independencia subsistente, el obstáculo que impedía la entrega total. Por ello, sólo a través de la entrega total y del sentir del otro como viviente que en ella alcanza, a través de aquel “dar” y “recibir” que Hegel consideró como intrínseco al amor,²⁸ a través, en fin, de la experiencia de la oposición y de la unificación que se da en el amor, éste se enriquece y refleja en sí el proceso mismo de la vida. Todo esto lo expresa el joven Hegel en un pasaje en el que se respira el lirismo propio de los escritos de aquella época: “El amor adquiere esta riqueza de la vida en el intercambio de todos los pensamientos, de todas las variaciones del alma, buscando diferencias infinitas y encontrando infinitas unificaciones, volcándose hacia la multiplicidad de la naturaleza para beber amor de cada una de sus vidas”.²⁹

21 Cfr. *Fragmento de Sistema*, p. 400.

22 *Escritos de Juventud*, pp. 262-263.

23 *Ibid.*, p. 263.

24 *Ídem.*

25 *Ídem.*

26 *Ídem.*

27 *Ídem.*

28 *Ibid.*, p. 264.

29 *Ídem.*

Esta plenitud la alcanza también el amor en el “contacto” de los amantes entre sí y gracias al cual lo más íntimo de ellos queda por entero unificado y la separación que aún pueda subsistir queda cancelada. El joven Hegel expresaba esta idea de una manera bastante vívida: “Lo que es lo más íntimo y propio se unifica en el contacto, en el palparse hasta la inconsciencia, hasta la cancelación de toda distinción”.³⁰ El “contacto” es también el acto por medio del cual los amantes sienten en el amor la riqueza de la vida y se enriquecen mutuamente en el intercambio de sus propias subjetividades. En otro pasaje, publicado como texto “tachado”, Hegel había afirmado en un lenguaje no menos exaltado: “Todos los puntos en los que uno de los amantes ha tocado al otro o ha sido tocado (puntos que antes han sido sentidos, pensados separadamente) se emparejan, los espíritus se intercambian”.³¹

Una de las más significativas implicaciones de la concepción de la subjetividad como lo viviente, es la de que no es posible que se dé amor hacia aquello que está precisamente por fuera del ámbito de lo viviente, porque el amor sólo es posible y a la vez real en cuanto sentimiento de éste. Sólo desde esta concepción del amor, podría entenderse aquella afirmación de Hegel: “un ente pensado no puede ser algo amado”,³² pues —según el mismo Hegel— “lo pensado no es algo existente”.³³ Esto último hace parte de la crítica que Hegel en su juventud había hecho a la filosofía teórica de Kant: según Hegel, esta filosofía había llevado a cabo la unificación del sujeto sólo en la representación misma.³⁴ De lo que se trataba, precisamente, era de realizar dicha unificación en la vida y de experimentarla en ella a través del sentimiento del amor. El fundamento de aquella crítica y de esta propuesta lo constituía la idea de que “el amor es el sentir de una vida igual, ni más poderosa ni más débil que la de uno mismo”.³⁵

El concepto de lo viviente como “manifestación” de la vida conduce al concepto de ésta como totalidad. Es necesario tener presente, por lo demás, que la vida es un concepto recurrente dentro de todo el pensamiento hegeliano. En efecto, tanto en sus escritos juveniles como en los textos en los que se expone el Sistema, la vida se concibe como un proceso en cuyo desarrollo se configura lo viviente y se lleva a cabo la superación de lo configurado. En este sentido, la vida representa **la dialéctica de lo viviente** y, en cuanto tal, constituye la expresión más concreta e inmediata de la idea de la

30 *Idem.*

3 *Idem*, nota.

32 *El Espíritu del Cristianismo*, p. 338.

33 *Escritos de Juventud*, p. 246.

34 *Idem.*

35 *El Espíritu del Cristianismo*, p. 338.

contradicción.³⁶ Así, por ejemplo, en la *Fenomenología del Espíritu*, la vida se define como “el todo que se desarrolla, disuelve su desarrollo y se mantiene simplemente en este movimiento”.³⁷ En la *Ciencia de la Lógica*, la vida se concibe como la manifestación inmediata de la Idea.³⁸ En su escrito de juventud, publicado bajo el título *Fragmento de Sistema*, Hegel considera la vida como la oposición absoluta que existe entre la vida como multiplicidad —la multiplicidad de los vivientes— y la vida en su unidad —la individualidad configurada;³⁹ se trata, en esencia, de la oposición y, por ende, de la relación entre el individuo singular y la totalidad de la vida. También en su juventud, Hegel puso en relación esta idea de la vida con la idea del amor. Ya en los pasajes textuales precedentes, y en particular, en aquellos en los que se expone el amor como sentimiento de lo viviente, se habrá percibido claramente esta relación. Sin embargo, cabe señalarse aquí el otro aspecto que ésta comprende: para Hegel, el amor, en cuanto unificación de la vida, presupone tanto el desarrollo como la separación de ésta; es decir, presupone la vida en la multiplicidad de su despliegue. Por tanto, cuanto más numerosas son las formas en las que la vida lleva a cabo su despliegue, tanto más rico e intenso llega a ser el sentimiento del amor.⁴⁰ Esta otra relación del amor y la vida, confiere al amor una cierta **naturaleza dialéctica**, por cuanto aquél supone tanto la unidad como la separación de la vida, y porque, además, en el desarrollo múltiple de ésta, mantiene unidos a los vivientes entre sí. Todo lo anterior, arroja una nueva luz sobre aquella afirmación de Hegel de acuerdo con la cual el amor “no es un sentimiento particular”, a la vez que aclara el porqué, en cambio, concibe el amor como una “sensación del todo”,⁴¹ en la que, en medio del despliegue infinito de la vida, del “todo que se desarrolla”, el hombre permanece unido en su propia esencia.

La idea del amor fue puesta por el joven Hegel también en relación con la idea de la religión. La tarea de unificar en el amor todo lo opuesto se extendía también al dominio de las relaciones del hombre con lo divino: el amor estaba llamado así mismo

36 Marcuse, por ejemplo, sitúa los orígenes de la dialéctica hegeliana en el concepto de vida: “La vida —dice— es el primer modelo de la unificación real de los opuestos y, por ende, la primera encarnación de la dialéctica”.

Cfr. *Razón y Revolución. Hegel y el Surgimiento de la Teoría Social*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 43.

37 HEGEL, G.W.F. *Op. cit.* México: Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 111.

38 Cfr. HEGEL, G.W.F. *Op. cit.* Buenos Aires: Solar, 1968, p. 671.

39 Cfr. HEGEL, G.W.F. *Op. cit.* En: *Escritos de Juventud*, ed. cit., pp. 399-400.

40 Cfr. *El Espíritu del Cristianismo*, p. 364.

41 *Ibid.* p. 312.

El texto alemán dice: “*Empfindung des Ganzen*”, expresión que debe traducirse como “sensación” —o sentimiento del todo—, y no como “sensación de la totalidad”, pues para la palabra totalidad Hegel emplea la voz “*Ganzheit*”. La versión castellana no observa en absoluto esta distinción.

a unificar lo finito con lo infinito, a hacer “inmortal” lo “mortal”.⁴² Esta unidad se alcanza en aquel “sentimiento de armonía”⁴³ que experimenta el hombre en el amor hacia Dios; gracias a este amor, él, en medio de lo finito, se encuentra ya en lo infinito: “Amar a Dios es sentirse, sin barreras, dentro de la totalidad de la vida, en lo infinito”.⁴⁴ Hay que anotar aquí que, bajo esta otra relación, la idea del amor tiende a adquirir un matiz sensiblemente teológico, que se refleja en esa tendencia del joven Hegel a ver en el amor algo idéntico a la religión.⁴⁵ En efecto, en Hegel, tanto el amor como la religión son, en sí mismos, **un sentimiento de unidad con lo opuesto**; lo cual se refleja en el hecho de que lo unificado en el amor, lo mismo que lo unificado en la religión, se convierte en “divinidad”. Esta es, según Hegel, “sujeto y objeto a la vez”, en ella “la naturaleza es libertad”.⁴⁶ Por eso, el amor, que es esta unidad misma, se convierte en divinidad.⁴⁷ De esta manera, el amor y Dios llegan a ser uno y lo mismo: “Dios es el amor, el amor es Dios, no hay ninguna divinidad fuera del amor”.⁴⁸ Esta idea de la identidad de Dios y el amor da un nuevo sentido a la idea según la cual “un ente pensado no puede ser amado”: Dios, en cuanto amor, no es —para utilizar la expresión de Hegel— un “producto” de la razón o de la reflexión, ya que esto sería algo pensado y “lo pensado no es algo existente”; Dios, en cambio, existe como amor, y éste, según se ha visto, no es entendimiento ni es razón. De ahí que Dios no pueda ser concebido como idea y que su divinidad no pueda descansar en la idea.⁴⁹ Para Hegel, una concepción tal convertiría a Dios en un ideal, esto es, en algo con lo cual nunca llega a ser efectiva la unificación, la cual, por tanto, no pasaría de ser un anhelo, un mero **deber ser**. Por eso, en esta idea del amor como algo idéntico a Dios, el joven Hegel estaría dando una nueva expresión a aquella aspiración a un “acercamiento práctico al Absoluto”, acerca de la cual le había hablado tiempo atrás su amigo Schelling.⁵⁰

Con la idea del amor como “sentimiento del todo” y del amor como “divinidad”, queda sellada la juvenil concepción hegeliana de la idea de la reconciliación. Esta, en

42 Cfr. *Escritos de Juventud*, p. 263.

43 Cfr. *El Espíritu del Cristianismo*, p. 338.

44 *Ídem*.

45 Cfr. *Escritos de Juventud*, p. 243.

46 *Escritos de Juventud*, p. 241.

47 *Ídem*.

48 *El Espíritu del Cristianismo*, p. 274.

49 *Ídem*.

50 Cfr. *Escritos de Juventud*. Carta de Schelling a Hegel del 4 de febrero de 1795.

efecto, se alcanza a través de la superación de la objetividad exterior al hombre, a través de la superación de la actividad separadora de la reflexión, mediante la unificación de las subjetividades (lo viviente) entre sí y, por último, a través de la unificación del hombre con la totalidad de la vida y con lo divino. A éste, que podríamos concebir como el **sentido metafísico** de la idea hegeliana del amor, se adhiere el que podríamos pensar como su **sentido histórico**, que se explicita en la idea de que el hombre a través del amor, llega a reconciliarse con la totalidad de su destino.⁵¹ Tanto uno como otro sentido consuman el fin último que por entonces perseguía Hegel con esta idea juvenil, a saber: la elevación del hombre de la vida finita a la vida infinita y ésta, en sentido estrictamente hegeliano, es “vida del Espíritu” —la reconciliación absoluta de la absoluta oposición sujeto-objeto—.

Los estrictos límites impuestos a este trabajo sólo nos permiten plantear en su generalidad el tema del amor como profundización que esta temática por sí requiere, precisan y ameritan la elaboración de trabajos posteriores. Con todo, diremos aún unas cuantas palabras que acaso justifiquen, desde otra perspectiva, la tesis planteada en este ensayo.

Quienes sitúan los orígenes de la dialéctica hegeliana en la exposición misma del Sistema, es decir, en la exposición que de éste se hace mediante el desarrollo progresivo del Concepto, considerarán sencillamente carente de fundamento la pretensión de buscar tales orígenes por fuera del Sistema mismo y acaso más carente de fundamento todavía situarlos en una idea como la del amor. Quienes así piensan, dan a entender, entonces, que el Sistema de Hegel y por ende, la dialéctica como el “método” que lo expone, se originó en el momento mismo en que Hegel dio plena configuración a su pensamiento especulativo o, en otras palabras, en el momento en el que dio forma, contenido y lenguaje definitivos a su pensamiento filosófico —momento frente al cual las reflexiones que le precedieron no tendrían significación ni alcance filosóficos algunos. Se equivocan, sin embargo, quienes así piensan. Pues, pese a que dicho pensamiento se encuentra expuesto en toda su profundidad y rigor en las obras posteriores de Hegel y más concretamente, en la *Fenomenología del Espíritu* y la *Ciencia de la Lógica*, y a que estas puedan —acaso deban— ser interpretadas en y desde su propio contenido, es lo cierto que el Sistema en ellas expuesto tuvo sus comienzos allí donde Hegel planteó por primera vez el problema de cómo habría de llevarse a cabo la reconciliación de la oposición no superada por el pensamiento moderno. Un tal comienzo descansa, precisamente, en su reflexión sobre la esencia del amor. Mas si las consideraciones precedentes, lo mismo que la justificación de la tesis aquí expuesta parecen, sin embargo, insuficientes a quienes conciben el Sistema de Hegel del modo antes señalado, permítasenos entonces acudir al juicio más autorizado y confiable de verdaderos conocedores de la filosofía hegeliana, lo cual, por razones de extensión, haremos en forma de una ligera reseña.

51 Cfr. *El Espíritu del Cristianismo*, p. 322ss.

Entre los más actuales intérpretes, se destaca el profesor Dieter Henrich. En su libro *Hegel en su Contexto*, leemos la siguiente afirmación: "De esta comprensión hegeliana del amor, como concepto fundamental de su reflexión, brotó sin fisuras el Sistema".⁵² Y al dar su propia interpretación sobre la concepción hegeliana del amor, el profesor Henrich afirma: "Amor es entendido simplemente como unificación de sujeto y objeto"⁵³ —ya vimos cómo esta unificación es, en rigor, la unificación de todo lo opuesto—. Las palabras del profesor Henrich, consideradas en relación con la tesis misma que aquí nos ocupa, no requieren ampliación alguna.

Georg Lukacs, en su obra *El joven Hegel y los Problemas de la Sociedad Capitalista*, señala por su parte que "la categoría central con la que Hegel intenta exponer en este período sus esfuerzos filosóficos es la de **amor**".⁵⁴ En su interpretación de esta "categoría", Lukacs afirma que "el amor es para Hegel el principio que (...) crea relaciones vivas entre los hombres y hace así al hombre realmente vivo para sí mismo"⁵⁵ (Aquí cabe recordarse el concepto de amor como "sentimiento de lo viviente").

Wilhelm Dilthey, en su libro *Hegel y el Idealismo*, en un extenso capítulo dedicado al concepto hegeliano de amor, señala que los fragmentos en torno a este tema constituyen "la expresión metafísica más alta encontrada entonces por Hegel para la unidad de la vida en el amor".⁵⁶ En su interpretación del fragmento de Hegel titulado *Die Liebe* (traducido al castellano como **El amor y la Propiedad**), Dilthey afirma que dicho fragmento "representa el ideal de la moralidad en el que se verifica la unión con Dios y con los demás hombres en el amor".⁵⁷

Por último, haremos referencia a la interpretación de Daniel Innerarity. En su artículo: **El amor en torno a 1800. La crítica de Hegel a la concepción ilustrada y romántica del amor**,⁵⁸ este reconocido intérprete advierte que "la aparición del problema del amor constituye un momento de cambio de dirección en el desarrollo del pensamiento hegeliano y una ruptura con la filosofía de la época"⁵⁹ (recuérdese aquí la crítica a la filosofía kantiana). En una interpretación que parece coincidir con la expuesta

52 *Op. cit.* Caracas: Monte Avila, 1990, p. 23.

53 *Ibid.*, p. 24.

54 *El Joven Hegel* (...) p. 130. (Subrayado en el texto)

55 *Ibid.*, p. 133-134.

56 *Op. cit.* México: Fondo de Cultura Económica, 1978, pp. 107-108.

57 *Ibid.*, p. 108.

58 Revista *Themata*. Sevilla, No 7, 1990, pp. 69-90.

59 *Ibid.*, p. 81.

por nosotros en la parte introductoria de nuestro trabajo, Innerarity afirma que “este ideal de unificación [representado en el amor] parece poner punto final a la estrategia de la separación que ha guiado a la conciencia a lo largo de la filosofía moderna”.⁶⁰ (Omitimos la cuestión relativa a la crítica hegeliana de la concepción ilustrada y romántica del amor por no caer en el contexto de nuestra problemática).

Tales son, pues, los testimonios que ayudarían a justificar la tesis aquí planteada. Con ellos no pretendemos, en modo alguno, reducir el pensamiento medular de Hegel a una idea que, si bien representa un momento clave en el desarrollo progresivo de este pensamiento, no obstante, con la paulatina configuración filosófica del mismo, habría de revelar sus propias limitaciones frente a las nuevas pretensiones teóricas trazadas por aquél. Sin embargo, con base en estos mismos testimonios podemos afirmar que, **a la hora de abordar históricamente el Sistema de Hegel**, es necesario remontarse mucho más allá del “círculo de círculos” en que acaba el mismo —según la descripción del propio Hegel— así sea que, como lo advirtió Nietzsche “remontándonos a los orígenes no llegamos más que a la barbarie”.

Desde aquella perspectiva histórica, la idea hegeliana del amor podría ser entendida entonces a partir de la famosa metáfora de Hegel: “El capullo desaparece al abrirse la flor y podría decirse que aquél es refutado por ésta”.⁶¹ En efecto, esta descripción figurada de la manera como se lleva a cabo el desarrollo progresivo de la verdad en la filosofía, vale también en lo que respecta a su propia evolución filosófica: el capullo es aquí la idea del amor y el fruto de todo este proceso —y el fruto, según la misma metáfora, es la negación de la flor— lo hemos visto representado en el concepto, con cuya aparición la idea del amor, en cuanto primer pensamiento hegeliano de la contradicción sujeto-objeto, desapareció sin dejar rastro alguno de sí. El concepto, según Hegel, tiene su “momento esencial” en el “pensamiento de la contradicción”;⁶² en cuanto tal, el concepto no es, a diferencia de la reflexión, la mera fijación de lo opuesto, es decir, el mero establecer extrínseco de un contrario frente a otro, ni tampoco, a diferencia del amor, la mera presuposición de la unificación de lo opuesto en el sentir. El “pensamiento de la contradicción”, es el pensamiento que no fija la oposición sino que la **asume** y, al asumirla, la expone como lo que deviene por sí a la superación de sí. En aquel asumir y este exponer de la contradicción descansa, precisamente, la cientificidad del concepto, la forma de la cual es el Sistema mismo. Empero, la idea del amor fue, en su momento histórico, el presentir de la exposición científica, ello es, conceptual de la contradicción, y en cuanto conciencia oscura de esta forma puramente especulativa, reclama para sí el derecho a ser vista como el origen presunto de la dialéctica hegeliana.

60 *Ibid.*, p. 82.

61 HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 8.

62 HEGEL, G.W.F. *Ciencia de la Lógica*. Libro III, p. 734.

**EL AMOR EN LOS ESCRITOS DEL
JOVEN HEGEL: UN ENSAYO SO-
BRE LOS ORÍGENES DE LA DIA-
LÉCTICA HEGELIANA**

Por: Carlos Emel Rendón

RESUMEN

Este trabajo intenta una aproximación a los orígenes de la dialéctica hegeliana. La tesis que se busca desarrollar es la de que tales orígenes descansarían en la especulación del joven Hegel en torno a la idea del amor. Desde el punto de vista filosófico esta reflexión representa el primer intento del joven Hegel por abordar dialécticamente el problema de la contradicción entre amor y reflexión, amor y objetividad, subjetividad y objetividad, vida infinita y vida finita.

**LOVE IN THE WRITINGS OF
YOUNG HEGEL: AN ESSAY ON
THE ORIGINS OF HEGEL'S DIA-
LECTISM**

By: Carlos Emel Rendón

SUMMARY

The paper aims at approaching the origins of Hegel's dialectics. The thesis which it is intended to expound states that this origin is to be found in young Hegel's speculation on the idea of love. From a philosophical point of view, this consideration represents the first effort on part of young Hegel dialectically to approach the problem of contradiction between love and reflexion, love and objectiveness, subjectivity and objectivity, finite and infinite life.

COLABORADORES

FRANCISCO CORTÉS RODAS. Doctor en Filosofía de la Universidad de Constanza, Alemania. Profesor del Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia.

ROSALBA DURÁN FORERO. Actualmente realiza estudios de Doctorado en Barcelona. Profesora del Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia.

JUAN GUILLERMO HOYOS MELGUIZO. Doctor en Filosofía de la Universidad Pontificia Gregoriana, Roma. Profesor del Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia.

MARÍA TERESA LOPERA CHAVES. Magíster del Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia. Profesora en la Facultad de Economía, Universidad de Antioquia.

ALFONSO MONSALVE SOLÓRZANO. Doctor en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Profesor del Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia.

JOSÉ OLIMPO SUÁREZ. Master of Arts de la Universidad de Lovaina. Profesor del Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia.

HUBED BEDOYA GIRALDO. Magíster del Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia. Abogado, Universidad de Antioquia.

RAMIRO CEBALLOS MELGUIZO. Diplomado en Filosofía y Letras. Universidad de Antioquia.

CARLOS EMEL RENDÓN. Estudiante de Diplomatura en Filosofía y Letras del Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia.

REVISTA ESTUDIOS DE FILOSOFÍA No. 7

La controversia Newton-Leibniz. *Karen Gloy*

Carlos Emel Rendón - Traductor

La teoría Newtoniana del tiempo y su recepción en Kant. *Karen Gloy*

Carlos Emel Rendón - Traductor

La crítica de Goethe y Hegel a la teoría de los colores de Newton. *Karen Gloy*

Carlos Emel Rendón - Traductor

¿Técnica orgánica o naturalidad técnica? El programa de una unidad de técnica y naturaleza. *Karen Gloy*

Javier Domínguez Hernández - Traductor

El concepto ontológico de fuerza en Leibniz.

Carlos Másmela Arroyave

Las veinticuatro proposiciones de Leibniz. *Gottfried Wilhelm Leibniz*

Alberto Betancourt - Traductor

Imagen del mundo holístico-ecológica contra imagen del mundo mecanicista. *Karen Gloy*

Javier Domínguez Hernández - Traductor

Sobre la caducidad de la Teleología.

Sandra Beatriz Maceri

REVISTA ESTUDIOS DE FILOSOFÍA No. 9

Vivir elegiacamente.

Manfred Kerkhoff

El entre como fundamento de la tragedia en el Empédocles de Hölderlin.

Carlos Másmela Arroyave

La comunidad de la desgracia. Maurice Blanchot y Marguerite Duras.

Jorge Mario Mejía Toro

La pasión por el exceso. Nota a Blanchot. *Federica Sassi*

Juan Guillermo Hoyos Melguizo - Traductor

Sentir que es un soplo la vida

Juan José Hoyos

La media luz de las noches de Medellín. El vasto atardecer
del Magdalena Medio. Las sigilosas sombras indígenas
en las oscuras selvas del Pacífico. Las comunas urbanas
en el no futuro de los jóvenes y las cámaras.

La pasión del oro de Anorí o El Bagre.

Las vocaciones solitarias de un Manuel Mejía Vallejo,
Ciro Mendía o Pedro Nel Gómez.

Pero sobre todo una sentencia arrasadora que estremeció
el periodismo colombiano: "Los muertos fuimos cinco".

De estos paisajes, de estos hombres y de estas parábolas
vitales, fluyen las crónicas de Juan José Hoyos.

Los lectores las han vivido y sufrido como intensas sagas
que expresan la dimensión de un país desaforado,
acezante, donde la verdad es una mentira repetida.

En ellas el hombre colombiano es una figura nítida,
tal vez desolada pero tenaz, ya sea allí libre pero asediado
en las laderas rojizas de Medellín, acorralado
por los sembradores de la muerte en los tremedales
del río o primigenio en las soledades de los bosques
y profundo en los socavones de las minas.

Germán Santamaría



Editorial Universidad de Antioquia

Ciudad Universitaria, bloque 22, oficina 283 • Teléfono: (574)219 59 10 • Telefax: (574)263 82 12 • Apartado 1224 • Medellín • Colombia

Se terminó de imprimir
en los Talleres Gráficos de la
Imprenta de la Universidad de Antioquia
en el mes de diciembre de 1994

REVISTA ESTUDIOS DE FILOSOFÍA

SUSCRIPCIÓN

Nombre:

Dirección de recepción:

Teléfono: Ciudad:

Suscripción del número: Fecha:

Firma

Forma de suscripción:

Cheque Giro N° Banco: Ciudad:

Giro Postal o Bancario N° Efectivo:

Valor de la suscripción anual —2 números—

Colombia \$6.250

Exterior US\$18

NOTA

— Las suscripciones con cheques de plazas distintas a la de la consignación deben adicionar \$500 para la transferencia bancaria.

— Todo pago se hace a nombre de la Universidad de Antioquia, Revista **Estudios de Filosofía**, y puede hacerse en la cuenta 180-01077-9 en **todas** las oficinas del **Banco Popular**; y enviar el comprobante de consignación a la dirección ya indicada.

Correspondencia, canje y suscripciones:

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA,

Departamento de Publicaciones,

Universidad de Antioquia,

Apartado 1226 - teléfono (94)2105010 - fax 2638282

Medellín, Colombia, Sur América.