

# FILOSOFÍA PARA FILÓSOFOS

**Por Gabriel J. Zanotti**

Guatemala, 2003

---

Bajado de:

<http://www.economia.ufm.edu.gt/ProfesoresInvitados/Zanotti/Filosofia%20para%20filosofos.htm>

Búsqueda y procesamiento: Línea de Investigaciones en Enseñanza / Aprendizaje de la Investigación, LINEA-I, Caracas, Venezuela, 2003.

<http://www.lineai.org>

<http://www.entretemas.com>

# ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.	3
CAPITULO 1: QUÉ ES LA FILOSOFÍA.	5
CAPITULO 2: LA FILOSOFÍA ANTIGUA Y LA METAFÍSICA DE ARISTÓTELES.	8
CAPITULO 3: LOS COMIENZOS DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL.	13
CAPITULO 4: EL APOGEO DE LA FILOSOFIA MEDIEVAL Y SANTO TOMÁS DE AQUINO.	18
CAPITULO 5: RENACIMIENTO, MODERNIDAD Y RENATO DESCARTES.	24
CAPITULO 6: HUME Y LA CRISIS DE LA METAFÍSICA RACIONALISTA.	31
CAPITULO 7: KANT I.	36
CAPITULO 8: Kant II.	39
CAPITULO 9: LA METAFÍSICA DESPUÉS DE KANT.	43
CAPITULO 10: LA CIENCIA EN EL S. XX.	49
CAPITULO 11: UNA PEQUEÑA REFLEXIÓN SOBRE LAS CIENCIAS SOCIALES.	54
CAPITULO 12: HORIZONTES ABIERTOS.	57

# INTRODUCCIÓN.

Este libro tiene su origen en un curso de filosofía escrito para los alumnos de la Maestría en Economía de Corporatet Training en convenio para la Universidad Francisco Marroquín de Guatemala\*. El texto es casi el mismo, con algunas leves modificaciones; sobre todo, se han modificado algunos ejemplos que eran directamente dirigidos a lectores muy específicos\*.

Sin embargo, no es un curso de filosofía para no filósofos, y es eso lo que quisiera explicar en esta introducción.

En primer lugar, ya no pienso que la filosofía sea fácil o difícil, o que pueda hacerse fácil desde un punto de vista didáctico. La filosofía no es fácil ni difícil: es un hábito intelectual, un modo de preguntarse las cosas que, como todo hábito, es complicado al principio, y menos después. Y digo menos después porque la radical profundidad de los cuestionamientos filosóficos implica siempre la penetración de un horizonte y su consiguiente ampliación, al lado de la cual la filosofía es siempre un comenzar.

En segundo lugar, no he pretendido de ningún modo escribir una historia de la filosofía, y menos aún fácil y sencilla. Lo que sí he pretendido es mostrar al lector el *sentido* que para mí tiene la historia de la filosofía, sentido a partir del cual se entienden fechas y nombres que siempre se pueden ampliar, pero que siempre quedarán en una nebulosa de misterio mientras no se explique nuestra *interpretación* de la historia de la filosofía. En ese sentido, he pretendido que el lector se vea conducido como en un río, a cuya vera se abran permanentemente caminos a los cuales se puede entrar, pero sabiendo ya su sentido dentro del recorrido global. En ese sentido, este curso es sencillamente mi interpretación de la historia de la filosofía, interpretación falible, obviamente, pero sin la cual la historia de la filosofía es cualquier cosa excepto filosofía.

Ahora bien, esa interpretación, que yo presento aquí, es una interpretación donde filosofía y vida humana son casi lo mismo: la filosofía es la vida humana tomada en serio. En ese sentido, hablo a todos: a los filósofos que creen que lo suyo no tiene nada que ver con la existencia cotidiana y a las personas que, debido tal vez a lo anterior, piensan que la filosofía no tiene nada que hacer en sus vidas. Por eso este libro es una filosofía para filósofos. Filósofos, esto es, todas las personas que se pregunten en serio por el sentido de sus vidas; filósofos, esto es, aquellos que han hecho la carrera de filosofía, que se pregunten por lo mismo y que quieran saber cuál es mi personal interpretación de una historia que de algún modo ya han recorrido.

A los primeros tengo para decirles algo muy parecido a lo que digo en el capítulo uno. Que la filosofía es un camino abierto a todos; que no importa si es fácil o difícil, lo importante es que es densa y profunda, y lo es porque tiene que ver con lo esencial de toda vida humana. Como dije otra vez, estamos como en un avión, en el cual hemos nacido y no sabemos cuándo y de dónde despegó, y dónde va a aterrizar. Esa es nuestra vida. La filosofía es preguntarse: ¿de dónde viene este avión? ¿Por qué estoy en él? Alguien puede considerarse “no filósofo” porque cree que esas preguntas no le preocupan, pero apenas se da cuenta de lo contrario, se descubrirá como filósofo. A partir de allí, la filosofía es un camino abierto que no es externo a la vida humana sino que constituye la pregunta por el origen último de nuestra existencia. Y entonces es un camino apasionante, vital, y, fundamentalmente, humano. ¿Qué

---

\* Ellos fueron: J.F.Aldana, C. Alvarez, E. Aragón, F. Bauer, F. Cifuentes, J.L.Contreras, R. Gracioso, C. López, A. Martínez, G. Meléndez, M.A.Monterroso, O. Niño, R. Pappa, R. Parellada, A. Rivas, Y. Sandoval, V. Spross, I. Praun. A todos ellos, mi más profundo agradecimiento por la humildad que me enseñaron.

\* Una lectora muy específica fue mi esposa, Marcela, quien leyó cada uno de los capítulos apenas los terminaba de escribir, revisó su estilo y cuidó permanentemente el carácter existencial de la filosofía que quise transmitir.

importa que sea difícil o fácil? Es, sencillamente, tan denso como la cuerda que sostiene la existencia frente al abismo de la nada, del sin sentido....

A los primeros y a los segundos quiero decirles que, para mí, la filosofía es la historia de la metafísica. Es la historia de las idas y venidas de la misma pregunta: Dios. Es la historia de los altibajos, de los entusiasmos, de los optimismos y de los agotamientos frente a la misma cuestión. Que en el cap. 9 descubrián que, para mi, la existencia humana, esa existencia de la que habla Heidegger, ese mundo vital del que habla Husserl, esos “horizontes” de Gadamer, ese lenguaje ordinario de Wittgenstein, ese “realismo natural” de Putnam, es el camino del redescubrimiento de una metafísica que pueda retomar nuevamente su pregunta fundamental, luego del agotamiento post-kantiano en el que queda sumida la filosofía como consecuencia del problema de la representación típico del s. XVII. Por eso es esta una filosofía para filósofos: porque tengo mucho que decir a mis colegas, y porque quiero decir a quienes no se consideren mis colegas que sí, que lo son, apenas descubran que esos nombres raros son un medio para que la vida de todos los días tenga sentido; apenas descubran que un filósofo alejado de la vida es un filósofo alejado de la filosofía; apenas descubran que una vida honesta y bondadosa es una vida más filosófica que cualquier supuesto sabio aplastado y muerto por el propio peso de su soberbia.

Y a todos quiero decir quién soy. Norma básica de la ética del discurso –tema fundamental de la filosofía actual- es que el destinatario de un mensaje sepa quién le habla, desde qué horizonte el hablante está interpretando las cosas. En cierto sentido, ya lo dije, pero quiero agregar que yo me formé en el más estricto tomismo dominico. Sigo amando y admirando entrañablemente a Santo Tomás, como se podrá ver por el capítulo 4, y adhiero *cada vez más* al núcleo central de su metafísica. Pero me siento muy solo, porque entre algunos tomistas se ha difundido mucho la versión de que la historia de la filosofía, a partir del s. XIV, es la historia de un desvarío sin sentido, y, como se puede ver por el capítulo cinco y siguientes, yo pienso que no es así. Y también me siento muy solo en medio de tendencias ya positivistas, ya postmodernas, que se retroalimentan mutuamente con un profundo odio en común: el odio a una metafísica racional. O sea que me siento solo en medio de filósofos que odian. Personas que, formados en paradigmas muy especializados (donde está siempre el gran autor, los grandes comentaristas y, del otro lado, los tontos que piensan diferente), odian, consiguientemente, todo lo que no es su propio paradigma. Si la metafísica tiene un renacer, lo tendrá a partir del diálogo entre horizontes hasta ahora comunicados. Ese es el futuro que yo le veo a la filosofía del s. XXI.

Por eso los “no filósofos”, esto es, los que “creen” que no lo son porque “no saben” tienen una peculiar atracción para mi: por su humildad, que los hace, ipso facto, excelentes filósofos. Si algún “no filósofo” cierra las páginas de este libro y sueña con dedicarse a la filosofía sin odiar a nadie, uno de los objetivos de este curso se habrá cumplido....

Concluyo. ¡Habrá tanto más para decir y aclarar! Pero nunca se puede aclarar todo. Que sea el diálogo el que siga hablando. Que los filósofos se descubran como humanos y que todas las personas se descubran como filósofas. Y que la filosofía tenga un renacer.

Gabriel J. Zanotti

Guatemala, Abril de 2003.

## CAPITULO 1: QUÉ ES LA FILOSOFÍA.

Son innumerables los intentos de contestación a esta pregunta, escritos en todo tipo de introducciones y libros de historia de la filosofía.

Ahora bien, a pesar de esos intentos, la filosofía sigue estando alejada de nuestras vidas.

Y, en cierto sentido, no es raro que sea así.

Porque la filosofía ha sido considerada, en nuestra tradición occidental, una “ciencia”. Dejemos por un momento la pregunta sobre la ciencia. Simplemente recordemos que Kant distinguió, con toda claridad, la filosofía como algo que tiene que ver con la vida, de la filosofía como actividad académica. Allí la filosofía tiene una serie de temas, de terminologías, de cuestiones difíciles, de autores, de bibliografías, de problemas específicos. Y cualquiera que no se dedique a la filosofía como actividad académica tiene todo el derecho a preguntarse: “¿y qué tiene que ver todo eso con MI vida?”. Y yo, filósofo, le voy a decir, tal vez para su asombro: muy poco.

Los filósofos, sin embargo, nos damos mucha importancia, lo cual ha contribuido a alejarnos de la vida de los demás. Cual semi-sacerdotes de una especie de religión racional y secularizada, nos consideramos casi por encima del mundo. Damos solemnes clases de cosas difícilísimas, leemos y estudiamos ininteligibles libros más indescifrables que los más intrincados jeroglíficos mayas o egipcios. Los que no son “profesores de filosofía”, nos conceden, también, casi la misma importancia. Ahí viene un “filósofo”. Ah..... Y todo se detiene en un áurea de solemne respeto frente a ese individuo que parece dominar los secretos de la existencia que fueron vedados al resto de los pobres mortales, esa pobre gente que sencillamente vive: que se dedica a los negocios, a la política, que cuida su familia y sus propiedades. Esas cosas “no filosóficas....”.

Mi intento en esta primera clase es presentarles una visión donde la vida y la filosofía están esencialmente unidas. Que los filósofos que creen estar fuera de la vida son ellos la “pobre gente” y que la gente que vive (vamos a ver después por qué lo subrayé) son los filósofos. Corriendo el riesgo de que se me considere egocéntrico, y corriendo el terrible riesgo de que se piense que lo que sigue es un “ejemplo a seguir” (veremos después que NO), voy a hablarles de mi vida.

Tenía unos 12 años cuando una vez, esperando un ómnibus que me llevaba a mi clase de inglés, me hice una peculiar pregunta. En realidad, se podría decir que era la primera vez que me preguntaba algo. Me vi a mí mismo desde arriba, espacialmente hablando. Me pregunté cómo se vería desde “un avión” el lugar donde yo estaba parado. Luego me pregunté cómo se vería el avión desde un lugar más alto. Recordando la astronomía que me gustaba por el tema de los viajes espaciales (unos 3 años antes había sido el primer descenso en la Luna) me ví a mí mismo desde el espacio, como habitante de un pequeño planeta. Sin tener conciencia de ello, comencé a contemplarme desde un paradigma newtoniano. El planeta era parte de un sistema solar; éste, de una galaxia, y ésta, parte de un espacio infinito..... Por ende, ¿en qué lugar estaba yo? ¿Dónde estaba? Me ví repentinamente abrumado por una inmensidad ante la cual uno casi desaparecía. La pregunta pasó de ser física a metafísica: ¿qué hacía yo, esperando un medio de transporte, en medio del espacio infinito? ¿Por qué estaba allí? Por Fe, me dije entonces algo que sigo creyendo: ¡porque Dios lo había decidido! Pero, claro, podría haber decidido otra cosa. Me ví parte de un espacio infinito y a su vez parte de un designio infinito. Y me seguí sintiendo muy pequeño frente a eso.

El “ataque” de filosofía pareció haber cedido en su intensidad y, un año después, estaba preocupado por otros problemas. Uno, qué hacer frente a un sistema secundario autoritario, habiendo ya sobrevivido a una primaria especialista en matar las pocas neuronas que tenemos en funcionamiento. Otro tema que me preocupaba, y me sigue preocupando, era el de la pobreza. En la Argentina del 73, igual que en la

de ahora, no era nada difícil ver directamente focos de pobreza. Le pregunté a mi padre cómo se podría solucionar eso. Nada más ni nada menos.

Mi padre, un liberal ortegiano, jamás había hablado de política conmigo sencillamente porque no quería molestarme. Se asombró ante la pregunta y me comenzó a explicar sencillamente la diferencia entre nuestras naciones y los Estados Unidos. El tema me pareció impactante.

Seguí preguntando sobre economía y mi padre juzgó que era tiempo que me derivara a un amigo suyo, Enrique Loncán. Mi padre ignoraba que su amigo había estudiado con Ludwig von Mises –el brillante economista austriaco- en 1964.

Comencé entonces a leer todo lo básico e introductorio para la escuela austríaca de economía. En la Argentina de entonces, igual que la de ahora, todo era, por otra parte, una terrible corroboración de todo lo que leía. Se cumplían todas y cada una de las consecuencias que los austríacos establecían para todas y cada una de las medidas estatistas.

Aparte de este encuentro de lo teórico con “la práctica”, comenzó a sucederme algo curioso. Mis amigos y conocidos que veían que me gustaba la economía me hablaban de cifras, de estadísticas, de lo que sucedía en tal país o en otro. Yo les decía que nada de eso me interesaba, sino lo que “siempre” sucede. Y les hablaba entonces de lo escribían Rothbard, Benegas Lynch, Hazlitt, Curtiss, etc. Y que un señor que se llamaba Mises decía que la economía está en la acción humana. Y todos me preguntaban qué tenía que ver todo eso con la economía.

A los 16 años tuve filosofía, como materia, en la escuela. Dios, que para entonces era a quien rezaba, pasó a tener otra forma de meditación. ¿Se puede demostrar que Dios existe? Leí un libro que decía que un teólogo había logrado demostrar que Dios existe. Que todo lo que se mueve se mueve por otro y que por ende existe Dios. El tema no me dejaba dormir. Mi hermano Pablo estaba entonces en 1er año de la universidad y había recibido en casa la visita de una compañera de estudios. Y, aunque no lo puedan creer, fui a donde estaban y les pregunté: ¿me podrían explicar qué es lo contingente?

Pero Mises decía que Dios no se puede demostrar. Y que eso salía de la praxeología, y que la praxeología era necesaria para la economía. Si Mises tenía razón, y si yo quería ser coherente, yo tenía que optar entre ir a Misa o estudiar economía.

Para Mises el intervencionismo estaba mal. Pero, ¿había algún modo de saber qué era bueno o malo, “objetivamente”? Mises lo relacionaba con la cooperación social. El señor del motor inmóvil, y que todo lo que se mueve se mueve por otro, con Dios. ¿Quién tenía razón?

Estos temas no eran ajenos a mi vida. Había descubierto dos cosas. Una, que toda la economía que yo había estado estudiando era una economía filosóficamente encarada. Que lo que a mí me fascinaba (como a Mises) eran las cuestiones universales y sus causas últimas. Otra cosa, que si yo quería tener mis propias decisiones y pensamientos, mi propia vida, en suma, tenía que solucionar el tema de Dios o no, el problema del origen último de la existencia humana. Tardé en descubrir que esos temas ocuparían todos los días de mi existencia. Que no eran una pregunta cuya solución se estudiaba en un libro y se pasaba a otro tema.

Así, a los 19 años, decidí estudiar la carrera de filosofía.

Pero no había relación. Yo podría haber estudiado otra cosa. De hecho, a los 18 años había intentado comenzar a estudiar medicina.

De lo que yo había tomado conciencia es que yo tenía dos opciones: vivir o ser vivido<sup>[1]</sup>.

“Ser vivido” es dejarse llevar por una infinita corriente de circunstancias fuera de nuestro control. Es no preguntarnos nunca quiénes somos ni por qué hacemos lo que hacemos. Porque todos nos hemos hecho las mismas preguntas: Dios, el bien, el mal, qué somos en medio de todo. Yo sencillamente les conté cómo me las hice yo, en medio, además, de una literatura que para casi todos ustedes se ha convertido en una profesión. Yo hice de una profesión estudiar y enseñar a los filósofos, como un modo específico de filosofar, pero no el único ni el mejor. Porque toda persona que se toma en serio

---

<sup>[1]</sup> Mandrioni, H.: La vocación del hombre, Guadalupe, Buenos Aires, 1981, p. 122.

esas preguntas (sea cual fuere la respuesta que les de) es filósofa. Esto es: vive. De lo contrario, “es vivido”. Se deja llevar por la rapidez de una existencia por la cual nunca se preguntó. Hace esto o lo otro, toma tal o cual decisión, pero no sabe por qué. Mejor dicho: no se ha preguntado, con honestidad, por qué. A esa existencia, a esa existencia sin preguntas, le falta peso y madurez<sup>2[2]</sup>.

Ser filósofo es tomarse en serio nuestra propia humanidad. Ser filósofos es ser humanos con seriedad (lo cual no excluye el buen humor!!). Es tomarse en serio lo más radical de nosotros mismos: tener conciencia de nuestra existencia y la radical capacidad para preguntarse por ella. Algunos hacemos de ello, además, una actividad académica, esto es, estudiar y enseñar los libros que al respecto se han escrito. Y escribir los propios. Pero ello es sólo un medio para lo primero: tomarse la vida en serio. Si se convierte en un fin en sí mismo, ya para mera diversión, o para vanidad (esto es lo peor), pierde todo su sentido y se transforma en lo que habitualmente es: un castillo de naipes de fórmulas pomposas y aburridas<sup>3[3]</sup>, propias de personas que se han envanecido en sus tecnicismos y se han olvidado de sí mismos y de su prójimo.

---

#### Bibliografía recomendada:

- Marías, J.: Historia de la Filosofía. Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1943 (ver ediciones diversas). *Introducción*.
- Popper, K.: Búsqueda sin término (Tecnos, Madrid, 1985). *Caps. 1 al 9*.

---

<sup>2[2]</sup> “This is the definition of philosophy –the education of grown-ups- that Hilary Putnam says he favors most”. Conant, J.: Introduction to Putnam, H.: Realism with a Humane Face, Harvard University Press, 1990. P. lxxiii.

<sup>3[3]</sup> Sciacca, M.: Historia de la filosofía, Luis Miracle ed., Barcelona, 1954, p. 12.

---

## CAPITULO 2: LA FILOSOFÍA ANTIGUA Y LA METAFÍSICA DE ARISTÓTELES.

Después de haber planteado la íntima relación entre filosofía y vida, no vamos a arruinar las cosas presentando una vez más una serie de temas y autores que aparentemente no tienen nada que ver con nuestra existencia.

Sin darnos cuenta, los occidentales tenemos incorporada a nuestra vida cotidiana un modo de encarar las cosas que comienza a hacerse explícita, hasta donde se sabe, en la Antigua Grecia.

Veamos un ejemplo de economía. Supongamos que hay un aumento de precios. ¿Cuál podría ser su causa? Un aumento en la oferta monetaria (podría haber otras causas). Tal vez alguno esté suponiendo un razonamiento en el cual, como premisa, todo aumento en la oferta monetaria produce aumento en los precios. Se puede discutir la premisa, pero sabemos que, si sostenemos la premisa, entonces se sigue la conclusión.....

¿De dónde hemos sacado ese “modo” de encarar las cosas? Advirtamos las nociones implícitas allí: un fenómeno tal que, identificadas sus características más o menos esenciales (del aumento de precios) tiene una “causa”, un “efecto”, que se puede expresar en un razonamiento.....

Así somos los seres humanos, creo yo, pero en particular los occidentales somos muy afectos a ese modo de encarar las cosas, que intuitivamente podemos por ahora llamar “racional”. ¿Qué tiene esto de particular?

Las grandes civilizaciones antiguas, e incluyo en esto a períodos clásicos de civilizaciones precolombinas, tenían un modo más “unitario” de encarar las cosas. Nosotros en cambio decimos: este es un problema filosófico; este otro, religioso; este otro, político; este otro, científico..... No digo que eso esté mal. Suscribo la importancia de esas distinciones. No soy un relativista cultural. Simplemente tenemos que tener en cuenta que otras culturas no dividían así las cosas. En una ceremonia “política” egipcia o maya, su “cosmovisión”, su visión del mundo, unía todo. La ceremonia era al mismo tiempo política, religiosa.... Y esas cosas que nosotros llamamos “avances científicos” para ellos no era tales. Su “astronomía” estaba indiscerniblemente unida a su religión, a su política, a sus cosechas. Algunos dicen que por eso esas civilizaciones caen tan de repente. Los elementos de su paradigma están tan unidos que cuando uno cae, caen todos en un efecto dominó.

La civilización griega de los siglos VIII y VII a.c. no era tan distinta. Sus elementos religiosos eran el eje central de su cosmovisión, y además, en ese momento, un egipcio “culto” podría mirar a esos griegos dispersos como hoy un norteamericano mira a un grupo de islas perdidas del pacífico.

Pero lentamente, ciertos elementos que hoy llamamos “rationales” comienzan a “distinguirse” en la Antigua Grecia. ¿Por qué? ¿Qué pasó? Alguna importancia cultural parece haber tenido este proceso, porque al juntarse con Roma y con “lo judeo-cristiano” conforman ese misterio llamado “occidente” como cultura, cuyo lugar geográfico de expansión es Europa y que algún lugar ocupa en la historia de la humanidad....

Pero esta primer pregunta es una de las más incontestables. La mayor parte de libros de historia de la filosofía dicen que se dio un paso fundamental: de una explicación religiosa, de tipo antropomórfica, de ciertos fenómenos (Zeus estornuda, luego hay un trueno) se pasa a una búsqueda que hoy llamamos “racional” (el “origen” de las cosas es el agua, el fuego, la combinación de átomos –si, ya se hablaba de átomos en Grecia-).

---

Claro, uno podría seguir preguntando por qué allí y de ese modo, y tal vez la pregunta sea incontestable porque su respuesta es tal vez muy simple. Si hay algo en el ser humano que es su razón (término difícil de definir....) entonces en algún momento y de algún modo, iba a destacarse....

Primer problema: entonces las demás culturas no eran racionales? ¿Entonces lo religioso, artístico, lo político, que ya estaba en otras culturas, no era “racional”? Problema....

Karl Popper, el famoso filósofo vienés, tiene una respuesta. Para él “racional” es actitud crítica, y eso es favorecido en la Antigua Grecia por un “choque de culturas”<sup>4[4]</sup> que favorece la discusión y el debate. Es la discusión crítica lo que explica el surgimiento de esas primeras escuelas filosóficas griegas. No tanto su contenido ni tampoco la “sola razón” porque el elemento religioso siempre estuvo presente en casi todas ellas (piénsese, ni más ni menos, en Platón).

Para Popper no es irracional decir “Zeus se enojó, luego hay un trueno”, mientras a continuación eso sea sometido a crítica. Por supuesto por más popperianos que seamos (y, además, a la Grecia de entonces no llegaban los libros de Popper editados por Routledge) a nadie le gusta la crítica y por eso es plausible suponer que un extraordinario debate, fruto de un encuentro de culturas diversas, tuvo como resultado (como consecuencias no intentadas) ese “descubrimiento de lo racional”.

Tal vez se juntó ello con otra actitud: una “actitud teórica”, como diría Husserl<sup>5[5]</sup>. Eso es, una cierta mirada “sobre” nuestros presupuestos cotidianos, un intento de distancia de nuestras actividades cotidianas. Un intento de preguntarnos “por qué” hacemos lo que hacemos. Un intento cuyas variadas respuestas producen un ideal importante para nuestra cultura, el “ideal del sabio”, una persona que no contrapone teoría y praxis sino que es el que actúa con prudencia y reflexión, tema que ha cautivado a los más importantes “custodios” de cierto humanismo griego, Gadamer entre ellos<sup>6[6]</sup>.

Dije recién “diversas respuestas”, expresión que abre el abanico de posiciones filosóficas de la Antigua Grecia. No es ésta la ocasión para que yo intente una libre competencia con las innumerables introducciones que al respecto se han escrito. Mi papel ahora es darles algunas claves de interpretación de esa lectura que en mi opinión son relevantes.

Casi todos los textos comenzarán la filosofía antigua por la pregunta sobre el principio de todas las cosas y relatarán las diversas respuestas: el agua (Tales), el aire (Anaxímenes), el número (Pitágoras)....

Aquí es donde habitualmente comenzamos a desanimarnos. A parte de luchar contra algunos nombres griegos muy interesantes, comenzamos a preguntarnos si esa gente no tenía algo más interesante que hacer.... Y, de vuelta, la misma sensación: algo muy bonito para dar en un examen y quedar bien, pero ya está.....

Para que ello no suceda, o no suceda tanto, tenemos que comprender el mundo de estos griegos. Que, en tanto humanos, no es tan diferente al nuestro. Podemos ser chinos, comer arroz y usar bicicleta; podemos ser guatemaltecos, comer champurradas, despotricar o alabar a Portillo y asistir a las procesiones de Semana Santa en Antigua; podemos ser norteamericanos, celebrar el Día de Acción de Gracias, comer hot dogs y emocionarnos al cantar, en inglés, “América”..... Pero llega un momento en el que podríamos preguntarnos: “¿y todo esto por qué?”

En nuestro tiempo podemos tener dos actitudes frente a esa pregunta. Dejarla ahí, arrinconada en nuestra intimidad, no decirla a nadie y seguir con nuestra vida cotidiana. Y, al mismo tiempo, suponer que de algún modo ya hemos “ido a la escuela”, y hemos aprendido historia, geografía.... Y que ya lo sabemos, y que la pregunta nos agarró en un mal día, en un nostálgico día.

---

<sup>4[4]</sup> Popper, K.: “The Beginnings of Rationalism” [1958], en Miller, D.: Popper Selections, Princeton University Press, 1985. Part I, 1.

<sup>5[5]</sup> Husserl, E.: “La filosofía en la crisis de la humanidad europea” [1935], en Invitación a la fenomenología (Paidós, 1992); p. 75.

<sup>6[6]</sup> Gadamer, H.G.: El giro hermenéutico, Cátedra, Madrid, 1995; parte II.

Ese sería un interesante modo, creo, de auto-confundirnos un poquito, pero los griegos del s. V y VI tenían la ventaja de no tener lo que nosotros ahora llamamos “la escuela”. Tenían la ventaja de no tener las cosas tan divididas. “Y todo esto por qué” no era una pregunta de física, de filosofía o de religión. Tuvieron sencillamente esa tan humana tentación que llamamos filosofía: ¿podría haber una “teoría unificada” de todo? ¿Habría “algo” que nos permita comprender ese mundo del cual formamos parte? El griego, como usted, se levantaba, tenía amigos, tenía hijos, tenía paz y guerras, había tormentas y días soleados.... ¿Habría algo que nos permita enfocar todo eso desde un punto de vista que o unifique y lo explique?

De ese modo hay que encarar, creo, esas primeras respuestas, que no eran de lo que hoy llamamos física o no física, sino algo más unitario, unidad a partir de la cual, paradójicamente, la razón humana comenzó a sistematizar ciertas distinciones.

Los griegos oscilaron entre el agua, el fuego, el aire, y el número de Pitágoras para buscar esa respuesta. Parece que discutieron mucho (eso está muy bien) hasta que surge alguien que da una respuesta que yo considero clave en cierta ordenación de esta historia. Parménides dice que la vía de “la verdad” es “el ser” y que el ser es uno, eterno e inmutable. Por eso a mí me parece plausible dividir la filosofía griega en pre-parmenídea y post-parmenídea. No, no voy a contarle ahora las millones de interpretaciones que ha tenido eso que Parménides quiso decir. Simplemente fíjese que en su mundo, como en el de Parménides, hay muchas cosas (multiplicidad); hay muchos cambios y, además, las personas nacen y mueren, los materiales se transforman, y el poder político es delicado y transitorio. ¿Podría haber algo que no nace ni muere, que es sólo una cosa y que es eterna? ¿Y qué tal si alguien le dice que efectivamente es así y que es racional que sea así?

¿Estaba Parménides pensando en Dios? No sé (y es en serio que no sé); de lo que estoy más o menos seguro es que los griegos se pusieron a discutir vivamente sobre el problema dejado por Parménides. ¿Cómo se explica un mundo tan cambiante frente a eso “uno” que buscamos, esa “teoría unificada” frente a la cual Parménides parece haber dado una respuesta que ha conmovido hasta hoy, hasta al mismo Popper que le dedica el título de su último libro<sup>7[7]</sup>?

La avanzada cosmogonía de Empédocles, la inteligencia ordenadora de Anaxágoras, y el impactante atomismo de Leucipo y Demócrito pueden verse, tal vez, como importantes intentos de resolver la “pregunta” dejada por Parménides. Que no está desligada de la vida humana, valga la aclaración, porque estamos seguros de que vamos a morir, y Parménides dice que es *racional* suponer algo que NO muere.....

Hasta que llega un momento..... En que los griegos, aparentemente, se cansaron de discutir. O siguen discutiendo pero con un mayor escepticismo sobre las posibilidades de resolver esos problemas. Surgen los sofistas, gente no muy bien tratada por los historiadores de la filosofía. Yo creo que eran personas que sencillamente buscaron respuestas que NO pasaran por el problema de Parménides. Eso es todo. Gente muy buena. Cosmopolistas, tolerantes, con una clara noción de la paz social. Todos unos adelantados. Quedaron muy mal porque para Aristóteles fueron medio tontos.

En medio de ellos surge alguien: Sócrates. Sócrates vuelve a buscar la unidad pero en cuestiones fundamentalmente éticas, buena herencia de los sofistas. ¿Qué es “la” justicia? No la justicia de tal persona, sino “la” justicia, casi como norma según la cual la justicia de tal o cual persona iba a ser justa. Si Platón tiene razón en lo que dice de Sócrates, ese es Sócrates.

Este es un momento importante. Demos un ejemplo actual. ¿Qué son “los precios”? No nos referimos al precio del dólar y del euro de ayer en la volas de valores de tal o cual ciudad. Esa pregunta se refiere en cambio a lo que es un precio para todo lugar y tiempo..... Pero ¿existe tal cosa?

Si yo le contestara ahora, la historia de la filosofía se acabó..... El asunto es comprender cómo surge este problema en la antigua Grecia y de qué modo queda grabado en todas las discusiones de filosofía occidental, sobre la relación entre lo universal y lo individual. En los debates filosóficos de la

---

<sup>7[7]</sup> Popper, K.: The World of Parmenides; Routledge, 1998.

economía, esto es típico. Que si la economía es “una” para todo lugar y tiempo o si depende de la época y el lugar. ¿Hay “una” ciencia económica, “una, eterna e inmutable”? ¿Ven allí la herencia del problema de Parménides? Si C. Menger y G. Schmoller hubieran sido budistas, no hubieran tenido esa discusión..... La tuvieron porque discutían sobre la base de categorías heredadas de la filosofía griega. Entonces Sócrates puso la existencia de las esencias, unas, eternas, inmutables, en una moral que definía la esencia de cada virtud. Pero entonces, ¿hay algo que “explique” esa moral universal? Sí, “la” naturaleza humana..... Y entonces llegamos a Platón.

Tratemos entonces de “comprender” la lógica interna de esta historia. A ver. Los griegos buscaron una “teoría unificada” del universo y su lugar en el universo. Discutieron mucho hasta que Parménides dio una respuesta impactante. A partir de allí el debate gira en torno a la respuesta de Parménides, que pasaba precisamente por “la unidad”. Hasta que se cansan. Surgen los sofistas, tipos con un gran sentido común pero con poca vocación para *parmenidizar*. Hasta que llega Sócrates, quien vuela a tocar el tema de lo “uno” pero pasando por una herencia de los sofistas: el tema moral. Entonces Platón vuelve a preguntarse por la explicación de ese universo donde hay una moral que no parece ser relativa. La justicia no es lo que tú quieras: es “lo” que es. ¿Acaso no somos todos platónicos, cuando decimos a nuestros hijos que se porten bien, porque así está bien y no sólo porque ustedes lo digan?

No nos riamos tanto, por ende, del *mundo de las ideas* de Platón. En un mundo tan cambiante, las ideas parecen ser algo más *sólido*. Platón dice algo que también deja huella: lo múltiple se explica por lo uno. ¿Qué? No tan difícil. ¿Hay cosas mojadas? Sí, porque existe “el agua”, que no es *otra* cosa mojada... El agua es una, las cosas mojadas, varias....

Pero entonces, ¿qué es esta o aquella gota de agua, individual? ¿Qué es cada ser humano, individual? ¿Qué es cada acto de justicia?

Esa pregunta, dejada pendiente por Platón, es contestada por Aristóteles. Cada gota de agua individual tiene la “forma” de agua, que es “la misma” para todas las gotas de agua.....

Y, otra vez, esa respuesta de Aristóteles, esa “forma” de resolver la relación entre lo universal y lo individual, deja abierto todo el abanico de la discusión posterior, hasta hoy.....

Hasta que, en la misma Grecia, sucede lo mismo. Los diversos sistemas que suceden a Aristóteles (epicureísmo, estoicismo, escepticismo) son modos de pensar que ponen su acento en el problema moral, por cierto “agotamiento” del debate sobre las esencias, lo uno, lo múltiple.... Pero siempre, y hasta hoy, con la *herencia* del problema que se quiere contestar o, en este caso, evitar. Uno puede ir caminando en filosofía, toparse con el problema de Dios y seguir caminando por ese problema o evitarlo, tomar otro camino y circundar el problema, pasar alrededor o por arriba. Pero en ese caso “heredamos” el problema que queremos evitar, en la medida que querramos decir por qué lo queremos evitar.....

Así pasa, no sólo con los sistemas morales griegos después de Aristóteles, sino con toda la filosofía occidental después de Aristóteles. Su “metafísica”<sup>8[8]</sup> marca nuestro modo de pensar. Y la sola pregunta sobre si ese modo de pensar es occidental o es simplemente humano..... Sigue siendo una pregunta marcada por la herencia aristotélica!!!

Neoplatonismo, Agustín, Averroes, Tomás de Aquino, Descartes, Hegel, Heidegger, positivismo..... Todos pesos pesados de la historia de la filosofía occidental. Todos ellos re-interpretan categorías de pensamiento heredadas de Aristóteles. Se las puede negar, afirmar, re-afirmar, afirmar de modos distintos y hasta contradictorios, negar de modos distintos y hasta contradictorios, pero todo ello gira en torno a herencias aristotélicas.

Por eso sería recomendable una lectura de lo que supuestamente dictó Aristóteles a sus discípulos. El cap. V de su *Metá – física* (“Filosofía primera”), contiene un despliegue de ciertos conceptos que usamos en nuestro diario transcurrir: causa, efecto, necesario, no necesario, uno, múltiple, cantidad,

---

<sup>8[8]</sup> Leyenda: alguien ordenó los libros de Aristóteles en físicos y “después de”, o “más allá de” los físicos: *metá – física*.....

cualidad, relación.... La sistematización aristotélica de todo esto es una de las herencias fundamentales de la filosofía griega sin la cual no se puede comprender nada de lo que sigue en la filosofía occidental. Pueden diferir con Aristóteles, pero esas disidencias son parte de esa herencia filosófica. Kant y sus categorías, Popper y sus “ataques” a las esencias..... Sólo dos ejemplitos de lo que acabo de decir.

Ahora bien, dije “lecturas”. Algo muy importante a tener en cuenta. Si leemos un artículo en un periódico, puede haber disidencias sobre lo que “quiso” decir el autor, aún cuando..... Tenemos una edición cuidadosa del artículo, pertenecemos a su misma época, conocemos el idioma, sin traducción, en el que escribe; podemos conocerlo a él, podemos preguntarle.... Y aún así podemos tener dudas sobre lo que dice....

Las dificultades de interpretación se van acentuando a medida que van retrocediendo en la historia de la filosofía y esos elementos van desapareciendo. No sólo por eso, porque toda lectura es interpretación. Pero se hace más difícil, al menos al principio. ¿Quién es Aristóteles? ¿Qué dijo? ¿Es el Aristóteles de los árabes, de un Averroes, por ejemplo? ¿Es el de Santo Tomás? ¿Es el citado por Kant? ¿Es el citado por Hegel? ¿Es el leído por Heidegger? ¿Es el reseñado por Gadamer? ¿Es el criticado por Popper?

No se desanimen porque estas preguntas no tengan respuesta definitiva. Anímense en la medida que un autor es para ustedes un estímulo para su pensamiento. No es tan importante qué dice un autor. Lo importante es qué *les* dice a ustedes. Ustedes, a su vez, no se aferren a su propia interpretación, dilógenla...

Por último, ciertas cosas que nos pueden servir para todas las clases:

- a) Entender a la historia de la filosofía es entender el mundo de vida de los filósofos....
- b) Entender a los filósofos no es tanto entender primero sus respuestas, sino entender sus *preguntas*....
- c) Los debates de los filósofos tienen una *lógica interna*: una pregunta que lleva a una respuesta que a su vez lleva a otra pregunta..... Si no se entiende el contexto de esa dinámica, imposible es entender a cada filósofo por separado.....
- d) Las posiciones de historia de la filosofía tienen *directa* relación con problemas y debates aparentemente no filosóficos para nuestra época..... (En física, economía, política, estética o lo que fuere).
- e) Las preguntas de los filósofos tienen que ver con aspectos de la *vida cotidiana* de los seres humanos que damos como supuestos y que en cierto momento se convierten en *preguntas*.....

---

Lecturas recomendadas:

- a) Marías, J.: Historia de la Filosofía; Rev. De Occidente, Madrid, 1943 (ver ediciones diversas).  
Todo el capítulo dedicado a filosofía griega.
  - b) Aristóteles: Metafísica, cap. V. Ver ediciones diversas.
  - c) Gadamer, H.G.: a)El inicio de la sabiduría (Paidós, 2001)  
b)El inicio de la sabiduría occidental (Paidós, 1999).
-

## CAPITULO 3: LOS COMIENZOS DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL.

El Cristianismo es, para cristianos y no cristianos, una novedad cultural que vive Occidente. Con eso quiero decir que, independientemente de la fe en el Cristianismo, habitualmente los historiadores de la filosofía explican la “emergencia cultural” del Cristianismo mediante una serie de temas que aparecen novedosos frente a la forma de ver el mundo y de discutir que tenía la filosofía antigua<sup>9[9]</sup>.

Para explicar por qué esos temas surgen como “novedosos” es necesario repasar por un momento esa cosmovisión “antigua”. Les pido paciencia pues la van a ver en cierta medida alejada de la vida contemporánea del hombre del s. XX y XXI; por eso voy a tratar de hacer los “links” correspondientes en la medida que sea posible.

Si uno quisiera hacer una generalización, se podría afirmar que la filosofía antigua vive bajo los siguientes “paradigmas”:

1. Una concepción negativa de lo material. El cuerpo es una cárcel de la que hay que liberarse; el trabajo manual es inferior; el comercio es una actividad menos noble que otras. Estas concepciones, fundamentalmente platónicas, no pudieron moderarse ni siquiera con la notable excepción de Aristóteles (en cierta medida), para quien lo biológico era tan importante, a tal punto que el alma era para él el principio organizativo de todo cuerpo viviente. Pero eso no pudo contra la tradición que consideró al cuerpo y alma como dos cosas distintas. Aún hoy lo concebimos así, con cierta discriminación negativa hacia lo “material”, a favor de “lo espiritual”. Todo ese desprecio que filósofos y literatos sienten por “lo económico” tiene aquí parte de su explicación....  
Esto, sin embargo, es un problema permanente para el ser humano, “habitante de dos mundos”. En la medida que se enfatice el tema de la inmortalidad del alma y algún destino trascendente, se tiende a negar la importancia de lo corpóreo; y en la medida que se valore el mundo de la materia, se tiende a olvidar el aspecto espiritual.... En esto la filosofía antigua, como toda la filosofía en general, muestra lo sencillamente *humana* que es....
2. Dios es concebido como un ordenador del universo; ordenador, a su vez, de una materia en cierto sentido amorfa y preexistente a la ordenación. No hay noción de “creación de la nada”. Una cuestión también muy humana. Los seres humanos “producimos”, esto es, trans-formamos la materia, la re-ordenamos.... Y nos es sencillamente imposible concebir una acción *causal* que no proceda de ese modo....
3. Un Dios personal, libre, esencialmente distinto al mundo, pertenecía a la visión judía, casi totalmente incomunicada con la filosofía griega. Incluso en el último gran sistema metafísico de la antigua Grecia (el neoplatonismo, ver bibliografía obligatoria), que compite con el cristianismo pues data del s. II d.c., Dios es concebido como lo absolutamente uno cuyo ser “se despliega” en el mundo. Es un sistema casi panteísta. Esto es: no hay diferencia esencial entre Dios y el mundo. Es muy natural que pensemos así si *no* tenemos presupuestos judeo-cristianos. Si Dios da la “existencia”, a las cosas, “de dónde” saca esa existencia? Parece que de sí mismo.... Y así esa existencia es parte de él... Tema complejo. La diferencia esencial entre Dios y el mundo, la noción de creación de la nada, será siempre asumida como dogma por el cristianismo, pero explicada en una armonía razón-fe por Tomás de Aquino recién en el s. XIII.

---

<sup>9[9]</sup> Ver Gilson, E.: La filosofía en la Edad Media; Gredos, Madrid, 1976.

4. Hay una noción de inmortalidad del alma en Platón, pero en general mezclada con una noción de determinismo, de destino prefijado, que se da mucho en el estoicismo. Otra vez, una experiencia *humana* muy habitual. A veces nos sentimos como juguetes de una serie de infinitas circunstancias que no controlamos. Y si creemos en un Dios que todo lo sabe, nuestra libertad parece esfumarse....

Puedo olvidarme de algunas cosas, pero en general el Cristianismo se presenta, frente a todo esto, como una novedad. Y una novedad “atractiva”. Obviamente, pueden quedarse tranquilos los no cristianos que estén leyendo estas líneas, porque no voy en este momento a explicar por qué el Cristianismo es “religiosamente” atractivo, ni tampoco su peculiar relación política con el Imperio Romano. Simplemente recordemos que todos los seres humanos tenemos una “sed metafísica”, manifestada de diversos modos. Esa sigue siendo la relación entre filosofía y vida humana sobre la cual he puesto insistencia desde el principio. Después de la caída del gran sistema metafísico griego, esto es, Platón, y en el medio de sistemas morales que intentan sustituirlo (eclecticismo, estoicismo, escepticismo); y en el medio, también, de esa singular libre competencia al cristianismo que es el neoplatonismo (ya veremos que después el cristianismo compra las acciones de su competidor), las personas, como todas, como ustedes, como yo, se seguían preguntando por el destino *final* de su existencia. Por supuesto, uno puede siempre patear esa pregunta para el final, pero, “al final” siempre reaparece.

Los judíos estaban en otra disyuntiva. El mesías es visto desde el principio como un mesías temporal. No es fácil verlo como tal. Incluso sus discípulos le preguntan a Cristo resucitado: “¿es *ahora* cuando vas a restaurar el reino de Israel?” Tuvo que pasar un tiempito más (unos 50 días) hasta que esos mismos discípulos creyeran en Cristo como el redentor del pecado original y el camino hacia la vida eterna. Ahora bien, ya con esa novedad metafísica en sus manos, muchos cristianos (piénsese por ejemplo en San Pablo) se lanzan a predicarla en Grecia y Roma. Creo que lo que ocurre en ese caso es lo siguiente. Muchos rechazan el mensaje, sí, pero algunos lo hacen porque, en cierta medida, el mensaje es presentado como una metafísica en competencia con la herencia filosófica antigua. Reparen en San Pablo, hablándoles a ilustres atenienses. Se ríen del él, lo dejan solo en la plaza pública. Pero no porque San Pablo viene a decirles que Cristo los liberará de los romanos. Tal vez en ese caso hubiera tenido más seguidores. Lo que les dice es “una locura”: que Dios, infinito, eterno, se ha hecho hombre (Cristo), lo cual, ante los ojos griegos, significa una total contradicción: que se ha *mezclado* con lo material, lo inferior, lo corpóreo, con el tiempo....

Algunos me dirán: ¡pero claro que es una contradicción!, y yo diré: ¡comienza el debate, magnífico! *Eso es vida*. Si ahora comenzamos a discutir entre nosotros de esto, reproduciremos algo de lo que ocurrió con este “choque cultural”, con este “choque de paradigmas” que habitualmente genera nuevas cosas.

(Una aclaración, y no al pie de página: era un “choque entre hermanos culturales”. Si no, no hubiera habido ni siquiera discusión. No era un maya precolombino discutiendo con un marciano. Eran un conjunto de personas que provenían de “un mismo” ambiente cultural que dio origen a Occidente: Grecia, Roma e Israel).

Reparemos en ciertas características del mensaje judeo-cristiano, en el mismo orden que dimos las de la antigua Grecia:

1. Una concepción positiva de todo lo creado, y también de lo material. La misma noción de creación implica que todo lo creado es bueno: “...Vio Dios todo cuanto había hecho, y he aquí que estaba muy bien”<sup>10[10]</sup>.
2. Dios no simplemente ordena, sino que ordena porque crea, y crear es crear de la nada. Esa noción “de la nada” no estaba en el paradigma de la antigua Grecia. Sobre todo, choca con Aristóteles, para quien causar es producir, y producir es imprimir una forma en una materia. En ese sentido, causar, para Aristóteles, es pasar de un modo de ser (fósforo) a otro modo de ser

---

<sup>10[10]</sup> Génesis, I, 31.

(ceniza) por medio de una causa eficiente (el que prende el fósforo). Muy interesante si se descubren aristotélicos. En el Cristianismo crear es causar *de la nada* lo creado, sin materia preexistente....

3. Dios, a su vez, es *persona* infinita, infinitamente inteligente y libre, que crea, no sólo de la nada, sino porque *quiere*..... Y es esencialmente distinto al mundo *finito* que crea....
4. Esa libertad de Dios entra en juego con nuestra libertad. No hay destino prefijado, hay libre albedrío....

Algunos me podrán decir: bien, pero todas esas cuestiones son religiosas. ¿Por qué tanto impacto “filosófico”?

Por varios motivos:

1. La distinción entre filosofía y teología como dos disciplinas *distintas* data, creo, del s. XIV en adelante....
2. No hay distinción real entre lo religioso y lo no-religioso en la vida concreta de cada uno de nosotros. Nadie vive el problema de su libre albedrío como un problema caminado en dos surcos. La vida humana es un solo surco. Esta afirmación es muy audaz de mi parte y sé que me abro a un difícil debate. Simplemente afirmo que esto es así en la *vida humana* y por ende en todas las etapas de la historia.
3. Como sugerí antes, el cristianismo se presenta ante la filosofía antigua no como cualquier otra religión conocida, sino como una *metafísica competitiva* que genera un *debate* con consecuencias filosóficas.
4. Como todos sabemos, el Imperio Romano persigue políticamente a los cristianos. Esto es muy interesante, creo que aún no hemos debatido suficientemente este tema. Es como si hoy en los EEUU un grupo de personas no quisieran cantar el himno *nacional* en una ceremonia pública. Pero dejemos esto para otra oportunidad y simplemente tengamos en cuenta que la expresión “padres apologistas” latinos y griegos hace referencia a ciertos primeros cristianos que, ya por la jerarquía de su cargo o de su vida, comienzan a *defender* a la fe cristiana contra las acusaciones de subversión. En los argumentos que utilizaban para esa defensa, los argumentos de razón y de fe aparecían obviamente conectados.
5. Pero lo más importante es que esos mismos padres apologistas defienden al cristianismo contra otra acusación, tal vez más grave: la acusación de absurdo, de ridiculez, de contrasentido. Lo mismo que le había pasado a San Pablo en el Areópago. Creo que en esto hay algo muy importante. Tal vez alguno diga: sí, exactamente, ese es el problema, la fe cristiana es absurda. Pero tanto en quien dice eso como “acusación” como en quien se defiende, hay *algo en común*: que la razón, y cierta concepción griega de lo racional (que si es universal es otro y arduo problema) tiene valor. Para estos primeros padres apologistas, la razón humana es valiosa. Y por ello comienza con ellos lo que Sciacca llama el proyecto de la escolástica<sup>11[11]</sup>: el diálogo entre razón y fe. Por eso también, hacia los siglos XI y XII, hay una importante escolástica árabe y otra judía, para las cuales la razón *también* era importante. En otras culturas no pasó así.... Lo cual, desde el punto de vista de esas culturas, no es un defecto..... Pero nos vamos con ello de tema. El punto es que los primeros cristianos que intentan defender a la fe cristiana lo hacen contra la acusación de absurdo y contradicción, lo cual explica por qué esas defensas tienen hoy, retrospectivamente, un sentido filosófico.

La sucesión de nombres y fechas, con mayor o menor despliegue de detalles, las tienen en diversos manuales de historia de la filosofía. Al respecto recomiendo como lectura el libro de Julián Marías que ya venimos utilizando. Lo importante, como siempre, es entender *el sentido* de este

---

<sup>11[11]</sup> Sciacca, M.F.: Historia de la filosofía (ver bibliografía).

movimiento “filosófico”, que es lo que hemos intentado hasta ahora. Entre los primeros padres de la Iglesia, y en particular dentro de la patrística latina, ocupa un lugar destacado San Agustín, del s. IV d.c., cuyos escritos constituyen un buen ejemplo de una de las primeras síntesis “filosóficas” que surgen con el intento de poner en diálogo la razón y la fe.

En primer lugar, tengamos que cuenta que Agustín era una persona ilustrada, gran lujo para la época. Era un experto lingüista y maestro de retórica, y conocedor de la filosofía neoplatónica. Su conversión al cristianismo comienza cuando escucha los sermones de San Ambrosio, con los cuales se queda impresionado, no tanto por lo que decía sino *cómo* lo decía. San Ambrosio impresiona a Agustín por su “pericia profesional”.

En ese sentido, Agustín era muy parecido a cualquiera de nosotros. Un occidental, alguien para el cual la razón es importante, y alguien en búsqueda de respuestas, alguien en búsqueda de la fe.

Ya convertido, su concepción de las relaciones entre razón y fe revelan esa búsqueda interior. “Creo para entender, entiendo para creer”. Con esa fórmula, San Agustín sintetiza la armonía razón/fe en la cual ya se instala. La fe no es un obstáculo hacia una mayor comprensión del mundo (creo para entender); la razón busca *razones para la fe* (entiendo para creer).

Su concepción del hombre es un primer ejemplo de ese diálogo entre su fe cristiana y esa razón *neoplatónica* que siempre mantiene en su interior. El hombre es fundamentalmente *su alma*, pero el dogma de la resurrección le habla de la resurrección de los cuerpos, con lo cual la fe cristiana reinstala la importancia del cuerpo, concebido como aquello que revivirá hacia el fin de los tiempos, y revivirá para Dios en la medida que su *vida interior* (su alma) haya sido una búsqueda de Dios.

Su teoría del conocimiento, y su modo de llegar a Dios, están unidas casi indiscerniblemente a esa vida interior que de modo perenne ha permanecido en la mística cristiana. El hombre tiene experiencia interior de una verdad que en cuanto tal es una, eterna, inmutable (¿se acuerdan de Parménides, que tanto influye en Platón?). ¿Pero de dónde puede haber salido esa verdad? No del hombre, que no es inmutable. Toda auténtica verdad es en ese sentido un recuerdo de Dios, una participación de Dios, un efecto que remite a su causa eterna: Dios, la verdad en sí. La noción de *participación*, tan importante en el neoplatonismo, es asumida por San Agustín en la verdad cristiana de que todo lo finito participa de lo infinito, sin confundirse con él. Y San Agustín encuentra esa participación, sobre todo, en todo lo bueno y verdadero que hay en nuestra vida interior, en la intimidad de nuestro diálogo con Dios, como adelanto del diálogo infinito y eterno con Dios que es precisamente el fin de nuestra ex- sistencia.

El intelecto humano, en ese sentido, conoce la verdad en la medida que participa de la luz del intelecto divino. La iluminación, como teoría gnoseológica de San Agustín, es más actual de lo que parece: hay algo en nuestro intelecto que “proyecta” cierta luz sobre las cosas..... El intelecto “hace” algo, y no simplemente recibe datos como una computadora.... Ya veremos más adelante la importancia de esta cuestión.

Pero este Dios cristiano que crea el mundo de la nada, parece enfrentarnos con el absurdo del mal. ¿Si el mal existe, entonces Dios lo crea? ¿Dios es el autor del mal?

No, porque el mal es privación de un bien. No es algo que existe, sino algo que falta, falta de algo que “debería” estar. Si un economista se enfrentan con la escasez de globitos amarillos frente a la necesidad de Gabriel de divertirse con globitos amarillos, es razonable que eso no sea considerado un mal; pero si se enfrenta con la miseria del subdesarrollo, se enfrenta con “faltas de” cosas que “deberían” estar. Ese niño necesita leche y no la tiene, y se muere de hambre; necesita ropa, un techo y no lo tiene, y muere de frío. En este mismo momento, esos males se están padeciendo. ¿Por qué? Por la *responsabilidad* del ser humano frente a esas privaciones. ¿Pero entonces el mal es querido por Dios? No, es tolerado, es permitido, en función de un bien mayor *desconocido* para el hombre....

Estarán o no de acuerdo con esta relación entre bien, mal, Dios, creación, libertad, providencia..... Obviamente apenas esbozada en nuestro resumen, pero observemos el intento de hacer *razonable* al

misterio. Logrado o no, es ese intento lo que nos permite “comprender históricamente” la tarea de la escolástica...

La libertad del hombre, para Agustín, alcanza su plenitud en la libertad del pecado, la *libertas maior*... Que no contradice sino que supone *la libertas minor*, el libre albedrío... Que no es eliminado sino perfeccionado por la Gracia de Dios.

El diálogo razón-fe de Agustín tiene un “tono” cuya herencia es perenne: la vida interior. San Agustín es un excelente ejemplo de una razón en diálogo no sólo con la fe, sino con *nuestra vida*. Las preguntas más angustiantes de nuestra existencia –nuestra muerte, nuestra libertad, el mal, el papel de Dios en todo ello- fueron asumidas desde el principio como importantes por el Agustín no creyente. Y fueron contestadas por la fe, en diálogo con la razón, por el Agustín creyente. Su vida fue un ejemplo de lo que después otro creyente, en cierto sentido agustinista, expresó: “no me buscarías si no me hubieses encontrado”<sup>12[12]</sup>.

---

Bibliografía recomendada:

1. Marías, J.: Historia de la filosofía (ediciones diversas). *Desde El Neoplatonismo hasta San Agustín inclusive*.
2. Sciacca, M.F.: Historia de la filosofía (Luis Miracle, Barcelona, 1954), *cap. X*.

---

<sup>12[12]</sup> Pascal, B.: Pensamientos (ver ediciones diversas). Nro. 735.

## **CAPITULO 4: EL APOGEO DE LA FILOSOFIA MEDIEVAL Y SANTO TOMÁS DE AQUINO.**

Imaginemos una película. Imaginemos que EEUU dura hasta el s. XXIV, hasta finalmente caer en medio de un absoluto desgaste de su política interior y exterior. Con la caída de EEUU, la Tierra queda sumida en una anarquía, caótica en cuanto a todo tipo de pequeños grupos armados en permanente guerra. Todo tipo de grupos culturales violentos, hasta entonces controlados por la “pax americana” avanzan sobre todo lo que consideramos civilizado. Las universidades de Europa y lo que fuera EEUU comienzan a desaparecer (más o menos como la Argentina a partir del 40).

Desde el s. XXIV hasta el XXIX, aproximadamente, los elementos de la filosofía, ciencia y religión son “conservados” por pequeños grupos que logran, de algún modo, aislarse del caos. Algunos grupos de cristianos, de judíos, de islámicos, de hinduistas y budistas, y pensadores independientes logran juntar sus materiales de trabajo, logran evitar que sus PC y sus CD sean destruidos. Los conservan como un tesoro y los van pasando de generación en generación, en medio de un mundo ajeno a todo ello, en permanentes luchas intestinas. Finalmente, hacia el s. XXIX, algunos con más capacidad política logran organizar una unidad política estable, con capacidad de autodefensa, y los que habían conservado todo ello comienzan a divulgarlo públicamente, naciendo de vuelta instituciones parecidas a las universidades de antaño. Se produce un renacimiento cultural.

Si repasan cualquier libro de historia occidental, o de historia de la filosofía, verán que la película que he imaginado no es más que una analogía con lo que sucede en Europa desde la caída del Imperio Romano hasta lo que en el s. IX se llama el renacimiento carolingio. La lecto-escritura, las lenguas clásicas, la filosofía antigua, y ese encuentro de lo antiguo con lo cristiano, de lo cual hemos hablado en la clase anterior, se había conservado en los conventos, hasta que en torno a la corte de Carlomagno, diversos “maestros” comienzan a agruparse en torno a “escuelas”, que, espontáneamente, son la base del nacimiento de las primeras universidades a principios del s. XIII, siendo las primeras las de París y la de Oxford.

En medio de todo ello, sucede en la Iglesia algo muy especial: surgen las primeras órdenes mendicantes (franciscanos y dominicos), quienes, inspirándose en tradiciones monacales ya existentes (agustinos, benedictinos) llaman a una renovación de las costumbres y a una vida más auténtica del evangelio. Pero no se repliegan totalmente del mundo porque desde el principio deciden formar parte de esa incipiente vida universitaria.

En este ambiente cultural nace, en 1224, Tomás , en la poderosa e influyente familia de los condes de Aquino. Había grandes planes para él. El niño es inteligente. Su familia decide que se hará miembro del clero y que tal vez pueda llegar a ser Papa. Pero el niño Tomás tiene otros planes. Se hace miembro de los dominicos, orden fundada por Santo Domingo en el s. XII. Los dominicos estudiaban, predicaban, pedían limosna, vivían austeramente y no querían saber nada con los poderes de este mundo. ¡Oh, no!!! ¿Cómo se le pudo ocurrir irse con “esa gente”?

Pero ahí fue. Contra todos y a pesar de todo, Tomás de Aquino se hace dominico.

Allí toma contacto con San Alberto Magno. San Alberto era en ese momento representante de una corriente de pensamiento muy revolucionaria dentro de la Iglesia: el aristotelismo.

En la teología de la Iglesia, Aristóteles no era una figura fácil. No hasta el s. XIII. Hasta el XII, sólo se lo estudiaba en lógica y física. Su antropología y su metafísica eran consideradas contrarias a la tradición neoplatónica de San Agustín. Para colmo, quienes estudiaban a la antropología y metafísica de Aristóteles eran los de la libre competencia: la escolástica judía y sobre todo árabe, llegando a

conclusiones “aristotélicas” para nada compatibles con el dogma cristiano, tales como la eternidad del mundo, la negación de la inmortalidad personal del alma....

La introducción de Aristóteles en ambientes intelectuales cristianos no fue, por ende, nada fácil. Había varios intentándolo, no sólo San Alberto (también lo estaba intentando San Buenaventura, franciscano insigne en la historia de la filosofía que fuera después amigo de Sto Tomás). Pero San Alberto tiene una especial ventaja comparativa. Tiene a Tomás de Aquino como discípulo.

En medio de todas sus obligaciones pastorales como sacerdote, en medio de todas sus obligaciones conventuales como fraile, en medio de todas sus obligaciones docentes como maestro universitario en Nápoles y París (digamos que no es que no tenía nada que hacer....) Tomás de Aquino “comenta”, extensamente, prácticamente todas las obras de Aristóteles (esos comentarios son sólo doce de sus noventa obras, escritas en sólo treinta años)<sup>13[13]</sup>.

Pero Tomás no leía griego. Y las traducciones que había en esa época eran del griego al persa, del persa al árabe..... Tomás pide entonces a otro dominico, experto en griego, Guillermo de Moerbeke, que traduzca completamente y de nuevo a Aristóteles, del griego original al latín del s. XIII. Con ese material trabaja Tomás de Aquino.

Ahora tengamos en cuenta un sencillo tema de hermenéutica, esto es, de interpretación. La mayor parte de los escritos aristotélicos conocidos son, según dicen los historiadores, transcripciones de sus discípulos. Todo ello, en un mundo de vida muy diferente al nuestro. Ello, a su vez, es leído 17 siglos después por una mente cristiana, un fraile dominico, en un mundo de vida diferente al de Aristóteles. Pero no nos estamos refiriendo a Tomás: nos referimos a Guillermo de Moerbeke, dominico, quien traduce del griego del s. IV a.c. al latín del s. XIII d.c. Eso, a su vez, es leído por Santo Tomás, desde su propia mentalidad cristiana y con la peculiar perspicacia de su genialidad teológica.

El resultado de todo esto fue magnífico, obviamente. Simplemente estamos aclarando algo muy simple. Desde la palabra griega “sustancia” (por ejemplo) dicha oralmente por Aristóteles en su mundo griego, hasta la palabra latina “sustancia” pensada y escrita por Tomás en su mundo cristiano del s. XIII, hasta lo que aparece en nuestra mente cuando leemos a Sto Tomás, ya en latín o en alguna lengua moderna, puede haber una aproximación, un parecido, pero no una igualdad de sentido. Y eso no es un problema, excepto que se ignore tal cosa o se lo considere un tema menor. Por ende, Tomás es representante del aristotelismo cristiano, pero eso implica que interpreta a Aristóteles, de igual modo que a Platón, a San Agustín, a Averroes, Avicena, Maimónides..... Y eso para nombrar sólo algunas de sus lecturas principales. Con todo ello Tomás hace un aporte propio. Si se lo quiere considerar un comentarista de Aristóteles, bien, pero no creo que Tomás sea simplemente eso. Y aún en ese caso, los que consideren a Tomás un aristotélico deberán defender que Tomás está en el núcleo central de lo que realmente dijo Aristóteles. Se puede hacer, pero por el problema hermenéutico referido, es difícil.

La expresión “filosofía aristotélico-tomista” debe ser, por ende, tomada con cuidado. No sólo porque Tomás no hacía en su época simplemente lo que hoy llamamos filosofía, sino porque no es tan fácil estar seguro de si Aristóteles dice lo que Tomás dice que dice (perdón la reiteración). Mi intención, cuando explico a Tomás, es tratar de explicar lo que Tomás dice. Con Aristóteles como una de sus fuentes de inspiración. Ahora bien, ¿quién es Aristóteles? ¿Qué dijo? ¿Lo que Tomás dijo que dijo? ¿Lo que Averroes dijo que dijo? ¿Lo que Gadamer dijo que dijo? Fascinante problema, pero se lo dejo a los aristotélicos.

De lo que no hay duda es que, como dijimos en la clase dos, hay “temas” aristotélicos, “estilos” aristotélicos de pensar que han marcado a la filosofía occidental, pero eso no es lo mismo que hablar de “doctrinas” aristotélicas.

Todo esto, para aclarar que Tomás es un pensador original. Es más, yo no tendría ningún problema en decir que el eje central de su modo de pensar es agustinista, con la inclusión de “herramientas técnicas”

---

<sup>13[13]</sup> Ver al respecto Weisheipl, J.A.: Tomás de Aquino, vida, obras y doctrina, Eunsa, Pamplona, 1994.

de pensamiento tanto de Aristóteles como de la escolástica árabe y judía (Averroes, Avicena, Maimónides). Eso lo convierte en un pensador audaz y original. Era muy atrevido, para la época, introducir en sus ambientes cristianos a autores sospechados de herejía y “paganismo” (y Aristóteles era uno de los principales autores sospechados). Eso le produjo problemas con las autoridades eclesiásticas de París<sup>14[14]</sup>. Pero no era nada fácil producir una síntesis coherente con la tradición anterior. Producir una doctrina filosófica original donde San Agustín y Aristóteles convivan armónicamente, con plena coherencia, diciendo algo nuevo, y además en fórmulas cortas, y aparentemente sencillas, no era nada fácil. Tomás lo logró y por eso van a encontrar citado su nombre incluso en las historias de la filosofía que nada tengan de cristiano.

Para ser coherentes con esta interpretación “agustinista”, y a la vez novedosa, de Tomás, vamos a ir planteando sus principales temas en el mismo orden en el que fueron planteados los de San Agustín en la clase 3. Sugiero, a su vez, releer los problemas que quedan planteados por el encuentro del mundo antiguo con el cristianismo, al principio de la clase 3.

Ante todo, Tomás es modelo<sup>15[15]</sup> de las relaciones entre razón y fe. Pero en su época no era cuestión de la relación entre la filosofía y la teología como dos departamentos universitarios que trabajaban separadamente. El era sencillamente un teólogo que tenía un “presupuesto irreductible” como diría Mises, o una pre-comprensión, como diría Gadamer. Esto es, una actitud básica, un presupuesto vital y teórico que era la base de todas sus demás afirmaciones. El partía de una armonía razón/fe. No partía de una fe que le tomaba examen a una sospechosa razón, ni de una razón que le tomaba examen a una sospechosa fe. No: eran, sencillamente, las dos piernas de su caminata, de su comprensión del mundo. En realidad sus explicaciones no eran para sí mismo, ni tampoco para un cristianismo que él ya consideraba racional en cuanto no contrario a la fe. Eran explicaciones ad extra, como las que daría a cualquiera de nosotros que le preguntara por el tema. Un gran ejemplo de ello lo tenemos en la Suma Contra Gentiles, en cuyos 9 primeros capítulos del libro I se pregunta qué cosas se pueden decir al no creyente que no comparte las escrituras cristianas. Allí hay que recurrir por ende a un lenguaje que en cierto sentido se considera común: al lenguaje de la razón. Lo cual implica un optimismo hermenéutico que en mi opinión es correcto. Esto es, la “esperanza filosófica” de que creyentes y no creyentes puedan comprenderse, basada en el presupuesto de una naturaleza humana en común que se expresa a través de experiencias compartidas. El “creo para entender” y “entiendo para creer” de San Agustín alcanza en Tomás una de sus más altas dimensiones.

Su concepción del hombre es un ejemplo de esa síntesis entre agustinismo neoplatónico y aristotelismo. El hombre tiene dos capacidades específicas, inteligencia y voluntad, que implican una dimensión irreductible a lo solamente material<sup>16[16]</sup>. Por eso tiene un espíritu inmortal. Pero la dimensión corporal es esencial al ser humano. ¿Cómo conciliar ello con la inmortalidad? Demostrando que esa dimensión espiritual es el principio ordenador del cuerpo<sup>17[17]</sup>. Cuerpo y alma no son por ende dos cosas separadas sino solo una cosa, con una dimensión irreductible a lo material cuyo fin último, por su inteligencia y voluntad, es Dios<sup>18[18]</sup>.

Es un dato de Fe que habrá resurrección de los cuerpos el día del Juicio Final, pero ello es compatible con una razón que afirma la unidad sustancial entre alma y cuerpo. También es un dato de fe el dogma del pecado original, pero ello es compatible con una razón que afirma que el hombre tiene inclinaciones que en tanto tales son buenas, y son la base para analizar la ley natural y las virtudes<sup>19[19]</sup>.

---

<sup>14[14]</sup> Ver al respecto Gilson, E.: La filosofía en la Edad Media, op. cit. en la bibliografía obligatoria.

<sup>15[15]</sup> Ver al respecto la encíclica Fides et ratio, de Juan Pablo II.

<sup>16[16]</sup> Suma Teológica (ST), I, Q. 75, a. 1; Suma Contra Gentiles (CG), libro II, cap. 49.

<sup>17[17]</sup> CG, II, 56.

<sup>18[18]</sup> ST, I-II, Q. 2, a. 8 c.

<sup>19[19]</sup> I-II, Q. 94, a. 2 c.

Ley natural que es la base para una ética que, con la naturaleza humana como base, tiene en Dios su fin último como destino trascendente del hombre.

Destino trascendente que está en armonía con el libre albedrío, con la capacidad de elección como característica esencial de la voluntad humana<sup>20[20]</sup>. La gracia de Dios lleva al hombre a Dios (dato de fe) en diálogo con un libre albedrío que implica que la Gracia Divina no sea igual a coacción. Dios quiere los bienes y tolera los males, males que son privación del orden debido, fruto de una decisión libre por parte del hombre. La tolerancia del mal es sólo por un bien mayor, formando ello parte de un plan divino que es la providencia<sup>21[21]</sup>. Providencia que es compatible con la casualidad y la libertad porque lo no planificado en el orden de las causas segundas está planeado en el orden de la causa primera<sup>22[22]</sup>.

El hombre puede captar las esencias de las cosas, no totalmente, sino a través de sus accidentes<sup>23[23]</sup>. Conocer completamente la esencia de lo creado está sólo reservado al creador<sup>24[24]</sup>. Pero dado que el intelecto humano participa de la luz del intelecto divino, puede, mediante el concurso de la imagen sensible que captan los sentidos, abstraer ese limitado conocimiento de la esencia, abstracción que no se realiza sino teniendo al individuo como aquello cuya imagen singular se conoce<sup>25[25]</sup>. El intelecto humano también se conoce a sí mismo, conoce que conoce, una vez que ha captado la realidad distinta de sí<sup>26[26]</sup>.

El intelecto humano, al conocer el *quid* de las cosas (el qué son) capta que “*son*”, tema que es fundamental en Sto Tomás, pues con el dato de fe de la creación, entra en diálogo con una razón que transforma el simple existir de las cosas en su ser creadas. La riqueza de este tema es fundamental pero queda oculta a sus contemporáneos<sup>27[27]</sup>. Destacaremos la importancia de ese “ocultamiento” en clases posteriores.

Como método, sin embargo, se puede partir, no de que las cosas son creadas, sino de que existen, para así remontarse a Dios como causa primera no finita de las cosas que son finitas<sup>28[28]</sup>. Así Dios y la creación por parte de Dios quedan racionalmente integrados a la fe<sup>29[29]</sup>. Las cosas creadas no son esencias abstractas sino sustancias primeras, esto es, cosas individuales<sup>30[30]</sup>. Dos cosas individuales corpóreas pueden tener la misma esencia, que se da sólo en el individuo y totalmente en cada individuo, pero sin embargo la esencia no se reduce a lo individual<sup>31[31]</sup>. En todo esto Tomás trata de superar la dialéctica entre un nominalismo que niegue el conocimiento de las esencias, y un neoplatonismo que no tenga en cuenta la importancia de lo individual<sup>32[32]</sup>.

Dios es el creador, infinito, de las cosas finitas. De ese modo Dios no se confunde con las creaturas de ningún modo, pero es su causa permanente. Dado que el efecto participa, de algún modo, de la naturaleza de la causa, las cosas creadas participan de Dios, pero no porque sean una parte de Dios,

---

<sup>20[20]</sup> I-II, Q. 10, a. 2 c.

<sup>21[21]</sup> CG, III, caps. 71-75, 93-94; ST, I, Q. 22.

<sup>22[22]</sup> CG, III, cap. 94.

<sup>23[23]</sup> De Anima, I, 1, nro. 15; ST, I, 13, a. 8 ad 2; Q. 29, a 1 ad 3.

<sup>24[24]</sup> Este tema abre un puente de diálogo para las actuales preocupaciones de filósofos como H. Putnam.

<sup>25[25]</sup> ST, I, Q. 79, a. 3; Q. 86, a. 1.

<sup>26[26]</sup> ST, I, Q. 87, a 1 c.

<sup>27[27]</sup> Ver al respecto Echauri, R.: Esencia y existencia; Cudes, Buenos Aires, 1990.

<sup>28[28]</sup> De Ente et Essentia, cap. V ; ST, I, Q. 2, a. 3 c.

<sup>29[29]</sup> CG, II, caps. 15-21.

<sup>30[30]</sup> CG, I, 65.

<sup>31[31]</sup> De ente et Essentia, caps. I al IV.

<sup>32[32]</sup> Ver al respecto Sacchi, M. E.: “Santo Tomás de Aquino: la exégesis de la metafísica y la refutación del nominalismo”. En Sapientia (2001), vol. LVI, fasc. 209.

sino porque están siendo sostenidas por Dios en su ser<sup>33[33]</sup>. Para Tomás, participar es causar<sup>34[34]</sup>. De ese modo la relación entre Dios y las creaturas no es la distancia entre dos absolutamente distintos (deísmo) ni tampoco la cercanía de lo igual (panteísmo). Es una relación analógica. La analogía y la participación son los temas donde es más evidente la raíz neoplatónica de Tomás con las herramientas conceptuales aristotélicas (analogía, sustancia, causalidad) que dan a sus aclaraciones y famosas “distinciones” ese matiz “técnico” que le impide caer en confusiones o en posibles pluralidades de sentido que hubiera tenido un lenguaje más poético.

Es esta armonía razón/fe, el universo físico es asumido como parte esencial de su cosmovisión, herencia fundamental del aristotelismo cristiano de su maestro San Alberto. De ese modo su cosmovisión queda abierta al diálogo con lo que hoy llamaríamos ciencia al afirmar un universo físico “frecuentemente”<sup>35[35]</sup> ordenado, con ciertas fallas y casualidades que abren su sistema a la consideración de las más contemporáneas teorías físicas y biológicas<sup>36[36]</sup>.

Ahora bien, me falta cumplir con una promesa.

En la clase uno había prometido que siempre relacionaríamos a la filosofía con la vida. Esta vez parece como que me olvidé del tema. Puede ser, pero casi como cierto respecto para la conciencia de mis lectores. Y me explico.

¿Qué tiene que ver todo esto con la vida concreta? Tal vez nada. Menos aún si tomas alguno de esos manuales de metafísica tomista, escritos por gente que ya tiene fe, donde se describen de modo racionalista, de un modo que Tomás nunca escribió, nociones tales como acto, potencia, sustancia, accidente, etc., presentadas, además, con poca diferencia con Aristóteles.

Muchos de esos manuales son muy buenos en su nivel técnico. Pero parecen estar escritos desde personas que ya tienen fe para otras que también la tienen.

¿Qué quiero decir con ello?

No que dichas nociones necesitan la fe como presupuesto. Sino que es un estilo de filosofar ultra-académico, un estilo de escribir como si lo más importante de la vida humana ya estuviera resuelto, y la filosofía fuera una ciencia particular que se dedica a enseñarnos otra cosa. Y, vuelvo a decir, no es así. Hay veces que debe ser así, en la medida que sea ese el “pacto de lectura”. Pero no lo era en Sto Tomás.

Tomás trata de dar respuestas a temas concretos movido por algo que creo que es universal a todos nosotros: los “problemas” de la razón y la fe. En ese sentido, su presupuesto de armonía razón/fe era conciente de que lo habitual es lo contrario. Todos nosotros nos hemos preguntado, en la intimidad de nuestra conciencia, por nuestro destino final, por nuestra libertad, por la moral, por la existencia de Dios. Esos son temas humanos, permanentes, que no afectan tal vez al eje de nuestra caja de resolver problemas profesionales específicos, pero sí afectan a la profesión de la cual no podemos escapar: ser humanos.....

*Santo Tomás es una respuesta radical a esos interrogantes*, una respuesta que, para colmo, tiene el atrevimiento de presentarse como racional.

En ese sentido creo que se presenta una “tensión” en el modo de presentar a Santo Tomás. Si el modo es más académico, más parecido a esos manuales de los que te he hablado, todo parece ser muy académico, muy “técnico”, cada vez parecido a un manual de Física I. Muy bonito, excepto que hagas la obvia pregunta: ¿qué tiene que ver todo esto con mi vida?

Pero si la pregunta intenta ser contestada, y se te presenta al Santo Tomás vivo, aquel cuyas calmas palabras tienen precisamente el “riesgo” de penetrar absolutamente en el centro de tu vida espiritual, entonces puedes sentir que se te ha hecho catequesis sin darte cuenta. Tan teólogo y pastoral es este

---

<sup>33[33]</sup> ST, I, Q. 104.

<sup>34[34]</sup> Ver Fabro, C.: Participation et causalité; 1961.

<sup>35[35]</sup> ST, I, Q. 2, a. 3.

<sup>36[36]</sup> Ver al respecto Artigas, M.: La mente del universo; Eunsa, Pamplona, 1999.

fraile y a la vez tan sosegado y técnico su modo de escribir<sup>37[37]</sup>, tan aristotélico y a la vez agustinista, que no sabes lo que te pasa por dentro cuanto lo lees. Es como leer las Confesiones de San Agustín y la Física de Aristóteles al mismo tiempo. Lo que te quiero decir es que Santo Tomás tiene sencillamente todo que ver con tu vida, a tal punto que la *convierte*. Nadie me diga, entonces, que no lo “advertí”. Mi oficio es señalar caminos. Recorrerlos, oficio de cada quién.

---

Lecturas recomendadas:

- Gilson, E.: La filosofía en la Edad Media, Gredos, Madrid, 1976. Cap. VIII, punto V.
  
- Marías, J.: Historia de la filosofía, Rev. De Occidente, Madrid, 1943; Filosofía medieval, puntos I, II, III.
- Sciacca, M.F.: Historia de la Filosofía; Luis Miracle ed., Barcelona, 1954, cap. XIII.
- Santo Tomás de Aquino: Suma Contra Gentiles. Ediciones diversas.

---

<sup>37[37]</sup> Se dice que su personalidad encajaba con ello: tranquilo, calmo, afable, inocente y confiado como un niño, inteligente como un genio, caritativo como un santo.

## CAPITULO 5: RENACIMIENTO, MODERNIDAD Y RENATO DESCARTES.

Una experiencia común a muchos estudiantes de filosofía es la siguiente. Habitualmente los manuales de historia de la filosofía medieval terminan en Santo Tomás como el apogeo de la escolástica, como hemos visto. Por supuesto, hay muchas cosas después, pero sucede que debe comenzar al año siguiente el curso de filosofía moderna y el primer gran autor es, obviamente, Descartes. Un último gran autor (Santo Tomás); un primer gran autor (Descartes), y, en el medio.... ¿Qué? Porque resulta que Santo Tomás muere en 1274 y el Discurso del método de Descartes es de 1637. Evidentemente hay en el medio unos tres siglos, los misteriosos y fascinantes siglos XIV, XV y XVI de la historia europea. Allí suceden ciertos sucesos tales como el humanismo, el renacimiento, la reforma, la revolución copernicana... Cuestiones nada despreciables, precisamente, y de cuya comprensión en un sentido u otro depende nuestra evaluación del mundo moderno y nuestro entendimiento de quiénes somos culturalmente. La paradoja es, como hemos dicho, que, sin embargo, ese período es en cierto modo una especie de agujero negro, o a lo sumo una especie de gozne o paso meramente intermedio entre la cristiandad medieval y la modernidad. Ese modo de plantear las cosas produce ya una incompreensión de nuestros propios orígenes y una sociedad moderna que se ve a sí misma y a las demás sin la suficiente conciencia histórica<sup>38[38]</sup>.

Hecho este planteo, trataremos de no caer en la tentación intelectual de presentar un esquema muy simplificado de las diversas corrientes que se mezclan en este fascinante período histórico. Sin embargo, una versión resumida y a la vez sabia se puede encontrar en la historia de la filosofía de M. F. Sciacca<sup>39[39]</sup>. Allí el lector encontrará no sólo una adecuada síntesis de nombres y fechas, sino también una interpretación interesante de este período histórico. No es eso de extrañar, pues Sciacca fue uno de los principales filósofos cristianos que estudiaron y difundieron las ideas de A. Rosmini<sup>40[40]</sup>, mucho antes de que el actual pontífice reivindicara el estudio de su pensamiento<sup>41[41]</sup>. Rosmini fue un importante filósofo y teólogo cristiano que, en la segunda mitad del siglo XIX, realizó una síntesis cultural muy amplia entre el pensamiento moderno y la cosmovisión cristiana<sup>42[42]</sup>. Tal es así que el primer volumen de la colección “I Grandi Liberali”, dirigida por D. Antiseri y L. Infantino, está dedicado al personalismo liberal de Antinio Rosmini. Los dos siguientes volúmenes iban a estar dedicados, según se anunciaba en 1997, a Hayek y a Mises<sup>43[43]</sup>.

No es extraño, consiguientemente, que encontremos en Sciacca una visión positiva del humanismo y el renacimiento en armonía con la filosofía medieval que hemos visto. Lo cual es una de las grandes versiones de este período post-medieval hasta el inicio de la filosofía moderna con Descartes. Esto es, una versión de “continuidad” entre lo medieval y lo moderno, esto es, de “progreso y evolución hacia”.

---

<sup>38[38]</sup> Ver al respecto Gadamer, H.G.: El problema de la conciencia histórica (Tecnos, 1993).

<sup>39[39]</sup> Ver bibliografía recomendada.

<sup>40[40]</sup> Sobre la vida y obra de A. Rosmini ver Muratore, U.: Antonio Rosmini, BAC, Madrid, 1998.

<sup>41[41]</sup> Ver la encíclica Fides et Ratio, punto 74; y la Nota de la Congregación para la doctrina de la fe sobre el valor de los decretos doctrinales con respecto al pensamiento y a las obras del sacerdote Antonio Rosmini Serbati, del 1-7-2001, en L'Osservatore Romano del 13-7-2001.

<sup>42[42]</sup> Otro caso desconocido e importante es G. Gerdil. Al respecto, ver Leocata, F.: El problema moral en el siglo de las luces, e itinerario filosófico de G.S.Gerdil, Educa, Buenos Aires, 1995.

<sup>43[43]</sup> Rosmini, A.: Personalismo liberale, a cura de Dario Antiseri e Massimo Baldini, Rubbertino, 1997.

Desde un lado no cristiano, quien tiene esta visión, al menos en el aspecto de la historia política, es F. Hayek<sup>44[44]</sup>.

La otra versión, muy difundida, es una versión de “choque” o enfrentamiento entre el mundo medieval y el moderno. Esta versión se divide en dos, que se enfrentan, a su vez, como un espejo. Una es la tesis iluminista de ruptura entre la modernidad y la cristiandad medieval. Esta última habría sido fruto de una cosmovisión filosófica y religiosa que interrumpe el avance que hoy llamaríamos científico que se habría comenzado a producir en los filósofos presocráticos<sup>45[45]</sup>. Los “culpables” de esa oscuridad metafísica serían Platón y Aristóteles, y se continúa con la asimilación que el cristianismo hace de estos elementos de la cultura antigua. Esto dura más o menos hasta el siglo XIV, donde comienza a darse el re-nacimiento de la ciencia y de la razón con un proceso que culmina felizmente en la gran revolución científica de los siglos XV y XVI, con Copérnico y Galileo. En mi opinión el autor que más difunde esta interpretación es A. Comte<sup>46[46]</sup>, junto con la “Enciclopedia” francesa que, a pesar de sus indudables méritos científicos y literarios, podría encajar en lo que Hayek llama el constructivismo<sup>47[47]</sup>.

La otra versión es totalmente la contraria. Coincide, obviamente, en que hay un choque entre cristiandad medieval y modernidad, pero totalmente a favor de la cristiandad medieval. Este habría sido el mejor período de la sociedad humana, pues su organización era “teo”-céntrica, hacia Dios, y no “antropo”-céntrica, como la modernidad, que tiene un radical aversión a Dios y una conversión hacia el hombre (casi como la noción de pecado). Versiones más moderadas de esto reconocen algunas ventajas científicas y a veces políticas de la modernidad, pero siguen viendo a ésta como un fenómeno esencialmente anticristiano o no cristiano. La filosofía, la ciencia y la política de la modernidad habrían sido concebidas “en pecado”: esencialmente en el nominalismo de Occam, siglo XVI, y en el “necesariamente” idealista *cogito ergo sum* de Descartes, que es el inicio del idealismo y racionalismo moderno, de corte inmanentista y cerrado a lo trascendente, cuya culminación sería Hegel y, de ahí, el ateísmo contemporáneo. Esta visión domina aún gran parte de la visión de la historia de la filosofía que se estudia en ciertos ambientes cristianos.

Como dije, Rosmini es una excepción, Sciacca también, y Francisco Leocata, quien ha distinguido con mayor precisión terminológica entre iluminismo y modernidad<sup>48[48]</sup>. Lo esencial del iluminismo es una versión de la racionalidad humana cerrada a la trascendencia religiosa, mientras que la modernidad sería esencialmente el re-descubrimiento de la dignidad humana como visión del hombre creado a imagen y semejanza de Dios. Esta distinción no pretende encasillar con claridad y distinción a los autores en una u otra posición, sino que es más que nada una guía hermenéutica que señala una “tendencia hacia” uno u otro lado en esa multiplicidad aparentemente caótica de nombres, corrientes y fechas.

Mi modo de interpretar esta distinción entre iluminismo y modernidad es la siguiente. Creo sencillamente que la modernidad, a diferencia del iluminismo, es una “tendencia hacia” tres características que son coherentes con la escolástica medieval: a) una mayor afirmación de los derechos que le competen a la persona por ser tal y la afirmación de un orden político en armonía con dicho principio; b) una mayor distinción entre Iglesia y estado; c) una mayor distinción entre metafísica, fe y ciencias experimentales.

---

<sup>44[44]</sup> Ver al respecto Los fundamentos de la libertad (Unión Editorial, Madrid, 1975) cap. XI, y “Liberalismo” en Nuevos Estudios (Eudeba, 1981).

<sup>45[45]</sup> En contra de esta tesis, ver Gadamer, H.G.: El inicio de la filosofía occidental, Paidós, 1999, y El inicio de la sabiduría, Paidós, 2001, y Kuhn, T.: La revolución copernicana, Orbis, Madrid, 1978.

<sup>46[46]</sup> Ver su Discurso sobre el espíritu positivo [1844]; Aguilar, Buenos Aires, 1982.

<sup>47[47]</sup> Entre las muchas referencias hayekianas al respecto, un ensayo clave es “Los errores de constructivismo”, en Nuevos Estudios, op.cit.

<sup>48[48]</sup> Ver bibliografía recomendada, y la obra citada en la nota 5.

¿Por qué la continuidad *teorética* con lo mejor de la escolástica? Porque esos tres elementos ya se encontraban presentes de algún modo en Santo Tomás, dada la clásica distinción cristiana entre lo natural y lo *sobrenatural*. Tomás no afirma los derechos “subjetivos” de la persona frente al poder, como Suárez<sup>49[49]</sup>, pero sí afirma la ley natural y la distinción entre ley humana y ley natural, que son la base teorética para lo que más adelante “sedimentará” como derechos personales<sup>50[50]</sup>. Tampoco avanza más allá de su época en el tema “Iglesia y estado”, pero su afirmación de que las causas segundas eficientes pueden ser causas principales (el escultor), y no instrumentales (el cincel), en su ámbito propio, es una premisa que luego implicará la conclusión de un poder secular que no es mero medio del poder eclesial<sup>51[51]</sup>. A su vez, su distinción metodológica entre razón y fe y la afirmación de una física al estilo aristotélico que no dependía de la metafísica en su ámbito propio podía sentar las bases de una correcta autonomía de la ciencia experimental<sup>52[52]</sup>, posición que según Sciacca fue la adoptada por Galileo<sup>53[53]</sup>.

Es en ese sentido que podemos afirmar una “continuidad”, pero sin pretender afirmar, obviamente, que fue un proceso no traumático. Al contrario, comprender el impacto cultural de esos profundos cambios es parte de nuestra comprensión del giro que la filosofía moderna toma a partir del s. XVII.

*Uno* de esos cambios “traumáticos” (aunque no el único, obviamente) fue el paso del paradigma ptolemaico al paradigma copernicano. Nunca serán demasiadas las veces que se intente explicar el impacto cultural de ese proceso<sup>54[54]</sup>.

Supongamos que en este siglo, en unas cuantas décadas el paradigma newtoniano cambiara radicalmente, en lo macrofísico. (Hacemos esta aclaración porque, por lo demás, parece que *ya* ha cambiado radicalmente). Las fuerzas físicas como las entendemos hoy serían sustituidas por un paradigma muy diferente. Obviamente, muchos me dirán que eso es imposible, aunque lamento decir que esa respuesta está perfectamente prevista por los estudios de T. Kuhn sobre el comportamiento de los paradigmas<sup>55[55]</sup>. Hagamos solamente el experimento mental. Si ello sucediera, ¿no recibiría nuestra cultura un gran impacto? ¿No sería la pregunta generalizada, tal vez, cómo pudimos estar tan “equivocados”, al cambiar tan radicalmente nuestra interpretación del mundo?

Ahora bien, eso sería un problema, efectivamente, pero téngase en cuenta que el modo newtoniano de interpretar el mundo macrofísico es muy joven desde el punto de vista de historia de la ciencia. Tiene *sólo* tres siglos. Su antecesor, el paradigma ptolemaico, fue sistematizado hacia el siglo III de nuestra era, sin contar con sus antecedentes babilónicos y, sobre todo, en la Antigua Grecia. Su reinado conceptual se extendió más o menos unos *trece* siglos.

Es mucho. Si usted se siente sólidamente asentado en las bases de la dinámica de Newton, piense usted en el europeo culto de comienzos del siglo XVI. Sobre todo, si a ello agrega que al paradigma ptolemaico se le habían añadido, accidentalmente, una visión filosófica de la física y biología

---

<sup>49[49]</sup> Al menos, según la versión de A. Rodríguez Varela en Historia de las ideas políticas, AZ Editoriales, Buenos Aires.

<sup>50[50]</sup> La base teorética a la que me refiero es su doctrina clásica de la ley natural contenida en I-II, Q. 94, a. 2c.

<sup>51[51]</sup> Tal la conclusión a la que llega J. Maritain en Humanismo integral, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1966.

<sup>52[52]</sup> Ver al respecto el comentario de Sto Tomás al Tratado de la Trinidad de Boecio, Q. V. Una excelente edición castellana es Teoría de la ciencia, Ediciones Del Rey, Buenos Aires, 1991; Estudio preliminar, traducción y notas, de Celina A. Lértora Mendoza.

<sup>53[53]</sup> Ver bibliografía recomendada, cap. XVII.

<sup>54[54]</sup> Ver Kuhn, op.cit., y Koyré, A.: Estudios Galileanos. Siglo XXI, 1996, y Estudios de historia del pensamiento científico; Siglo XI, 1977.

<sup>55[55]</sup> En su clásico La estructura de las revoluciones científicas (FCE, 1971).

aristotélica más una concepción del universo donde era coherente que la Tierra, centro de la Redención, fuera también el centro físico del universo.

Una vez producida la revolución conceptual copernicana-galileana (que no es de golpe, obviamente), y sumado a ello, los cambios religiosos de la reforma y los cambios políticos, una gran sensación de escepticismo invade a los ánimos intelectuales de comienzos del siglo XVII<sup>56[56]</sup>.

Quiero ser claro en la conjetura histórica que intento establecer. La relación entre revolución copernicana y escepticismo no se trata de una relación conceptual, sino más bien psicológica. Ni Copérnico ni Galileo eran escépticos, todo lo contrario. Incluso, y para desánimo de los popperianos de estricta observancia, Galileo no consideraba a lo suyo una conjetura, sino una certeza. Lo que estamos diciendo es que, frente a la reconsideración de un paradigma de trece siglos de duración (más o menos) como un *error*, era relativamente esperado que hubiera ciertas dudas sobre nuestras capacidades de *conocimiento*. Cierta fideísmo teológico que desconfía de la razón<sup>57[57]</sup>, y cierto racionalismo empirista, de corte aristotélico, antimetafísico<sup>58[58]</sup> (elemento iluminista) se ciernen amenazadoramente sobre la confianza en la razón. Lo que entra en decadencia es *la confianza en una metafísica racional*, como puente entre la ciencia positiva y la fe.

Todo esto es necesario, entonces, para entender la figura de Renato Descartes. Uno a veces no logra comprender por qué es tanta la fama de una expresión que, a veces, nos parece entre obvia y tonta, situada fuera de su contexto. Pienso, luego existo.... Sí, ¿y qué? ¿Cómo pudo algo así transformar el mapa de la filosofía europea para siempre?

A veces, el éxito de un nuevo producto en el mercado consiste en acertar con una larga expectativa, no satisfecha, por parte de los consumidores. En filosofía pasa algo así. Descartes no se entiende, creo, si no se lo ve como el que va al rescate de una metafísica que había entrado en decadencia, siendo arrastrada con la caída del paradigma ptolemaico. Descartes trata de “salvar” a la filosofía del escepticismo. “Siempre he estimado que las dos cuestiones de Dios y del alma eran las que principalmente requieren ser demostradas”, dice en su introducción a sus famosas Meditaciones metafísicas, dedicada “...a los señores decanos y doctores de la Sagrada Facultad de Teología de París”<sup>59[59]</sup>. Entonces hace un juego de ajedrez con los escépticos. Se adelanta a sus jugadas. ¿Quien dudar de que el mundo externo existe? Dudemos (eso es la duda como *método*: “hacer como si” dudáramos). ¿Quiéren dudar de la matemática? Dudemos. Pero entonces.... La duda no puede llegar a la duda misma, y entonces.... Si dudo pienso, y si pienso existo..... Y he allí la re-construcción de la certeza.

Esto último lo habrán leído muchas veces. Lo que yo intenté hacer es ubicarlo en cierto contexto interpretativo, falible, pero provisor de sentido.

A partir de aquí, la reconstrucción del pensamiento cartesiano no es difícil. Re-encontrado un punto de certeza indubitable, el propio ser, se pasa de allí a la contingencia de ese “soy”. La formación escolástica que Descartes recibe en su colegio jesuita se refleja allí, aunque él haya “renegado” de esa formación. De la contingencia del propio ser se pasa a la existencia de Dios. Una vez que se llega a Dios, se concluye a su vez que él no puede engañarnos respecto a las ideas claras y distintas que tenemos del mundo externo, y por ende ese mundo externo existe. Ese mundo externo es geométrico, porque las ideas claras y distintas que recibimos del mundo externo son sólo geométricas. Por ende hay dos clases de realidades finitas: las pensantes y las extensas. Las primeras son espirituales, como el hombre; las segundas, cuantitativas, como los cuerpos físicos. Espíritu humano y cuerpo humano son por ende cosas distintas, pero el garante de su armonía, como hemos visto, es Dios.

---

<sup>56[56]</sup> Ver García Morente, M., bibliografía obligatoria.

<sup>57[57]</sup> Ver al respecto Gilson, E.: La unidad de la experiencia filosófica, Rialp. Madrid, 1973.

<sup>58[58]</sup> Ver Sciacca, M.F.: Estudios sobre filosofía moderna, Luis Miracle, Barcelona, 1966, segunda parte, I.

<sup>59[59]</sup> Ver Meditaciones Metafísicas, diversas ediciones.

Es interesante ver que de ese modo quedan rápidamente reconstruidas tesis metafísicas tradicionales como la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, pero de un modo que Descartes cree más simple, acompañado con un método que él consideraba a su vez más fecundo. Un método deductivo, geométrico. El método es el complemento de la certeza inicial lograda. El *cogito*, la primera premisa, es acompañada por un método deductivo que permite extraer claramente las conclusiones. El ideal de certeza queda completado.

Las consecuencias de este planteo son vastas. Resumiremos algunas de ellas:

- a) Filosóficas (en un sentido restringido e historiográfico del término). Casi toda la filosofía europea del siglo XVII y comienzos del XVIII gira, en cierto sentido, en torno a Descartes. Locke, Berkeley, Hume, en las islas, tratan de refutar su racionalismo; Malebranche, Spinoza, Leibniz, aunque con sistemas muy diferentes, se mueven en categorías cartesianas de análisis. Wolff, con quien Kant se educa, sistematiza a su vez la metafísica de Leibniz. Kant, a su vez, supera nociones cartesianas pero sobre la base de tratar de superar la dialéctica entre racionalismo y empirismo generada por Descartes. Y sin Kant, a su vez, es ininteligible la filosofía europea del siglo XVIII para adelante....
- b) Gnoseológicas. Descartes puede ser considerado realista, pero su realismo es indirecto; tiene como precio la pregunta sobre la idea: ¿corresponde la idea a lo real? Descartes inaugura, en cierto modo, el problema típicamente moderno de la representación (sujeto – idea – objeto) donde queda pegada también la noción de verdad como correspondencia. Los idealismos psicológicos de Berkeley y Hume dependen de una respuesta negativa a la respuesta de Descartes. Todas las nociones de objetividad, verdad, racionalidad y “hecho objetivo” están unidas históricamente al planteo cartesiano.
- c) Epistemológicas y científicas. En Descartes el mundo externo, físico, es esencialmente cuantitativo y matemático. En cierto sentido continúa la tradición neopitagórica que acompaña al paradigma galileano. Aunque su física es superada por la de Galileo y la de Kepler, su geometría analítica profundiza las bases de la nueva física-matemática.
- d) Metafísicas. Su demostración de la existencia de Dios queda adherida a un cierto modo de demostración que depende de la *idea* de Dios. Este es el talón de Aquiles de la metafísica cartesiana que es fácilmente refutado por Kant.

Las cuatro consecuencias que acabamos de exponer, de vastas consecuencias, a su vez, cada una de ellas, pueden mostrar la importancia histórica del planteo de Descartes. Pero hay algo más.

Como siempre, hagamos la misma pregunta: ¿qué tiene que ver esto con la vida de todos los días? Cualquiera de nosotros se levanta, desayuna con sus hijos, hace su trabajo, habla con su cónyuge, discute de política.... Y mientras tanto, allí están los libros de filosofía y los filósofos, hablando de objeto, de ideas, de representación, de realismo, empirismo o racionalismo, de Descartes, Kant o Hegel.... Y entonces alguien de buena voluntad podría concluir que todo ello (*que depende, como hemos visto, del giro cartesiano*), si está relacionado con la existencia, lo está de un modo muy profundo, tal que la propia superficialidad no logra captar. Y allí surge nuevamente, como dijimos en la clase uno, la imagen del filósofo como alguien muy denso que maneja una misteriosa caja de herramientas que, a partir del planteo cartesiano, se ha sofisticado.

Pero no es así, al menos en mi opinión. La metafísica, que para el s. XVI estaba en decadencia (excepto en la escolástica española), tuvo un rescate, en efecto, en Descartes, pero ese rescate tuvo como precio una especie de progresiva separación de los problemas filosóficos de los de la vida cotidiana. Parecería como que los temas del conocimiento dependen de cuestiones increíblemente complejas; la filosofía sería una como una especie de física cuántica del conocimiento humano, alejada de la ignorancia de los simples mortales....

Pero son los “simples mortales” (ironía hacia los filósofos que se autoconsideran nuevos dioses del olimpo racionalista) quienes suponen esto muchas veces. Hace ya unos años, al comenzar mi clase

de filosofía en un master en Economía y Administración, fui sanamente interrumpido por la pregunta de un alumno, terriblemente preocupado por la esencia del conocimiento humano. Con cara de preocupación, delante de sus compañeros de curso, mostró varios libros que tenía consigo, que explicaban una difícil analogía entre el cerebro y la computadora. Como yo era filósofo, esperaba de mi parte una respuesta. Entonces yo le dije que el problema del conocimiento y la certeza no eran tan difíciles. ¿No?, me dijo con asombro. Efectivamente, no. ¿Tienes hijos?, pregunté. Me dijo que sí. Le pregunté cuántos. Su cara cambió. Comenzó a reflejar cierta extrañeza por mis preguntas y el obvio afecto de cualquier padre que piensa en sus hijos. Me contó que tenía tres niños pequeños y me dijo sus nombres. Entonces le pregunté si estaba seguro de que sus hijos existían, y si estaba seguro de que eran personas. ¡Por supuesto que sí!!!, replicó. ¿Pero qué tiene que ver eso con el “problema” del conocimiento? ¡Pues que *eso* es el conocimiento humano!

No crean que el cuento terminó bien. El simple mortal terminó bastante desilusionado con la respuesta “poco racional” de su profesor de filosofía, de su supuesto Dios del Olimpo metafísico y gnoseológico que había confesado su ignorancia y se había rebajado a la misma cotidianeidad de ese simple mortal. Yo, filósofo, habría renunciado a la razón con esa respuesta emocional.

¿Renuncia a la razón? ¿Seguro?

Es interesante que, desde fines del siglo XIX, y pasando por todo el siglo XX, ha habido corrientes de pensamiento que, desde la filosofía misma, han intentado colocar a la filosofía *en* la vida humana. Estas corrientes difieren mucho entre sí, pero todas ellas coinciden en que hay algo muy extraño en el planteo mismo de los problemas filosóficos del siglo XVII. Existencialismo, hermenéutica, filosofía del diálogo, neopragmatismo (Putnam y Rorty incluidos), tomismo, racionalismo crítico popperiano.... Aunque muy “peleadas” entre sí, estas corrientes tienen en Descartes un enemigo común. ¿Qué denuncian? Pues un planteo filosófico asociado esencialmente a esta pregunta: ¿es posible conocer? El planteo de Descartes..... ¡Y de mi alumno!

Nunca como en este momento de mi vida filosófica he estado tan de acuerdo que esa pregunta carece, en cierto sentido... ¡De sentido! Pero, al mismo tiempo, nunca tanto como ahora he sentido la necesidad de una profunda comprensión histórica de la modernidad, incluido su planteo gnoseológico. La crisis escéptica del s. XVI no fue gratuita. La respuesta de Descartes, consiguientemente, tampoco. Tal vez *ahora* nos damos cuenta de que la respuesta no fue tal vez la más adecuada, pero hay que pasar las crisis para después madurar. Tal vez *ahora* estamos en condiciones de volver a la sabiduría de lo cotidiano. Putnam tiene toda la razón, tal vez, en que hay que volver a un realismo *concientemente* ingenuo<sup>60[60]</sup>, pero para que alguien (Putnam) llegue a esa conclusión, los siglos de la modernidad tuvieron que ser vividos. Podré coincidir, por ende, en muchas de las críticas que se le hacen a Descartes, pero nunca, nunca, en que él y “lo suyo” fueron una tontería de la que hay que arrepentirse.

Otra cosa. Hay otra herencia de la modernidad que no debemos abandonar. Es el paso *por el sujeto*, que NO significa idealismo ni relativismo. Descartes hace depender la certeza de la certeza del propio ser. Lejos de ser ello el principio de la inmanencia idealista, como piensan algunos, hay en ello una profunda intuición, que continúa la tradición de la interioridad cristiana, presente en San Agustín y que se continúa en Pascal. Habiendo tenido la experiencia de la fugacidad de paradigmas cosmológicos (ese Ptolomeo de trece siglos de duración que cae como castillo de naipes) Descartes encuentra en lo interior (el yo) y no en las estrellas el eje central de la certeza. El paso de ello a la importancia de las relaciones intersubjetivas, esto es, el paso del *yo soy* al *nosotros* somos, iba a ser dado luego por Husserl<sup>61[61]</sup> y, en cierto modo también, por Edith Stein<sup>62[62]</sup>. “La persona es lo

---

<sup>60[60]</sup> Ver Putnam, H.: Realism with a Human Face, Harvard University Press, 1990.

<sup>61[61]</sup> Ver al respecto Leocata, F.: “El hombre en Husserl” (1987), Sapientia, vol.XLII.

<sup>62[62]</sup> Ver la tesis de doctorado de Edith Stein, Tesis sobre la empatía [1916]; Universidad Iberoamericana, México, 1995.

perfectísimo en toda la naturaleza”, dijo Santo Tomás<sup>63[63]</sup>, y, después de siete siglos, hemos descubierto en las *personas* (los hijos de mi alumno...) el encuentro de la filosofía con la vida y el paso hacia Dios. En ese sentido, podría decirse que el *cogito* no es una “conversión hacia el hombre y olvido de Dios”, sino el paso hacia Dios a través de la persona<sup>64[64]</sup>.

Tal vez deberíamos todos releer la parte IV del Discurso del método de Descartes<sup>65[65]</sup>. Si logramos comprender un poco de qué modo algo tan simple cambió para siempre la historia de Europa, habremos cumplido algo de los objetivos de esta filosofía para filósofos.

---

Bibliografía recomendada:

- García Morente, M.: Introducción a Discurso del método y Meditaciones metafísicas, de Renato Descartes, Espasa Calpe, Madrid, 1979.
  - Descartes, R.: Discurso del método (ediciones varias)
  - Sciacca, M.F.: Historia de la filosofía (Luis Miracle Ed, Barcelona, 1954, caps XIV al XVII.
  - Leocata, F.: Del iluminismo a nuestros días, Ediciones Don Bosco, Buenos Aires, 1979, caps. 1 y 11.
- 

---

<sup>63[63]</sup> Suma Teológica, I, Q. 29, a. 3c.

<sup>64[64]</sup> No con respecto a Descartes, pero sí con respecto a la filosofía moderna en general, tal es la opinión de Marcelo Sánchez Sorondo en “Hacia una filosofía abierta a la fe”, en L’Osservatore Romano, del 5-3-1999.

<sup>65[65]</sup> Lo tienen on-line, en Polanco, M.: 100 Books of Philosophy, Second Edition, Guatemala, 2001.

## CAPITULO 6: HUME Y LA CRISIS DE LA METAFÍSICA RACIONALISTA.

Habíamos terminado la clase anterior con un Descartes “restaurador” de la metafísica. No había quedado, sin embargo, una metafísica como la de Santo Tomás, elaborada a partir de la abstracción sensible y con fuertes resonancias aristotélicas. No, recordemos que después de la crisis del paradigma ptolemaico, el conocimiento sensible es declarado culpable de muchos engaños. Había que elaborar un punto de partida seguro para el conocimiento humano, que no de lugar a nuevos desengaños intelectuales. Descartes encuentra, como vimos, ese fundamento en una privilegiada intuición intelectual, el “yo soy”, a partir de la cual se elabora todo el andamiaje de la nueva metafísica que tiene como misión traer nuevamente a Dios y el alma como eje centrales de la consideración racional.

El proyecto tiene importantes seguidores y, después de Malebranche y Spinoza, Leibniz había logrado constituir un sistema filosófico profundo, donde la metafísica y el conocimiento racional y necesario ocupaban, como en Descartes, el lugar central. Conocimiento racional que, volvemos a reiterar, no pasa como hoy, tal vez, por una física llamada experimental, sino todo lo contrario, por una metafísica a priori del conocimiento sensible.

En “las islas”, sin embargo, las cosas habían tenido un desarrollo diferente, y algo más tardío, con J. Locke en 1690. No nos referimos ahora al Locke que conocemos como el gran autor de la teoría del contrato social, los derechos individuales y la división de poderes como consolidación teórica de la Revolución de 1688. Nos referimos al Locke llamado “empirista” por la mayor parte de los libros de historia de la filosofía.

Pero a pesar de las importantes diferencias –a partir de las cuales se entiende D. Hume- había una profunda coincidencia.

Recordemos que a partir de la crisis renacentista en las capacidades del conocimiento humano, la filosofía cartesiana trata de demostrar que las ideas corresponden a un mundo externo. En esa misma posición se ubica toda la filosofía moderna, que, como bien dice Julián Marías, está atravesada por el “problema del puente”. Esto es, un puente entre el sujeto de conocimiento y la realidad, realidad que había sido puesta en duda por el escepticismo. En este sentido se podría decir que hay un paradigma compartido en varios filósofos modernos (que algunos filósofos contemporáneos, entre ellos Popper, rechazan como el “fundacionismo”). Ese paradigma sostiene que: a) tiene que haber un punto de partida sólido, privilegiado, del conocimiento humano, una especie de “evidencia indubitable” antes de concluir racionalmente en la evidencia de una realidad trascendente, no referida al sujeto, y en ese sentido “objetiva”, y b) consiguientemente con lo anterior, si se afirma una realidad externa al sujeto (el “mundo externo”) esa afirmación debe ser “racional” en el sentido de que debe estar *demostrada* frente a la duda escéptica.

J. Locke comparte, creo, este paradigma. Por eso dijimos que había una profunda coincidencia. La gran diferencia es que mientras que para Descartes el punto de partida es el “yo pienso”, en Locke el punto de partida son las impresiones sensibles. Esa gran diferencia es aquellos diferente desde lo cual ambas escuelas –racionalismo y empirismo- se veían y aún hoy las vemos, pero es importante no olvidar la coincidencia referida .

Dado el énfasis puesto por el empirismo inglés en las impresiones sensibles, la confianza en la metafísica se va perdiendo progresivamente en el empirismo (mientras que en el racionalismo clásico, de Descartes a Leibniz, sucede lo contrario). En J. Locke hay sin embargo, aún, mucha metafísica, al lado de lo que sería un empirista actual. Afirma la existencia real del yo, de la demostración de Dios como primer motor, al estilo aristotélico, y de una ética objetiva (que, recordemos, está en íntima

relación con su afirmación de los derechos individuales). Berkeley, en cambio, un obispo anglicano, da un paso más en el empirismo al convertirlo en casi el único caso de idealismo “psicológico” perfecto: afirma que ser es “ser percibido” y, por ende, lo que no es una percepción sensible, no existe. La materia, por ende, no existe realmente. Pero lejos de caer en un escepticismo por ello, termina en un curioso espiritualismo donde lo que existe es el yo espiritual y Dios que, como una trascendente “Matrix”, imprime en el sujeto las impresiones sensibles que le hacen vivir la ilusión de una materia real.

En este panorama, en pleno s. XVIII, contemporáneamente a Kant, surge Hume. Todos sabemos que D. Hume es un filósofo escocés brillante que no puede ser clasificado fácilmente. Su filosofía social y política es muy importante. Es el filósofo del orden espontáneo, contrario a la teoría del contrato social, y eximio defensor del libre comercio. Gran amigo de Adam Smith, conforma junto con A. Ferguson lo que ha sido llamada la tradición del orden social espontáneo. Además, como honrosa excepción en el “gremio” de los filósofos, era una persona alegre, cordial, amigable, agudo y chispeante.

Pero todo esto, *si* aparece, aparece hacia el final, en general, en los libros de historia de la filosofía. Lo que en estos se destaca, en general, es al D. Hume que lleva a sus consecuencias últimas el punto de partida de J. Locke. Las impresiones sensibles son lo único de lo cual podemos tener certeza racional. A partir de allí, ¿qué quedan de las pretensiones metafísicas del racionalismo? Nada. El yo es una ilusión, producto de la necesidad de suponer un centro unificador de sensaciones. La noción de una sustancia estable, al estilo aristotélico, en la cual se asienten propiedades más variables, es también una ilusión, fruto de la necesidad perceptiva de suponer una unidad donde confluyan características diversas. La causalidad también es una ilusión, fruto del hábito psicológico de unir un fenómeno que habitualmente sigue a otro. Contrariamente a Newton, y a su contemporáneo Kant, no hay una física “necesaria”: Hume es el gran profeta de la *contingencia* de la inducción. Y, obviamente, después de todo lo anterior..... ¿Qué demostración *necesaria* de la existencia de Dios puede haber?

Por supuesto, todo esto implica un escepticismo muy acentuado. Frente a lo cual se podría hacer una obvia pregunta: ¿*creía* Hume en su propio escepticismo? No creo que la pregunta se haga desde la certeza de una metafísica racionalista, sino desde cierto sentido común. ¿*Creía* Hume en que no se puede saber nada del mundo externo con certeza?

Hemos puesto en *itálicas* a la palabra “creer”, pues, aunque sea cosa de no creer, Hume responde estrictamente este interrogante. Me voy a permitir, en este momento, citarlo textualmente: “...As the sceptical doubt arises naturally from a profound and intense reflection on those subjects, it always encreases, the farther we carry our reflections, whether in opposition or conformity to it. Carelessness and in-attention alone can afford us any remedy. For this reason I rely entirely upon them; and take it for granted, whatever may be the reader’s opinion at this present moment, that an hour hence he will be persuaded there is both an external and internal world; and going upon the supposition, I intend to examine some general systems both ancient and modern, which have been propos’d of both, before I proceed to a more particular enquiry concerning our impressions” (p. 218 op.cit. en bibliografía recomendada; el subrayado es mío). Quiere esto decir, creo, que hay una radical diferencia entre las reflexiones *racionales* que podamos hacer sobre nuestras capacidades de conocimiento, y nuestras creencias (*beliefs*, a las cuales Hume les dedica un sistemático análisis) de la vida cotidiana. Creo que esta diferencia entre lo “racional” y lo que cotidianamente “creemos” ha marcado profundamente a los modos habituales de filosofar de la culturas moderna y contemporánea. La salida de Hume es sumamente interesante. Frente al referido problema del “puente” entre el sujeto y la realidad, Hume no termina, como los racionalistas continentales, en complicadas demostraciones racionales que prueban que el sujeto puede conocer la realidad. Hume, a partir de las únicas evidencias que admite, las impresiones sensibles, no admite esas demostraciones. La razón demuestra que el puente no se puede cruzar. La razón demuestra que no hay ninguna certeza. Ahora bien, este escocés simpático y alegre no iba a terminar cerca del suicidio como ciertos existencialistas trágicos contemporáneos. Obvio que en

nuestra vida cotidiana creemos en el mundo externo, en nuestro propio yo, en los otros, en que el sol va a salir mañana..... Simplemente, esa creencia es una cosa, y el análisis racional, filosófico, otra.

Esto influye notablemente en la cultura contemporánea, y coincidimos con Rorty en ese diagnóstico. ¿Se acuerdan de los hijos de mi alumno? El se sorprendió de mi respuesta, porque le salí con una creencia de la vida cotidiana. Esa vida cotidiana, de todos los días, en la cual he puesto mi insistencia desde que comenzamos. Pero, claro, se supone que esa no era una respuesta “racional”. No según Hume. Es importante tomar conciencia de esto para comprender el origen de ciertas ideas supuestas sobre la racionalidad que tenemos incorporadas en nuestras vidas quién sabe de dónde. Bueno, ahora estamos averiguando de dónde. Las discusiones del racionalismo y el empirismo han marcado nuestra filosofía y nuestra cultura a partir del siglo XVIII. Lo mismo sucederá con Kant.

Pero hay dos influencias más de Hume que son realmente notables. ¿Qué primera impresión le causa una expresión como “la nada es la posibilidad de la patencia del ente”? Y, rápidamente, ¿qué le parece que  $3 + 2 = 5$ ? Y, rápidamente también, ¿cómo le suena que “los cuerpos se atraen proporcionalmente al producto de sus masas y en razón inversa del cuadrado de sus distancias”?

Mi conjetura, falible como toda conjetura, es que lo primero le pareció algo medio ininteligible; lo segundo fue un claro ejemplo de matemáticas elemental y lo tercero fue un claro ejemplo de física. Ahora repregunto: ¿qué es lo más extraño, discutible, opinable, subjetivo, sujeto a interpretación? ¿Lo primero, no es así?

Ambas respuestas son un claro ejemplo de los genes culturales puestos por Hume antes que Kant. Y, tal vez, de un modo más hostil. Cansado de las elucubraciones de la metafísica clásica continental, nuestro alegre escocés se cansó definitivamente de ella y arremetió contra toda *metafísica*: “...Cuando curioseamos los libros de una biblioteca, persuadidos de estos principios, ¿qué debemos destruir? Si cae en nuestras manos algún volumen, por ejemplo de teología o de metafísica escolástica, preguntémosnos: ¿contiene algún razonamiento abstracto sobre la cantidad o sobre los números? No. ¿Contiene algún razonamiento experimental sobre cuestiones de hecho y de existencia? No. Entonces, arrojémoslo al fuego porque no contiene más que supercherías engaño<sup>\*</sup>” (Investigaciones sobre el entendimiento humano, citado por Abbagnano en op.cit. en bibliografía obligatoria; p. 319). Obsérvese qué interesante: “supercherías y engaños”. Lo que no es física o matemática es un sin-sentido. Exactamente la misma acusación que el neopositivismo contemporáneo (1929-39) hace a toda metafísica. Hume se adelantó dos siglos. No sabemos si este enojo de Hume ocupaba el centro de sus pensamientos, ni estamos afirmando que se lo deba ver como fundamentalmente desde esa expresión (simplemente, esa frase estaba nada más ni nada menos que en el final de sus “Investigaciones”). Gracias a Dios, él escribió otras importantes obras que no contenían física o matemática y obviamente no las arrojó al fuego. Sólo decimos que este enojo antimetafísico ha marcado a la cultura occidental del s. XVIII para adelante y no ha podido ser acallado por las diversas corrientes que han intentado un rescate de la metafísica (neoescolásticos, Husserl, Rosmini).

Pero, ¿era esperable este resultado? ¿Era esperable este escepticismo antimetafísico? Después de la metafísica continental, donde incluso la física teórica dependía de la demostración de la existencia de Dios, Hume puede interpretarse como una reacción. Sin embargo, recordemos que esta crisis tiene un

---

\* “When we run over libraries, persuaded of these principles, what havoc must we make? If we take in our hand any volume; of divinity or school metaphysics, for instance; let us ask, Does it contain any abstract reasoning concerning quantity or number? No. Does it contain any experimental reasoning concerning matter of fact and existence? No. Commit it then to the flames: for it can contain nothing but sophistry and illusion”. Original ingles en Polanco, M.: 100 Books of Philosophy, Second Edition, Guatemala, 2001.

origen más profundo. El famoso problema del puente entre sujeto y mundo externo. Tanto Descartes como Locke quisieron cruzar el puente. Esto es, demostrar que el mundo externo existe. Pero hoy podemos, retrospectivamente, hacer esta pregunta: ¿por qué había que cruzar ese puente? Ni Aristóteles, ni Platón, ni San Agustín ni Santo Tomás intentaron cruzar nunca nada. Y hoy en día, desde perspectivas muy diferentes, un Gilson, un Putnam o incluso un Popper replantean el valor *filosófico* de un realismo *natural* que pase por el costado de ese puente. ¡Muy interesante! Lo que queremos decir es: tal vez el enojo de Hume dependió también de un puente que al intentar ser cruzado se rompía siempre en mil pedazos, haciendo caer al sujeto en las aguas encrespadas de la nada.

Por último, el tema de la diferencia entre los juicios de hecho y los juicios de valor. Para muchos economistas, por ejemplo, la economía es “value-free”. O sea que una cosa es un juicio “de hecho” y otra cosa es un juicio de valor. Lo cual implica una distinción entre ser y deber ser. Pero en Hume la cuestión era más drástica. Los juicios morales no podían derivarse deductivamente de los juicios de hecho. La famosa separación de Hume entre el *is* y el *ought be* (Book III, part I, op.cit.).

Habría muchas cuestiones que debatir acá. Pero lo importante es la coherencia de Hume: el escepticismo metafísico implica que el “deber ser” no pueda estar basado en nada de lo que “es”. Habitualmente el escepticismo metafísico acompaña a un debilitamiento del fundamento último de la moral. Excepto en Kant, ya veremos por qué.

Por ahora, este tema se agrega al anterior, en cuanto a la significación cultural que todo esto ha tenido para la vida de todos los días. La ciencia, en tanto física y cosmología, es “objetiva”, la moral, en cambio, es “subjetiva”. ¿Y no es así?

No, tal vez, pero no porque pueda haber una ética sin influencia del sujeto, sino porque todo lo humano, física incluida, está referido a lo humano.....

No es el momento de “solucionar” estas cuestiones. Sólo tenemos que ver su origen histórico.

Y eso es interesante porque hemos comenzado hablando de la separación entre filosofía y vida. Ahora estamos diagnosticando que tal vez esa separación no tenga sólo que ver con cierta dificultad del discurso filosófico. La modernidad filosófica inicia su camino tratando de paliar el escepticismo generalizado. Para ello parte del sujeto, sí (el pensar en Descartes, las sensaciones en Locke) pero tratando de encontrar una fuente de certeza indubitable. ¿Qué cosa mejor, para ello, que el sujeto desaparezca? Se parte del sujeto, sí, pero tratando de encontrar un “objeto” de conocimiento que no esté “contaminado” en modo alguno de la obvia subjetividad del sujeto. Y después de la nueva caída de la metafísica (esta vez, la metafísica racionalista de Leibniz) ese objeto puro e incontaminado es la física (física que es la física de un sujeto llamado Newton pero, claro, eso no importa). Y la vida de todos nosotros ha sido inundada de suposiciones que vienen de esa noción de objetividad. Lo racional, lo científico, es la física, la matemática.... ¡Y que las demás disciplinas se les acerquen si quieren ser racionales! (Puede ir viendo las consecuencias de todo esto para las famosas discusiones sobre el status científico de las ciencias sociales y de la economía en particular).

Frente a esa noción de racionalidad, ¿qué queda de racional para nuestra vida de todos los días?

En este panorama intrigante, Kant, intentando solucionarlo, dará otro paso fundamental.

Bibliografía recomendada:

- Abbagnano, N.: Historia de la Filosofía, Montaner y Simon, Barcelona, 1978, vol 2, Parte V, cap. X.

- Hume, D.: A Treatise of Human Nature, Oxford University Press, 1978.
- Rorty, R.: La filosofía y el espejo de la naturaleza, Cátedra, Madrid, 1995.
- Gilson, E.: El realismo metódico, Rialp, Madrid, 1974.
- Putnam, H.: El pragmatismo, Gedisa, Barcelona, 1999.

- Popper, K.: Conocimiento objetivo, Tecnos, Madrid, 1988, cap. 2.

## CAPITULO 7: KANT I.

No, no es un rey, aunque bien podría ser considerado el rey de la filosofía moderna, por la importancia de su pensamiento y por la humildad y sencillez de su vida.

Inmanuel Kant es educado universitariamente en lo que podríamos denominar la escolástica del racionalismo clásico, desarrollada por C. Wolff de manos de G.W. Leibniz. Aunque hoy nos resulte difícil de entender, los temas básicos de este racionalismo son Dios, el alma, la libertad. Tenemos que repasar el surgimiento de la modernidad para comprender por qué se quieren salvar esas verdades después del escepticismo que sigue a la caída del paradigma ptolemaico. Pero, como vimos en la clase anterior, ese racionalismo continental había nacido en las sombras de un poderoso adversario intelectual: el empirismo inglés, que, de manos de D. Hume, consolida una visión escéptica de la filosofía y de la racionalidad mas no de la vida cotidiana, que según dijimos queda desde entonces al margen de lo considerado racional.

Pero en el continente, las cosas seguían aún otro camino. No hemos tenido tiempo, pero nunca serán las veces que se insista en la importancia de Leibniz, quien, desarrollando el mandato cartesiano, elabora un sistema metafísico realmente notable, donde incluso las cuestiones más intrincadas de la teología natural son abordadas: la relación entre la libertad, la gracia, la omnisciencia divina, con un intento, incluso, de conciliación entre catolicismo y protestantismo. Leibniz muere en 1716 y evidentemente un debate con Hume –cuyas obras centrales son de unos 20 años después- no tuvo lugar.

Pero Hume sí llega a I. Kant. Contemporáneos. Kant lee a Hume antes de publicar su primera gran obra (Crítica de la razón pura, 1781). Hasta entonces, Kant era un racionalista más. Pero la lectura de Hume lo convence de que hay que combinar los “proyectos” del racionalismo y del empirismo.

Atreviéndonos a hacer una síntesis audaz, podríamos decir, en términos kantianos, que el “ideal” del racionalismo, en el conocimiento humano, son los juicios analíticos a priori, mientras que el “ideal” del empirismo, los sintéticos a posteriori.

En un juicio analítico el predicado se desprende necesariamente del sujeto, de tal modo que si decimos “todo casado no es soltero”, el predicado (no es soltero) se desprende necesariamente, deductivamente, del sujeto, *a priori*, claro, de la experiencia “empírica”. En cambio, en un juicio sintético, el predicado no se desprende necesariamente del sujeto (como, por ejemplo, si decimos “el pizarrón es verde”) por lo que resulta concomitante que el predicado depende de una observación *a posteriori* de la experiencia empírica.

Frente a lo anterior, el eje central de la síntesis kantiana consiste en decir que, para que un juicio sea científico, debe ser *sintético a priori*. Pero, ¿cómo puede ser eso posible? Dadas las definiciones previas, ¿cómo puede ser que un juicio sea a priori si es sintético?

La contestación a esa pregunta constituye, creo, el eje central de lo que se ha llamado el giro copernicano en la teoría del conocimiento de Kant.

El conocimiento humano es fundamentalmente, para Kant, un encuentro entre dos elementos, uno a priori y otro a posteriori. El elemento a posteriori es la experiencia sensible. Pero esa experiencia, sin el encuentro del elemento a priori, es un caos de sensaciones. Para que deje de ser un caos, debe ser *ordenada* por formas ordenadoras de dicha experiencia, que son, coherentemente, no parte de esa experiencia sino a priori. Tales son las famosas *categorias* a priori: formas que organizan, *que dan sentido*, a esa experiencia sensible que de lo contrario sería un caos.

Vamos a dar un ejemplo que tendrá mucha importancia en la psicología contemporánea. En el teclado de una computadora podríamos tocar ciertas letras caóticamente (supongamos a, b, o, p, l). Eso sería un caos de letras. Pero el microprocesador, que está ahí, a priori del encuentro con las letras, ordena, según un cierto programa, ese “input” y el resultado es “pablo”. Observemos que la pantalla está en blanco

hasta que no tecleamos nada, pero, a su vez, nada aparecería en la pantalla si el microprocesador no estuviera funcionando.

El conocimiento humano es “algo así”. Las sensaciones, los “datos” sensibles serían caóticos si no estuvieran ordenados por unas categorías a priori del intelecto. Esas categorías no son ideas innatas, nada dicen hasta que no ordenan el “material” a ser ordenado. Las categorías, sin la sensibilidad, son vacías de contenido; la sensibilidad, sin las categorías ordenadoras, nada ven, son ciegas.

Ahora bien, ¿cuáles son esas categorías? Si repasamos la clase 1, no nos llevaremos ninguna sorpresa. Son las de Aristóteles (sustancia, unidad, cualidad, cantidad, relación, etc) pero interpretadas *no* del modo realista en que habitualmente eran entendidas. Supongamos que una piedra se cae al suelo. En ese caso, cualquier aristotélico le diría que hay allí varias categorías: unidad (una); sustancia (piedra); acción (se cae); pasión (choca contra el suelo); causalidad (se cae porque....). Pero para el aristotélico, esas categorías son categorías *de lo real*. *Es en la realidad* donde “hay” sustancia, unidad, causalidad, acción, pasión..... Para Kant, en cambio (aquí está el giro copernicano) esas son categorías *del intelecto*. *Es en el intelecto* donde, a priori, están esas categorías, según las cuales ordenamos la experiencia sensible dando lugar, de ese modo, al resultado del conocimiento, esto es, el fenómeno conocido. “Lo” conocido es el fruto del encuentro de la sensibilidad con el entendimiento. Lo conocido no son las categorías “in abstracto”, sin algo que ordenar, ni las sensaciones desordenadas. Lo conocido es el fenómeno: “una piedra se cae”.

Es por eso que Kant no es racionalista ni empirista, es kantiano; ni tampoco idealista o realista en sentido tradicional: es kantiano. Si se quiere, debe hablarse de idealismo kantiano. Porque es realista en tanto el mundo externo existe, está ahí, pero no puede ser “entendido” de no mediar la acción de categorías a priori de ese mundo externo. Por eso no sabemos cómo es el mundo independientemente de las categorías, esto es, cómo es la “cosa en sí”, la esencia, independientemente de la ordenación de nuestro intelecto. Este es uno de los más importantes choques de Kant contra el realismo aristotélico, donde el conocimiento de la esencia de la sustancia es fundamental. Si ese choque era necesario, es una pregunta retrospectiva que ahora es relevante; en su momento, sin embargo, fue un choque importante, sobre todo por la forma en la que el racionalismo clásico había re-convertido al conocimiento de la esencia.

Pero debemos volver a un pequeño “detalle”. Cuando comenzamos a explicar todo esto, dijimos: “el eje central de la síntesis kantiana consiste en decir que, para que un juicio sea científico, debe ser  *sintético a priori*”. Obsérvese: “...para que un juicio sea científico”. Para Kant, la teoría del conocimiento es al mismo tiempo teoría del conocimiento  *científico*. Y ciencia como hoy se la entiende, en general: Kant escribe casi un siglo después de la consolidación del paradigma newtoniano. Kant se pregunta cómo pueden ser ciencias la matemática y la física, y contesta que lo son dada la interacción de las categorías (unidad, relación, acción, pasión, causalidad, sustancia, etc) con el mundo externo. El ejemplo que dimos (“una piedra se cae”) sería perfectamente trasladable a las categorías físico-matemáticas newtonianas. Pero cuando llega a la  *metafísica*, no se pregunta cómo es una ciencia, sino  *si* es posible como ciencia, y da una respuesta que para muchos de ustedes va a ser compartida, pero no para la tradición racionalista donde Kant se forma. La respuesta es muy simple: no. La metafísica NO es ciencia.

¿Qué es la metafísica para la tradición racionalista clásica? Es la ciencia de Dios, del alma inmortal, de la libertad como libre albedrío. Pero, ¿puede haber de todo ello juicios  *sintéticos a priori*? No, porque en esos temas no hay experiencia sensible que organizar. Dadas las premisas de Kant, es obvio que no puede haber correlato sensible de Dios, ni del alma, ni de la libertad. Por ende, no hay de todo ello juicios sintéticos a priori y, por ende, no hay ciencia. Pero Kant, un creyente, pietista, no dice eso despectivamente. Sencillamente dice que en esos temas hay que dejar al “saber” para dar paso a la “creencia” (la fe). Esos temas (las “ideas de la razón pura”) son de Fe.

¡Claro que son de fe!, dirán muchos de ustedes. Pero, vuelvo a decir, para el racionalismo clásico esos eran los temas centrales  *de la filosofía*, que era esencialmente metafísica. Para colmo, Kant refuta el

argumento que para dicha tradición era el central para demostrar la existencia de Dios, que consistía en pasar de la idea de Dios a su existencia. Una idea de la razón pura no puede tener correlato sensible para su existencia, y las demás pruebas suponen esa idea.... (En nuestra opinión esta refutación kantiana no toca a Santo Tomás, pero, claro, *después de Kant*, el tomismo se ve en la necesidad de hacer esta aclaración; ver al respecto al libro de Fabro citado en la bibliografía).

Observemos de qué modo se van consolidando con todo esto ciertas ideas que *hoy* parecen obvias a muchos:

1. La racionalidad, como sinónimo de ciencia, se reduce a matemáticas y física.
2. Dios, el alma y la libertad son ideas de la razón pura que el hombre no puede intentar resolver sin caer en inexorables aporías (las “antinomias de la razón pura”). La *metafísica* no es ciencia. Es sólo objeto de *fe*.

Pero hay una tercer idea cuya importancia es central para entender todo el desarrollo posterior de la filosofía. Por primera vez en la historia de la filosofía occidental, el conocimiento humano es clara y distintamente una organización categorial de la experiencia. El sujeto, ese sujeto que desde Descartes hasta Hume tiene que cruzar el “puente” entre él mismo y el mundo externo (con éxito en Descartes, con malas noticias en Hume), se convierte definitivamente en un sujeto que interviene activamente en la organización, en la “construcción” del objeto de conocimiento. El positivismo (que en cierto neokantismo es un resultado de Kant) tratará de recuperar la noción de un sujeto pasivo en el que caen los datos sensibles, pero Kant había dejado un tema pendiente: la *interpretación* del mundo, pero no como “algo sobre algo”: interpretación de un texto, de una norma jurídica, de las escrituras, sino como lo que primariamente es el mismo conocimiento humano. Pero en su momento no se vio así, y menos aún, Kant mismo. Porque para Kant, las categorías a priori son universales, esto es, están en todos los seres humanos, y son *las mismas* en todos los seres humanos. Las esencias en sí mismas quedarán desconocidas, pero el modo de organizar la experiencia es el mismo. Y es un modo que deriva en un único modo: la ciencia. Estamos pues en pleno siglo XVIII, donde las luces de la razón son las luces de una ciencia universal. La razón occidental es para este siglo la razón. El colonialismo, la educación de masas *supuestamente* ignorantes, a las que no se debe dejar sumergidas en la “incultura”, tiene aquí su justificación. Por supuesto este mundo feliz de un nuevo racionalismo, el de la ciencia, tendrá sus graves anomalías, pero ellas están aún por venir. Los siglos XVIII y XIX son optimistas en todo sentido. Una fe universal ha sido sustituida por una ciencia universal. Acompañada, también, por una ética universal.

¿Ética universal, necesaria, apodíctica, sin metafísica, sin fe?

Sí, ese es otro de los legados de Kant. Para lo cual debemos pasar al próximo capítulo.

---

Lecturas recomendadas:

- Marías, J.: Historia de la filosofía (Rev. de Occidente, Madrid, 1943), parte referente a Kant, puntos 1 y 2
- Abbagnano, N.: Historia de la filosofía, Montaner y Simón, Barcelona, 1978, cap. XV.
- Fabro, C.: Drama del hombre y misterio de Dios; op.cit., caps. IV y V.

## CAPITULO 8: Kant II.

No sé si es un buen nombre para el hijo de un rey, pero en este caso, seguramente, no lo es.

Habíamos terminado la clase anterior con un interrogante. Decíamos que, en cierto sentido, la filosofía de Kant es coherente con un siglo XVIII que tiene una especie de actitud misionera con respecto a la razón. Quienes compartan las críticas de Hayek al racionalismo constructivista, lo podrán entender, si bien yo no soy de aquellos que piensan que Kant tiene que ver necesariamente con dicho constructivismo.

Esa actitud misionera, esa redención de la humanidad que, si antes era por la fe, ahora es por la razón, es coherente con una ética “absoluta”. Aunque se lleven una sorpresa, sí, Kant es así. Era esperable que, después de la crítica a la metafísica como ciencia, el esquema moral de Kant fuera más elástico. En cierto sentido, Hume es así. Si bien Hume, como buen representante de la escuela escocesa, junto con Smith y Ferguson, está de acuerdo con tradiciones estables como eje central de la sociedad, no coloca a esas tradiciones como eje central de una vida personal. Para Kant, en cambio, la moral es esencialmente personal, y no precisamente conformada por principios circunstanciales.

¿Cómo puede ser esto posible? Ciertos esquemas éticos “fuertes” son comprensibles dada la metafísica “fuerte” (no débiles, como Vattimo diría) que los acompaña. Podemos no coincidir con la noción de naturaleza humana que hay en Aristóteles pero si esa naturaleza, conforme a su metafísica, debe perfeccionarse, desarrollando los “accidentes propios” que le son tales en la línea de su esencia, entonces es obvia la coherencia del conjunto de virtudes plasmada por el estagirita en su Etica a Nicómaco. De igual modo, podemos disentir con Santo Tomás en que el fin último de la naturaleza humana sea Dios, pero si lo es, es coherente también el conjunto de virtudes naturales y sobrenaturales que nos deben conducir hacia ese fin. Pero, una vez acabada la metafísica como ciencia, una vez que Kant nos ha dicho que los “fines” son parte de las categorías a priori humanas con las cuales ordenamos sensaciones que de lo contrario serían caóticas....¿Qué posibilidad queda de un planteo absoluto de la moral?

Para explicarlo, vamos a ser sistemáticos, como lo es Kant. Recordemos que, según una lógica aristotélica que él conocía perfectamente, los juicios se dividen en hipotéticos y categóricos. Estos últimos corresponden a los cuatro tipos de juicios categóricos clásicos: todo  $s$  es  $p$ , algún  $s$  es  $p$ , ningún  $s$  es  $p$  y algún  $s$  no es  $p$ . Los hipotéticos, en cambio, son juicios compuestos por otros juicios. Uno de ellos son los condicionales: si  $p$ , entonces  $q$ . Observemos que  $q$  es en ese caso una afirmación condicionada a  $p$ , esto es: afirmo  $q$ , si  $p$ . Por eso en lógica matemática, que Kant no conoció pero los megáricos y los estoicos casi sí,  $p$  entonces  $q$  es equivalente a que sea falso que si se da  $p$ , no se da  $q$  [ $p \text{ ent } q = \neg (p \cdot \neg q)$ ].

Ahora bien, Kant divide los juicios *imperativos* de igual modo. Los juicios imperativos, que son usados para mandatos, son la forma moral ideal porque de ese modo se expresan mandamientos: haz esto, no hagas aquello. De este modo, si dividimos a los juicios imperativos en hipotéticos y categóricos, el resultado es que los primeros son condicionados a algo, mientras que los segundos son absolutos, en tanto no condicionados a algo. En general nuestras expresiones de “deber ser” son hipotéticas, esto es, condicionadas a algo, aunque no nos demos cuenta. “Debo estudiar”, sí, claro, *si* quiero perfeccionarme, mejorar como profesional, o aprobar el examen. “*Si* quiero aprobar el examen” (si  $p$ ), entonces “*debo*” estudiar ( $q$ ). Ahora bien, esos deberes condicionales no tienen nada que ver, dice Kant, con la moral que un sujeto autónomo se dicta a sí mismo, donde no se trata de lo que me *conviene* según otro fin sino de lo que *debo*. El *factum* de la moral implica un deber no condicionado a otra cosa. Si no, no es ético. Si ayudo a un pobre porque eso me hace sentir bien, eso no es ético, según

Kant. Debo ayudarlo *porque debo ayudarlo*. Esto es, el deber es *por el deber mismo*. Eso es precisamente un imperativo no hipotético, esto es, categórico. Una moral absoluta.

Ahora bien, nos adelantamos a la obvia pregunta: ¿qué imperativo puede ser así? ¿Qué imperativo puede ser de ese modo categórico, sin referencia a otro fin? ¿Nos podría dar Kant un ejemplo? No, el mismo Kant nos dice que no: “On the other hand, the question how the imperative of morality is possible, is undoubtedly one, the only one, demanding a solution, as this is not at all hypothetical, and the objective necessity which it presents cannot rest on any hypothesis, as is the case with the hypothetical imperatives. Only here we must never leave out of consideration that *we cannot make out by any example*, in other words empirically, whether there is such an imperative at all, but it is rather to be feared that all those which seem to be categorical may yet be at bottom hypothetical”<sup>66[66]</sup>. La clave, aquí, es la palabra “empírico”. Un ejemplo es un contenido de la moralidad. Ahora bien, recordemos que, para Kant, las categorías del entendimiento son *formas* a priori, sin contenido, que será “llenado” por la experiencia. Es importante recordar esto ahora o de lo contrario nos perdemos. Para Kant lo más importante de su teoría del conocimiento, esto es las categorías a priori, sin *formales*, vacías si no se llenan con la experiencia empírica. De igual modo, en este caso, un *imperativo categórico* es un imperativo *formal*, una forma vacía de ejemplos concretos donde, por eso mismo, entren todos los ejemplos. En otras éticas, hay como mandamientos “centrales” en los cuales caben los demás o se derivan (“no matarás en nombre de una idea”, en Popper, o amarás a tu prójimo, en el cristianismo, etc.). En este caso, no es así. El imperativo categórico es una forma de la moralidad, forma que de algún modo “mide” la moralidad de cualquier acción concreta. Por eso la expresión del imperativo categórico no es ninguna acción específica: “Act only on that maxim whereby thou canst at the same time will that it should become a universal law”<sup>67[67]</sup>.” Esto, es, según Julián Marías, “obra de modo que puedas querer que lo que haces sea ley universal”<sup>68[68]</sup>. Esto es porque una moral así, categórica, no admite excepciones. Si lo que hago tiene circunstancias que implican una excepción, ésta es por un fin y, nuevamente, eso no es moral. Volvemos a decir que toda la moralidad queda en Kant convertida en algo no sometida a condiciones.

¿Por qué una moral así? ¿No tenía el cristianismo para ello? En primer lugar, el cristianismo es fe, y Kant necesita una moral basada en la razón. Tampoco puede ser la razón de una metafísica, que como tal, él ya había denunciado llena de aporías. Además se podría decir que el mismo cristianismo le parecía muy utilitario, casi como una moral infantil, decididamente hipotética y, en ese sentido, no ética: hago esto *si* voy al cielo. No es así pero, claro, el cristianismo “debe” ser muy maduro para responder a esa crítica. Le quedaba el camino de Hume, pero no lo recorrió. Esto es particularmente importante. Kant considera que su filosofía es la base de dos grandes revoluciones. Por un lado, la

---

<sup>66[66]</sup> Kant. I.: Fundamental Principles of The Metaphysic of Morals, en Polanco, M.: 100 Books of Philosophy, Second Edition, Guatemala, 2001. No he citado la versión castellana porque me pareció menos clara: “En cambio, el único problema que necesita solución es, sin duda alguna, el de cómo sea posible el imperativo de la moralidad, porque éste no es hipotético y, por tanto, la necesidad representada objetivamente no puede asentarse en ninguna suposición previa, como en los imperativos hipotéticos. Sólo que no debe perderse de vista que no existe *ejemplo alguno* y, por tanto, manera alguna de decidir empíricamente si hay semejante imperativo; precisa recelar siempre que todos los que parecen categóricos puedan ser ocultamente hipotéticos”. (Espasa-Calpe, 1983).

<sup>67[67]</sup> Op. cit.

<sup>68[68]</sup> Marías, Julián: Historia de la Filosofía, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1943, Kant.

copernicana. El siglo XVIII es el siglo donde el paradigma newtoniano se consolida. La filosofía de Kant no considera a dicho paradigma como una simple etapa histórica, sino como la consolidación de la razón. Y él da a esa física sus fundamentos: la física y la matemática han recorrido el seguro camino de la ciencia, y son un perfecto ejemplo de juicios sintéticos a priori.

La otra revolución es la francesa. Dejemos por un lado la distinción retrospectiva futura entre racionalismo constructivista y crítico, realizada por Hayek y Popper. Eso no nos va a servir para comprender, hermenéuticamente hablando, el presente de Kant. El presente de Kant es el optimismo de la Ilustración. La Ilustración es un movimiento cultural emancipatorio, revolucionario. La razón, despojada de supersticiones y de “metafísicas” va a *liberar* a la humanidad de la ignorancia, la pobreza, la tiranía, la enfermedad. Los derechos del hombre y del ciudadano emergen como una propuesta racional *universal* para el cumplimiento de ese ideal. No se lo podía presentar como una tradición más. Era algo “absoluto”. Tan fuerte como una religión, pero secular, laica, racional. Y Kant, con su imperativo categórico, aparece como el profeta y el exégeta de esa liberación racional universal.

Entender esto es clave para entender gran parte de lo que ocurre hoy en nuestra civilización occidental. Se llama “dialéctica de la Ilustración”: la Ilustración libera pero parece que finalmente oprime. Las críticas de Hayek, Popper y Feyerabend al racionalismo occidental son críticas de derecha coincidentes con pensadores más de izquierda (Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas<sup>69[69]</sup>). Pero el siglo XVIII aún no se puede criticar a sí mismo. Hay que “construir” la civilización, como modelo único, como fin de la historia. Hay que hacer las constituciones, las leyes, los caminos, los puentes, las universidades, las escuelas primarias y secundarias, la salud pública. Europa se expande y las colonias, comenzadas bajo impulsos de expansión religiosa, son seguidas ahora como procesos seculares de educación científica. Algo falló en todo esto pero no es fácil identificar qué fue. El punto es que los derechos individuales basados en un imperativo categórico parecen tener, después de la caída de la metafísica, suelo firme.

En mi opinión, muchos grandes pensadores, cuando descartan la metafísica, tienen un imperativo categórico oculto. J. Gray diagnosticaba esto en Hayek<sup>70[70]</sup>. Y el economista austriaco L. Von Mises se manifiesta abiertamente utilitarista, anti-kantiano en este punto. Cuando demuestra el “teorema de la subjetividad de los juicios de valor” afirma sagazmente que toda objeción moral a la conducta de otro implica cambiar el ángulo del debate de los medios a los fines<sup>71[71]</sup>, y sobre los fines *últimos* no hay debate racional posible (por eso en mi opinión sólo una metafísica como la de Santo Tomás puede responder a esto). Pero, ¿le importan tan poco a Mises ciertos fines últimos? ¿Si un nazi dice que sus fines últimos son diferentes a los nuestros, le diremos sencillamente que ok? Si *todos* nos hiciéramos nazis, ¿estaría eso moralmente *bien*? Según el mismo Mises, parece que no: “...if they fail to take the best advantage of it and disregard its teachings and warnings, they will not annul economics; they will stamp out society and the human race”<sup>72[72]</sup>. Ese es el *final* de su tratado de economía, Human Action. Interesante que sea el final, porque Mises parece haber llegado a un *implícito y tácito* fin *último*. Y, por ende, a un mandato categórico. ¿Está diciendo “si quieres destruir a la humanidad, entonces deja de lado las enseñanzas de la economía”? ¿Nos está enseñando cómo destruir a la humanidad, con una economía “libre de juicios de valor”? ¿O, en cambio, nos está diciendo “no destruyas a la humanidad”? Kant genera este tipo de preguntas, pero también tiene un peculiar “encanto”. (O enKANTo ☺). Podremos sospechar de su optimismo en la razón, pero parte de ese mensaje tiene algo de perenne. Un postmoderno diría que no es casual que un cristiano vea en Kant algo de cristiano. La segunda formulación del imperativo categórico habla de la dignidad. Obviamente se puede poner toda la

---

<sup>69[69]</sup> Ver al respecto Leocata, F.: “Modernidad e Ilustración en Jurgen Habermas”, en Sapientia (2002), 57.

<sup>70[70]</sup> Gray, J.: “Hayek y el renacimiento de liberalismo clásico”, en Libertas (1984), 1.

<sup>71[71]</sup> Mises, L. von: Teoría e historia, Unión Editorial, Madrid, 1974, cap. 4.

<sup>72[72]</sup> Mises, L. von: Human Action, Henry Regnery Company, 1966, p. 885.

distancia que queramos entre la dignidad del cristianismo y la de Kant, hasta hacer a ambos conceptos nociones totalmente equívocas e irreconciliables. Pero que toda persona deba ser tratada como fin, y no como medio, es algo que Kant dijo y que comunica ambas cosmovisiones. “Debo” tratar al otro dignamente porque “no debo” considerarlo un mero engranaje de mis planes. Es persona, es algo más. Y el modo de ver eso es el amor al prójimo. Allí no sólo se supera, posiblemente, una dialéctica Kant-Cristianismo, sino que tal vez, también, las aporías de una Ilustración enfrentada con lo religioso y, por ende, con sus propios límites.

Con Kant la filosofía tiene un alto grado de “tecnicismos”. Con él, la filosofía queda sistematizada como una disciplina universitaria, difícil, compleja, “especializada”. Se consolida allí esa imagen cultural de la filosofía como algo alejado de nuestra vida cotidiana, como comentábamos en las primeras clases. Que los filósofos quieran y puedan tener su vida universitaria, que, como tal, tendrá su margen de especialización, está bien, siempre que los filósofos no nos tomemos demasiado en serio esa actividad. Porque es allí cuando perdemos contacto con la vida y, aunque sea paradójico, cometemos errores *filosóficos*, entre ellos, inventar problemas que no existen. *¿Tal vez fue ese parte del mensaje del segundo Wittgenstein?* No sé, pero lo que sí puedo afirmar es que no es casual que cierto racionalismo del s. XVIII haya separado la razón de la vida, tal vez porque científicos y filósofos se convirtieron en los nuevos sacerdotes del templo del mundo secular. Eso es un problema. La función sacerdotal es santísima cuando se *recibe* como un *llamado* de Dios para *servir* a los demás. Pero la soberbia puede producir que nos enamorem de las actitudes externas y de los ritos del sacerdote, sin serlo realmente, esto es, sin servir a los demás. El filósofo que cree que la vida cotidiana no tiene nada que ver con lo suyo, es eso. Sólo el prójimo puede despertarlo.

---

Lecturas recomendadas:

- Marías, J.: Historia de la filosofía (op.cit), parte referente a Kant, punto 3.
- Leocata, F.: Del Iluminismo a nuestros días, Ed. Don Bosco, Buenos Aires, 1079, cap. 1.

## CAPITULO 9: LA METAFÍSICA DESPUÉS DE KANT.

No es nuestra intención seguir ahora con un esquema básico de todas las corrientes filosóficas que siguen en los siglos XIX y XX, después de Kant. Simplemente queremos señalar que, en nuestra opinión, la filosofía occidental tiene un antes y después de Kant.

Sorprenderá ese juicio, o al menos podría ser esperado de quien sea totalmente partidario y difusor de su filosofía, que no es mi caso. Pero no se necesita ser totalmente partidario de un filósofo para reconocer su importancia histórica. Esa importancia radica en que:

a) Hasta Hume, según García Morente<sup>73[73]</sup>, quedaba un “resquicio” según el cual podemos conocer las “cosas en sí” (en el caso de Hume, las sensaciones). Repasemos esto. Habitualmente separamos el conocimiento de lo “objetivo” de nuestras interpretaciones. Lo “objetivo” serían las cosas como son en sí mismas, dejando de lado nuestros juicios subjetivos de interpretación. Por supuesto, cada quien tiene su ámbito privilegiado de las “cosas en sí mismas”, esto es, lo “objetivo”. Para cierto aristotelismo, las esencias de las cosas (un tigre es un tigre aunque a nuestros juicios subjetivos no les gusten que el tigre nos corra, por ejemplo ☺). Para ciertos empiristas, las sensaciones; para ciertos cientificistas, los hechos “probados por la ciencia” (nos referiremos a esto último en la próxima clase). Pero ya hemos visto que en Kant el conocimiento es radicalmente una organización categorial de la experiencia. Los juicios sintéticos a priori no son ni objetivos ni subjetivos en el sentido tradicional del término, pues lo a priori, las categorías, no dicen nada sin la experiencia que organizan ni la experiencia sensible dice nada sin las categorías organizantes. En este sentido, aunque Kant no lo diga, su filosofía deja las puertas abiertas a un radical planteo hermenéutico, esto es, interpretativo, pues en Kant la interpretación que emerge de las categorías NO es un juicio subjetivo “sobre” otro objetivo de los “hechos”, sino que es radicalmente el modo de conocer. Simplemente en Kant esto no es un problema porque para Kant, como vimos, todas las categorías son las mismas para todos los seres humanos, por ende, no puede haber interpretaciones diferentes..... (Esto último explica también ese cierto “imperialismo de la razón” del racionalismo del s. XVIII. Los europeos ilustrados del s. XVIII no ignoraban que había culturas que “pensaban diferente”. Simplemente, las veían como civilizaciones primitivas que debían ser “educadas”).

b) Hasta Kant, la metafísica era la más alta de las ciencias racionales, que se ocupaba de temas como Dios, el alma, la libertad. Desde Kant, esos temas quedan como sólo religiosos, y lo racional es reducido a la física y a la matemática. Esto no es contradictorio con lo anterior porque estas últimas ciencias no muestran al mundo en sí mismo, sino a nuestra organización categorial de lo sensible.

Por lo tanto, después de Kant la metafísica se vuelve culpable hasta que no demuestre lo contrario. ¿Culpable de qué? Culpable de no ser ciencia. Pero, ¿es eso un defecto? Interesante pregunta....

Pero que la metafísica no es ciencia como cierta física lo es, estaba claro en Sto. Tomás<sup>74[74]</sup>. El punto es si puede haber “demostraciones racionales” de lo que no es empíricamente testeable, aún después de Kant. Tratemos de reflexionar un poco sobre ello.

Ante todo, estamos pensando en las posibilidades de supervivencia de la metafísica en sentido clásico. Esto es, lo que en Aristóteles era filosofía primera, lo que en Sto Tomás es ciencia “del ente en tanto ente” y lo que en los racionalistas clásicos es el tratamiento racional de Dios, el alma, la libertad. Por

---

<sup>73[73]</sup> García Morente, M.: Lecciones preliminares de filosofía, Losada, Buenos Aires, 1941.

<sup>74[74]</sup> Ver su Comentario al Libro sobre la Trinidad, de Boecio, Q. 6ta; versión castellana en Teoría de la ciencia, Ediciones del Rey, Buenos Aires, 1991, estudio preliminar, traducción y notas de Celina A. Lértora Mendoza.

supuesto, esas tres corrientes no son lo mismo, simplemente estamos dejando de lado ciertos temas y autores que también reclaman, legítimamente o no, el ámbito de lo metafísico (el más importante, y que no vamos a tratar en este curso, es cierto panteísmo que, ya estático, ya más dinámico, ha sido una constante en el pensamiento occidental: autores como Parménides, Plotino, Spinoza y Hegel entrarían tal vez en esa categoría).

Comencemos con la cuestión de Dios. ¿Son válidas después de Kant las famosas vías de Sto. Tomás para demostrar que Dios existe? Ojalá pudiera dar yo una respuesta corta, independientemente de los matices del término “existir”. Comencemos diciendo que el adversario de Kant en este tema no era Sto Tomás, sino la tradición racionalista en la cual se forma (Leibniz-Wolff). En esta última, el argumento principal para demostrar la existencia de Dios es uno de esos temas clásicamente intrigantes de la historia de la filosofía occidental. Es el llamado argumento ontológico. Pecando de simplificación, lo resumiré así: 1. Dios es lo absolutamente perfecto. 2. Como tal, nada le falta. 3. Por ende, tampoco le falta la existencia. 4. Luego, Dios existe.

Si te has quedado pensando en que aquí hay algo “que no va”, es más o menos lo que le pasó a Kant. Para Kant “la existencia” no es una propiedad que se agregue a algo, independientemente de su estar “aquí y ahora”. El argumento está al parecer viciado de un sentido tal vez pretencioso de la expresión “la existencia” (si pudiera decite ahora lo *clave* que es esto en toda la filosofía occidental...<sup>75[75]</sup>). Y, para colmo, Kant demuestra con su habitual e implacable lógica que los otros argumentos para la demostración de que Dios existe están basados en este último<sup>76[76]</sup>. Ergo....

La clave de la cuestión es: ¿le pasaba lo mismo a Sto. Tomás?

Por un lado, no. Y hasta te podría decir: decididamente no. Este énfasis se debe a que Sto. Tomás había ya rechazado un argumento similar, el de San Anselmo, del s. XI. Si el argumento de San Anselmo es el mismo que el después popularizado por Descartes y profundizado por Leibniz, es todo un debate. Nosotros nos inclinamos a pensar que no, que no es lo mismo. Pero el caso es que Sto. Tomás, en la *Suma Contra Gentiles*, libro I, cap. XI, rechaza explícitamente el argumento de San Anselmo, quien al parecer parte de la idea de Dios para demostrar que Dios existe (“Dios es aquello mayor de lo cual nada puede ser pensado”, era su premisa, con la idea de refutar al escéptico que piensa en Dios cuando lo niega). Para el realismo cosmológico de Tomás, esto era inadmisibile. Para Tomás se llega a Dios a partir de lo que *no* es Dios: los animales, las plantas, y cuanto bicho nazca y muera en este biológico mundo; *ese*, su biológico mundo de vida.

Pero, por el otro, dada esa mente cosmológica, esto es, física y biológica que había heredado de su maestro San Alberto, Tomás consideraba clave en su argumentación demostrar que no se puede ir hasta el infinito, para atrás, en la cadena de causas: porque la causa eficiente instrumental (bisturí) no se mueve de no ser por la principal (cirujano) y, entonces, *tiene* que haber un primero.... Pero un kantiano puede decir: ¿y por qué “tiene” que haber un primero? ¿No supone eso el argumento ontológico que se dice rechazar<sup>77[77]</sup>? Y un tomista que no se quede atrás puede decir: no, porque la argumentación de Tomás no es física, sino metá-física.... Presupone un principio de causalidad no-físico, que Tomás había planteado en sus primeros escritos....<sup>78[78]</sup>

Pero el caso no es concebir esto como un ping-pong entre Kant y Tomás en el cual, por una obvia cuestión histórica, ellos nunca tuvieron. Y kantianos y tomistas no son tal vez sus mejores representantes. La pregunta que queda planteada es: si Kant rechaza la demostración de que Dios existe

---

<sup>75[75]</sup> Ver Gilson, E.: El ser y los filósofos, Rialp, Madrid, 1979.

<sup>76[76]</sup> Kant, Crítica de la razón pura (ver ediciones diversas), Dialéctica trascendental, libro II.

<sup>77[77]</sup> Ver Welte, B.: “El pensamiento filosófico actual frente a las ‘cinque viae’ de Santo Tomás de Aquino”, en Ateísmo y religión, op.cit. en bibliografía recomendada.

<sup>78[78]</sup> En De ente et essentia, cap. V [1256] ; ver versión castellana en El ente y la esencia, Universidad de Buenos Aires, 1940, estudio preliminar, traducción y notas de Juan R. Sepich.

por estar basada en el argumento ontológico y Sto. Tomás rechazaba también el argumento ontológico, entonces..... ¿?

Pasemos ahora al tema de la inmortalidad del alma. Nuevamente, en Kant el tema está rechazado porque no hay un correlato sensible que nos pueda establecer la existencia del alma como un juicio sintético a priori. En ese sentido la argumentación de Kant era implacable. Por otra parte la existencia de un alma inmortal está muy unida, en la concepción de Descartes, a una conciencia que surge a partir de un “yo soy” espiritual, donde el alma es una cosa y el cuerpo, otra. Pero, ¿es eso el alma?

Lentamente la filosofía occidental está rescatando nuevamente una interpretación de Aristóteles según la cual el alma es algo sumamente biológico. Nada más ni nada menos que el principio organizativo de un cuerpo, y no algo externo al cuerpo. Claro que Sto Tomás pensaba de ese modo, pero también notomistas como H. Putnam<sup>79[79]</sup>. Si esto es así, ¿presenta el alma humana características no reducibles a lo solamente corpóreo? Sto Tomás argumentaba por el lado del pensamiento y la capacidad de abstracción<sup>80[80]</sup>, temas que en la filosofía del lenguaje y en la filosofía de la mente contemporáneas tienen que ver con el lenguaje y la significación. Si el pensamiento humano fuera sólo material, ¿pensamos lo que pensamos cuando lo pensamos? ¿Hablaríamos realmente? Putnam se refiere a un famoso experimento mental<sup>81[81]</sup> según el cual hay en una habitación una persona haciendo lo que hoy llamamos *chatear* con otra, esta última en otra habitación. Las dos no se ven, se comunican a través de la computadora. Ahora supongamos que al día siguiente, en la otra habitación no hay una persona, sino sólo una computadora, perfectamente programada para contestar a la persona real sin que esta se de cuenta. Como si yo dijera “hola” y la computadora pudiera catalogar mi saludo entre trillonésimas posibilidades y escribir, como un *output* más, “hola, cómo estás”. En ese caso, ¿está la computadora *conociendo* lo que escribe? ¿Está conociendo el *significado* de lo que escribe? *Significado, palabra, contexto, interpretación, decodificación, lenguaje.....* Todas cosas cotidianas, que hacemos todos los días..... ¿Lo podríamos hacer si fuésemos solo circuitos neuronales? Pregunta planteada.... (No digo que Putnam lo pregunte: lo pregunto yo).

¿Y la libertad? Sí, obvio que Sto Tomás argumentó a favor del libre albedrío, pero siete siglos después Karl Popper<sup>82[82]</sup> dijo: si no fuésemos libres internamente, ¿por qué argumentar a favor de una u otra posición? Si fuéramos solo materia, estaríamos determinados a decir lo que decimos.... Para qué argumentar para que alguien cambie de posición si está determinado a no hacerlo o a hacerlo de todos modos.... Incluso el que argumenta a favor del libre albedrío estaría determinado.... Otra vez, si decimos que no se puede imponer la verdad por la fuerza, es precisamente porque el otro es libre.... ¡Por dentro!!

Los planteos que estamos haciendo dejan preguntas abiertas, no quieren presionar al lector en cuestiones tan importantes. Simplemente queremos decir que:

1. Las refutaciones kantianas a “la” metafísica estuvieron basadas en un tipo peculiar de metafísica, a saber, la inaugurada por Descartes. Sus argumentaciones tenían mucho mérito frente a cierto escepticismo del s. XVI (tema ya visto) pero se encontraban debilitadas por, a) el argumento ontológico; b) una separación tajante mente/cuerpo (que condiciona aún hoy en día el problema “mente-cerebro”), c) una separación tajante entre el sujeto del conocimiento y el “mundo externo” (aún hoy presente cuando la película Matrix nos pregunta qué es la realidad).
2. Las argumentaciones metafísicas lo son en el sentido de que son un tipo de argumentación que no depende de cierto testeo empírico. Eso, como vemos, lejos está de ser una cuestión privativa

---

<sup>79[79]</sup> Putnam, H.: “Modificando la (concepción de la) mente de Aristóteles (con Martha C. Nussbaum)”, en *La herencia del pragmatismo*, Paidós, 1997.

<sup>80[80]</sup> En *Suma Teológica*, I, Q. 75, a. 1c, y *Suma Contra Gentiles*, libro II, cap. 49.

<sup>81[81]</sup> En *Razón, verdad e historia*, Tecnos, 2001, cap. 1.

<sup>82[82]</sup> En *El universo abierto: un argumento en favor del indeterminismo*, Tecnos, 1986. Cap. 24.

de la Edad Media, sino que se relacionan con cuestiones actuales de filosofía del lenguaje y epistemología.

3. Esas argumentaciones hacen pie en cierta “condición humana” a todos nosotros accesible. Lo cual de ningún modo cierra la argumentación pero sí le da una base común para la discusión.
4. La cuestión metafísica más ardua, a saber, la de Dios, lejos está de haber sido borrada de la historia de la *filosofía*. Hay que revisar cuidadosamente el principio de causalidad utilizado por Santo Tomás de Aquino y ver hasta qué punto estaba afectado o no por el argumento ontológico<sup>83[83]</sup>.

Ahora bien, ¿nos hemos olvidado del inicio de esta clase? ¿Qué pasa con el primer tema? Si “hay” metafísica después de Kant, ¿significa ello una vuelta a la “cosa en sí”? Si la metafísica como argumentación racional es posible, ¿es ella lo objetivo que no depende de lo “subjetivo”?

La respuesta depende de la interpretación que le demos al papel de las categorías en Kant. Una, la más habitual, y que parece haber tenido en el propio Kant su propulsor, es oponer a las categorías kantianas con el más sencillo realismo. No tendríamos noción de cómo es el mundo, ni siquiera limitadamente; tan sólo sabemos lo que proyectan nuestras categorías a priori. En ese sentido una vuelta a la metafísica implicaría el conocimiento de algo de la realidad, de “algo” de la esencia del ser humano, de esa condición humana aludida en el punto 3.

La otra respuesta tiene que ver con una re-elaboración de la noción de lo “en sí”.

Se podría decir que la “*ensimismidad*” es una pelota que, pateada muy lejos por Kant, se queda dando vueltas y tumbos hasta que es sutilmente recogida por uno de los más importantes filósofos de fines del s. XIX y principios del XX. Edmund Husserl. Husserl, antes de devenir filósofo, era un excelente matemático que estaba radicalmente en contra de cierto psicologismo de J.S. Mill según el cual las leyes de la lógica y de la matemática son “modos habituales de pensar” tan contingentes como los modos habituales de comportarse de los metales. Husserl le contesta que no<sup>84[84]</sup>, que el principio de no contradicción, por ejemplo, es “en sí” válido independientemente de que hayamos tenido.... Un mal y contradictorio día. Ese es un modo de rescatar la “validez en sí”, de igual modo que, asombrosamente para muchos, lo hiciera Popper mucho tiempo después, con la validez en sí del mundo 3, citando a una fuente en común a Popper y a Husserl: Bolzano. ¡Popper!, dirán algunos. ¿Tú también, hijo mío? Sí, parece que lo *en sí* es un hueso duro de roer.

Pero Husserl da un paso más. De igual modo que el intelecto puede captar al principio de no contradicción en sí, puede captar lo que “es en sí” en tanto un determinado contenido de conciencia – qué es un árbol en sí mismo, por ejemplo- independientemente de este o aquel árbol existente, e independientemente de tal circunstancia histórica de tal o cual árbol. En última instancia, lo “en sí” era para Husserl el rescate de la verdad contra el relativismo, ya el relativismo que reduce las leyes de la lógica a contingentes modos de pensamiento, ya el relativismo histórico. Eso “en sí” es la esencia, y la ciencia de la descripción de los contenidos de conciencia donde se manifiestan las esencias es la fenomenología.

Esta vuelta a la “intuición de las esencias” (tema al cual Husserl dedica uno de sus principales libros en 1913<sup>85[85]</sup>) no fue “perdonado” por casi nadie. Los positivistas y neopositivistas, desde luego, lo negaron absolutamente. Los pragmaticistas norteamericanos (James, Peirce, Dewey) estaban a años luz de distancia, tanto intelectual como geográfica<sup>86[86]</sup>. Algunos tomistas lo acusaron de lo peor que lo

---

<sup>83[83]</sup> Al respecto, ver Fabro, C.: Drama del hombre y existencia de Dios, Rialp, Madrid, 1977.

<sup>84[84]</sup> En Investigaciones Lógicas [1900], Alianza, 1982.

<sup>85[85]</sup> Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica, Fondo de Cultura, 1986.

<sup>86[86]</sup> Distinta es hoy la situación, gracias a H. Putnam, quien en uno de sus libros más importantes rescata la noción de mundo de vida de Husserl como parte de una reacción filosófica del s. XX contra

podían acusar: idealista, porque dejó de lado la “existencia”. Husserl quedó, y sigue estando, muy solo. Su modo de escribir tampoco lo ayudó. La importancia que él mismo dio a su libro de 1913, tampoco. Pero hay otro Husserl, que se discute *ad infinitum* si es el mismo que el anterior. Ya en 1910-1911<sup>87[87]</sup> Husserl había dado unas lecciones donde habla del “suelo” donde esas esencias son captadas, con una noción creo que nueva en la historia de la filosofía: el *mundo de vida*. Tema fundamental de su obra *Ideas II*<sup>88[88]</sup>, de la década del 20, y de su último libro, La crisis de las ciencias europeas<sup>89[89]</sup>, una feroz crítica al positivismo, de 1937, un año antes de su muerte.

El mundo de vida no es un mundo en sentido físico o biológico, o, al menos, como estamos acostumbrados a manejar esas nociones. Es el mundo en el sentido del espacio de nuestra vida *cotidiana*, de ese *diario* vivir en un mundo de *relaciones con los demás*, de circunstancias *históricas* y *culturales*, de *lenguaje cotidiano* y *materno*, de “supuestos y más supuestos que damos por supuestos”. Es el mundo de lo humano, es el punto de vista humano desde el cual y en el cual captamos, con un esfuerzo teórico, lo que es “en sí”, esto es *no* arbitrario, pero sí humano, profundamente humano....

Casi nadie se dio cuenta de la importancia fundamental de esta cuestión. Husserl tuvo dos discípulos brillantes. Uno, mujer, doctora en filosofía con Husserl en 1916, más conocida hoy como una monja carmelita que asesinaron los nazis en 1942 por su condición de judía, canonizada recientemente por Juan Pablo II.... Menos conocida como la autora de El ser finito y eterno<sup>90[90]</sup>, donde aplica el método fenomenológico a la metafísica de Santo Tomás de Aquino. Nos referimos a una de las más grandes filósofas del s. XX, Edith Stein.

El otro fue más conocido: M. Heidegger, quien escribe en 1924 *Ser y tiempo* y se lo dedica a E. Husserl. Heidegger se da cuenta como nadie de que el ser humano es alguien que radicalmente “es en el mundo”, que ese mundo histórico y cotidiano es radicalmente constituyente de la existencia del hombre, y que desde allí este último *interpreta*, conoce.... Pero Heidegger abandona totalmente el tema de las esencias, de lo *en si*. ¿Por qué?

No estoy seguro. La cuestión es que nociones tradicionales como verdad como adecuación con la realidad, realidad como lo objetivo, e interpretación como lo subjetivo, son radicalmente dejadas de lado por Heidegger. Tal vez –digo tal vez- porque advirtió que no se podía seguir recorriendo un camino y un modo de hablar iniciado en el s. XVII. La drástica separación que Descartes hace entre sujeto y objeto, este último como un mundo externo cuya certeza tiene que ser rescatada del escepticismo, es tal vez un callejón sin salida en el cual tal vez seguimos todos metidos. Excepto.... Que recuperemos la noción de mundo de vida. El mundo de nuestra vida cotidiano no es una realidad externa, sino que es lo más radicalmente interno a nosotros mismos sin ser por ello una proyección arbitraria de una imaginación delirante. Si me encuentro con un alumno que va a dar examen, puedo interpretar sus acciones, su conducta, sus palabras, porque desde mi mundo cotidiano de vida tengo incorporados esquemas básicos de interpretación del mundo. La verdad no es entonces una cosa externa (lo objetivo) que es depositada pasivamente en un sujeto que la copia (lo subjetivo). Si yo digo “me encontré con un alumno que iba a dar examen” no estoy hablando de una realidad externa a mi vida, sino que estoy hablando de mi vida y por eso puede ser verdad... Necesariamente interpretado, entonces, desde la sana subjetividad de mi mundo de vida...

---

ciertos problemas heredados de la modernidad. En Realism with a Human Face, Harvard University Press, p. 52.

<sup>87[87]</sup> Edición castellana en Husserl, E.: Problemas fundamentales de la fenomenología, Alianza, 1994. Edición y traducción de César Moreno y Javier San Martín.

<sup>88[88]</sup> Edición inglesa en Ideas , second book, translated by R. Rojcewicz y A. Schuwer, Kluwer Academic Publishers, 1989.

<sup>89[89]</sup> Edición inglesa de la Northweesten University Press, 1970, The Crisis of European Sciences.

<sup>90[90]</sup> Stein, E.: El ser finito y eterno [1935], Fondo de Cultura, 1996.

Ese es el rescate de lo vital, de lo cotidiano, de lo cual he estado hablando desde que comenzamos el curso y que parece en esta clase haberse perdido. Esta clase se pareció más a esa imagen de la filosofía como muy compleja....Precisamente porque hablamos de Dios, del alma, de la libertad.... Pero la metafísica nunca llegará a bien puerto si no es vista desde lo más elemental de nuestra vida. La imagen filosófica de Dios puede ser compleja (aunque su presencia en nuestra vida puede ser inmediata) pero se llega a Dios a partir de lo que NO es Dios, y lo que no es Dios tiene la sencillez de nuestro mundo de vida. Mundo de vida que no es subjetivo, en el sentido de arbitrario, tampoco objetivo, en el sentido de un dato que es impreso en un sujeto sin afectos ni emociones. Y eso permite precisamente re-enfocar el “en sí”. La verdad no puede ser “en sí” si eso quiere decir “independientemente del punto de vista humano”<sup>91[91]</sup>, porque todo lo que decimos es *humanamente* vivido y dicho. Pero la verdad no es arbitraria. Es verdad que debemos ser fieles al amigo, y eso no es una invención proyectada por la imaginación.

Si la metafísica tiene un rescate, ese rescate tiene que volver a la noción de mundo de vida, porque desde allí todo lo humano es dicho. Ese mundo de vida es, efectivamente, una especie de interpretación básica del mundo, “a priori” de otras. Pero esa interpretación básica del mundo, ese horizonte vital desde el cual pre-comprendemos el mundo, es, ni más ni menos, la vida de todos los días, análoga a otros mundos de vida históricamente dados. En esa vida hay falsedades y maldades, pero también están nuestros afectos más profundos. Esos afectos, esas amistades, esas relaciones de amor auténtico, son el rescate de nuestra existencia y el piso firme de nuestras *certezas*. La metafísica que no haga pie en esas certezas está condenada a alejarse de nuestras vidas y no tener punto a apoyo, a perderse como un globo de gas en las nubes de nuestros razonamientos. En cambio, la metafísica que hace pie en la vida está más allá de la física, sí, pero más acá de la existencia y, dentro de ésta, de la co-existencia. “Si sabes que aquí hay una mano, te concederemos todo lo demás”, dijo Wittgenstein<sup>92[92]</sup>. Yo diría: “si sabes que tienes un amigo, te concederemos todo lo demás”. Y lo demás es Dios.

---

Lecturas recomendadas:

Welte, B.: Ateísmo y religión, Instituto de Cultura Religiosa Superior, Buenos Aires, 1968.

López Quintás, A.: Cuatro filósofos en busca de Dios, Rialp, Madrid, 1990.

---

<sup>91[91]</sup> Putnam insiste en este punto especialmente. El realismo no significa que veamos el mundo “desde ningún lugar”, o “desde el ojo de Dios”. (Ver Putnam, H.: Las mil caras del realismo, Paidós, 1994). Es como caminar en una habitación. Siempre estamos ubicados en algún lugar que implica una determinada perspectiva, lo cual no implica que lo que digamos sobre la habitación sea falso. Por ende, si “objetivo” implica “desde ningún lugar de a habitación”, eso es imposible. Lo mismo con *los horizontes* desde los cuales contemplamos el mundo (la noción de “horizonte” viene de Husserl y fue intensamente desarrollada por uno de los principales discípulos de Heidegger, H.G.Gadamer).

<sup>92[92]</sup> Wittgenstein, L.: Sobre la certeza [1949-1951] Gedisa, Barcelona, 2000.

---

## CAPITULO 10: LA CIENCIA EN EL S. XX.

Se me podrá conceder que, efectivamente, muy interesante el “rescate” de la metafísica, en la clase anterior, pero, más allá de interminables discusiones al respecto, la ciencia no tiene que ser “rescatada” de nada. Ella aparece, gloriosa, como el reino de lo seguro, lo objetivo, lo exacto, lo probado, como lo que estaría fuera, afortunadamente fuera, de nuestras interpretaciones, esas tan humanas formas de pensar que empañan todas nuestras discusiones filosóficas, literarias, religiosas, estéticas, etc. Pero la ciencia no merece sufrir nuestras “opiniones”. Ella es el reino de los hechos.

Se habrá advertido, espero, que yo no pienso así. Pero casi todos hemos sido formados en esta visión de la ciencia porque, como dice T. Kuhn, todos hemos pasado por las escuelas primarias posteriores a Newton<sup>93[93]</sup>. Y, como una muestra más de este mundo post-kantiano que habitamos, la matemática y la física parecen haber seguido el seguro camino de la ciencia<sup>94[94]</sup>. Y el que dice que no es un escéptico.

Así estamos, positivistas y post-modernos peleándose *ad infinitum*.

El positivismo –ese “*scientism*” denunciado por Hayek<sup>95[95]</sup>– no es más que una exageración. ¿Por qué negar el valor del método hipotético deductivo? ¿Qué tiene de erróneo plantear hipótesis, deducir sus consecuencias, y tratar de ver qué pasa con ellas? Nada. ¿Cuál es el problema filosófico con la física, la química, la astronomía, la biología? Ninguno. El problema no es con tal o cual ciencia, sino con una posición filosófica: el positivismo. El positivismo<sup>96[96]</sup> tiene una y fundamental afirmación que no depende, desde luego, del método hipotético-deductivo: lo que no es ciencia carece de sentido. A la fresca!!!, eso es otra cosa. “Carecer de sentido” es, en el neopositivismo<sup>97[97]</sup>, una gravísima acusación.

---

<sup>93[93]</sup> Kuhn T.: La revolución copernicana [1955]; Orbis, 1978. Es interesante reparar en que cierta mentalidad positivista forma parte de un sustrato cultural que damos por supuesto, sin advertirlo. Es un buen ejemplo de cómo ciertas concepciones filosóficas pueden formar parte de ese mundo de vida cotidiano del que siempre estamos hablando. A modo de ejemplo, reparemos en las siguientes suposiciones, casi nunca sometidas a crítica en nuestra vida diaria: a) la ciencias son objetivas y nos hablan de los hechos; b) lo filosófico, lo literario, lo religioso, se puede debatir; lo científico, no, porque está “probado”; c) en esas “pruebas” lo numérico tiene una importancia fundamental. Los “datos” tienen que ver con cifras y estadísticas que habitualmente se nos arrojan por la cabeza, o nosotros “tiramos” sobre alguien, casi con violencia, como diciendo “y ante esto no hay discusión”. Entonces, parece que cuantos más porcentajes y estadísticas haya a nuestro favor, mejor, porque eso no estaría librado a interpretaciones. Por eso separamos el mundo entre “datos” y “opiniones”. Finalmente, suponemos que los gobiernos tienen el deber de protegernos la salud con los supuestos datos objetivos de la ciencia...

<sup>94[94]</sup> Kant, I.: Crítica de la razón pura, Introducción.

<sup>95[95]</sup> Hayek, F. A. Von: “Scientism and the Study of Society” en The Counter-Revolution of Science, Liberty Press, 1979.

<sup>96[96]</sup> Sobre positivismo y neopositivismo, ver la clásica compilación de Ayer, A.J.: El positivismo lógico, Fondo de Cultura, 1978.

<sup>97[97]</sup> La diferencia entre positivismo y neopositivismo es más bien histórica. El último refiere al movimiento específicamente llamado así o positivismo lógico, cuyos autores centrales son Schlick, Carnap, Hahn, Neurath y tal vez Hempel, y que editan la revista “Conocimiento” de 1929 a 1939. En ese año, los que tuvieron suerte, pudieron emigrar a los EEUU. A Hitler no le divertía escuchar que lo suyo carecía de sentido....

Significa decir que todo discurso metafísico es sencillamente un engaño del lenguaje, una pseudo-proposición que *nada* significa. ¿Se acuerdan? Hume ya lo había dicho, muy enojado....<sup>98[98]</sup>

Un buen ejemplo sería esta afirmación de Santo Tomás: “Deus est”. En el contexto de la filosofía y el lenguaje de Tomás, eso tenía un claro sentido: Dios es causa fundamental de todo lo existente. Pero los neopositivistas no eran amigos de los contextos, sino más bien, de los textos, a los cuales les tomaban examen de lógica matemática: ¿Dios es *qué?*, preguntaría el positivista. El “es” requiere un predicado, si no lo hay, la proposición está mal formada desde el punto de vista sintáctico.

Obviamente los tomistas tenían mucho que decir a los neopositivistas, pero estos últimos no estaban interesados en absoluto por lo que ellos –esos anticuados y conservadores estudiosos de un fraile medieval- pudieran decir. Uno de ellos, Carnap, se entretenía tomando examen de lógica a Heidegger<sup>99[99]</sup>, pero eso tampoco era un problema, y en primer lugar no lo era para Heidegger. El problemita se produjo cuando alguien, que hablaba el idioma que hablaban los neopositivistas, habló. Y habló en contra. Esto es, cometió un pecado mortal, dijo que *la metafísica puede tener sentido*.

El pecador fue Karl Popper: “...Nada más fácil que crear una nueva fórmula existencial que exprese la aserción archimetafísica: que existe una persona a que está en todos lados, capaz de colocar cualquier cosa en cualquier lado, que piensa todo lo que es verdadero y sólo esto, y tal que nadie más lo sabe

---

<sup>98[98]</sup> Decíamos en la clase 6: “Ambas respuestas son un claro ejemplo de los genes culturales puestos por Hume antes que Kant. Y, tal vez, de un modo más hostil. Cansado de las elucubraciones de la metafísica clásica continental, nuestro alegre escocés se cansó definitivamente de ella y arremetió contra toda *metafísica*: “...Cuando curioseamos los libros de una biblioteca, persuadidos de estos principios, ¿qué debemos destruir? Si cae en nuestras manos algún volumen, por ejemplo de teología o de metafísica escolástica, preguntémosnos: ¿contiene algún razonamiento abstracto sobre la cantidad o sobre los números? No. ¿Contiene algún razonamiento experimental sobre cuestiones de hecho y de existencia? No. Entonces, arrojémoslo al fuego porque no contiene más que supercherías engaño\*” (Investigaciones sobre el entendimiento humano, citado por Abbagnano en op.cit. en bibliografía obligatoria; p. 319). Obsérvese qué interesante: “supercherías y engaños”. Lo que no es física o matemática es un sin-sentido. Exactamente la misma acusación que el neopositivismo contemporáneo (1929-39) hace a toda metafísica. Hume se adelantó dos siglos. No sabemos si este enojo de Hume ocupaba el lugar de sus pensamientos, ni estamos afirmando que se lo deba ver como fundamentalmente desde esa expresión. Gracias a Dios, él escribió otras importantes obras que no contenían física o matemática y obviamente no las arrojó al fuego. Sólo decimos que este enojo antimetafísico ha marcado a la cultura occidental del s. XVIII para adelante y no ha podido ser acallado por las diversas corrientes que han intentado un rescate de la metafísica (neoescolásticos, Husserl, Rosmini).

Pero, ¿era esperable este resultado? ¿Era esperable este escepticismo antimetafísico? Después de la metafísica continental, donde incluso la física teórica dependía de la demostración de la existencia de Dios, Hume puede interpretarse como una reacción. Sin embargo, recordemos que esta crisis tiene un origen más profundo. El famoso problema del puente entre sujeto y mundo externo. Tanto Descartes como Locke quisieron cruzar el puente. Esto es, demostrar que el mundo externo existe. Pero hoy podemos, retrospectivamente, hacer esta pregunta: ¿por qué había que cruzar ese puente? Ni Aristóteles, ni Platón, ni San Agustín ni Santo Tomás intentaron cruzar nunca nada. Y hoy en día, desde perspectivas muy diferentes, un Gilson, un Putnam o incluso un Popper replantean el valor *filosófico* de un realismo *natural* que pase por el costado de ese puente. ¡Muy interesante! Lo que queremos decir es: tal vez el enojo de Hume dependió también de un puente que al intentar ser cruzado se rompía siempre en mil pedazos, haciendo caer al sujeto en las aguas encrespadas de la nada.”

<sup>99[99]</sup> Ver Carnap, “La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje”, en Ayer, op.cit.

todo acerca del pensar de a<sup>100[100]</sup>. Y renglones más abajo: "...Su significado me parece perfectamente claro...".

Pero Popper cometió varios pecados más. No sólo afirmó que la metafísica puede tener sentido (lo cual *no* quiere decir que todas las proposiciones metafísicas sean verdaderas), sino, además, que:

- a) La metafísica forma parte del proceso que lleva al descubrimiento de hipótesis que serán después físicas (en esto coincidió con un brillante y poco conocido historiador de las ciencias, A. Koyré, discípulo de Husserl<sup>101[101]</sup> e inspirador de T. Kuhn<sup>102[102]</sup>. ¡Qué chico es el mundo! ☺)
- b) La diferencia entre metafísica y física no pasa pues por el sentido o el sin-sentido sino porque la física puede ser *empíricamente contra-dicha*, esto es, falsada. La física no es entonces el ámbito de lo irrefutable, sino de lo refutable<sup>103[103]</sup>.
- c) Hay cuestiones estrictamente metafísicas de las cuales podemos tener certeza: el realismo, la noción de verdad<sup>104[104]</sup>, el indeterminismo<sup>105[105]</sup>, la inmaterialidad de la inteligencia<sup>106[106]</sup>, y una norma ética que sintetiza, creo, toda su filosofía: el eje central de la racionalidad es el diálogo<sup>107[107]</sup>....

Lo nuevo no fue el diálogo entre la física y la metafísica (muchos tomistas, como buenos aristotélicos, ya lo estaban haciendo) sino que todo esto fuera dicho por Karl Popper, desde el centro de los debates sobre la ciencia y la filosofía de la ciencia.

Pero Popper quedó como un viejito conservador al lado de lo que vino después.

Lo que vino después fue, en primer lugar, un joven y brillante historiador de la ciencia norteamericano, a quien ya hemos nombrado, T. Kuhn. Bueno, joven cuando publica el libro que lo lleva a la fama, en 1962<sup>108[108]</sup>.

Kuhn establece, entre varias, estas dos cuestiones que parecen contradecir al ya sesentón Popper:

1. La racionalidad de la ciencia no es "algorítmica"<sup>109[109]</sup>, esto es, no tiene exactitud lógica ni matemática. Las teorías no se eligen merced a un proceso deductivo.
2. Los científicos no quieren para nada someter a sus teorías a falsación. Al contrario, se aferran a sus teorías convirtiéndolas de ese modo en *paradigmas*, ejes centrales e invisibles de interpretación del mundo.

Lo primero no es de ningún modo contradictorio con Popper, aunque el modo de escribir hiciera parecer lo contrario. Popper aclarará más adelante<sup>110[110]</sup> que ni la corroboración ni la falsación son *lógicamente necesarias*, porque la negación de una consecuencia no puede refutar el *conjunto* de hipótesis de una teoría. Esto es clave para comprender la "no exactitud" de la ciencia... Además, si bien Popper hablaba de "hechos", sin embargo afirmó una y otra vez que la "base empírica" está

---

<sup>100[100]</sup> Popper, K., Conjeturas y refutaciones, Paidós, 1983, cap. 11.

<sup>101[101]</sup> Ver Solís, C.: "Alexandre Koyré y la historia de la ciencia", introducción a Koyré, A.: Pensar la ciencia, Paidós, 1994.

<sup>102[102]</sup> Kuhn, T.: The Road Since Structure, University of Chicago Press, 2000, Part III.

<sup>103[103]</sup> Todo su famoso y clásico La lógica de la investigación científica [1934](Tecnos, 1985) está dedicado a este tema.

<sup>104[104]</sup> En Realismo y el objetivo de la ciencia, Tecnos, 1985.

<sup>105[105]</sup> En Conocimiento objetivo, Tecnos, 1988.

<sup>106[106]</sup> En El universo abierto, Tecnos, 1986

<sup>107[107]</sup> Ver Artigas, M.: Lógica y ética en Karl Popper, Eunsa, Pamplona, 1998.

<sup>108[108]</sup> Nos referimos obviamente a La estructura de las revoluciones científicas (Fondo de Cultura, 1970).

<sup>109[109]</sup> Op.cit., cap. VI, y "Objetividad, juicios de valor y elección de teorías", en La tensión esencial, Fondo de Cultura, 1996.

<sup>110[110]</sup> En realismo y el objetivo de la ciencia, op.cit., introducción.

interpretada según la teoría que tengamos in mente<sup>111[111]</sup>, y *por eso* para Popper la teoría es *siempre* previa a la observación, y *de allí* su rechazo al inductivismo. Esto es fundamental porque coloca a Popper en una posición hermenéutica mucho más cercana a Kuhn de lo que él mismo pensaba.

Lo segundo es más problemático. Se trata del enfrentamiento de dos mentalidades: prescriptiva, ética, en Popper, historiadora en Kuhn. En este último, lo importante es lo que los científicos hacen más que lo que *deben* hacer. Y lo que hacen es aferrarse a sus teorías. ¿O no? Popper no negaba esto último y Kuhn no negó nunca el papel del diálogo; el punto es el rol que cada uno enfatizaba para el desarrollo de la historia de la ciencia. Kuhn tuvo la enorme virtud de introducir en la epistemología la plena conciencia del papel que juega en la cosmovisión del científico su circunstancia histórica, tan sobre sus narices que él no la ve y la llama “los hechos”. En ese sentido Kuhn implica la introducción de la *conciencia histórica* en la ciencia positiva, y eso es bueno. Popper lo acusa después de relativista<sup>112[112]</sup>, pero eso es dudoso. Es verdad que Kuhn rechazaba la noción de verdad como adecuación con la realidad<sup>113[113]</sup>, pero... ¿Qué estaba rechazando en realidad? Tal vez una noción de verdad que implicaba “hechos” *versus* las teorías.... Y *esa* noción de verdad no conducía a ningún lado....

Bien, pero esto no es todo. En 1965, en un famoso congreso en Londres, otro joven epistemólogo, esta vez húngaro, Imre Lakatos, hace una larga ponencia que después se hace famosa<sup>114[114]</sup>. Parte de la fama es que trató de conciliar el espíritu prescriptivo de Popper con el espíritu historiador de Kuhn. Es verdad, sí, que los científicos se aferran a sus paradigmas. Ni Galileo ni Newton eran popperianos (no son dos ejemplos “menores”): ambos estaban convencidos de la absoluta verdad de sus teorías y no pensaban criticarlos ni someterlos a falsación de ningún modo. Tenían, en ese sentido, un *núcleo central* que no estaban dispuestos a abandonar. Pero, con esa actitud, ellos y los que trabajaban en su *programa de investigación* generaban una serie de hipótesis adicionales, *hipótesis ad hoc*, que como un *cinturón protector* rodeaban al núcleo central para defenderlo de anomalías. Cuando esas hipótesis generaban predicciones que eran no falsadas, entonces el programa era *progresivo*. Cuando no, era *regresivo*, y así la racionalidad popperiana se introducía de vuelta en escena, como una consecuencia no intentada de la historia de la ciencia....

Pero entonces Feyerabend, otro brillante historiador de la ciencia, totalmente iconoclasta de ciertos criterios de racionalidad, hace una impertinente pregunta a su amigo Lakatos: *¿cuándo* se sabe que un programa es progresivo o regresivo?<sup>115[115]</sup> *Ahora* sabemos que el programa de Galileo fue progresivo, pero, *¿cómo* saberlo *en su momento*? Galileo no triunfó porque siguió las reglas sino porque violó todas las de su tiempo.... *¿Y cómo* saber qué es lo racional y lo que no *ahora*?

Y la respuesta de Lakatos no podría haber sido más sorprendente: la ciencia es correr el *riesgo*....<sup>116[116]</sup> De estar acertado ahora y equivocado después, y viceversa.... (¿Les suena la palabra “riesgo” a los economistas austríacos que estén leyendo estas líneas?)

Por más sorprendente que parezca, todo el debate post-popperiano de la ciencia ha llevado a las siguientes conclusiones:

- a) la ciencia depende de presupuestos meta-físicos (Popper);
- b) la ciencia no puede probar con exactitud, tampoco puede falsar o corroborar con exactitud (Popper).

---

<sup>111[111]</sup> La lógica de la investigación científica, op.cit., cap. 3.

<sup>112[112]</sup> En “The Myth of the Framework”, en el libro homónimo editado por Routledge en 1994.

<sup>113[113]</sup> Ver “Reflections on my Critics” en Criticism and the Growth of Knowledge, Cambridge University Press, 1970.

<sup>114[114]</sup> Ver La metodología de los programas científicos de investigación, Alianza, 1989.

<sup>115[115]</sup> Feyerabend, P.K.: Tratado contra el método [1975], Tecnos, 1981, cap. 16.

<sup>116[116]</sup> Lakatos, op.cit., p. 152.

- c) La ciencia no se maneja con hechos desnudos de interpretación, pues los supuestos hechos objetivos son interpretados desde la teoría que queremos testear (Popper).
- d) La ciencia depende de paradigmas históricos tan cercanos a la mentalidad del científico, que éste no los ve como tales (Kuhn).
- e) La ciencia, con conciencia de ello o no, corre el riesgo de la progresividad o no de esos paradigmas (Lakatos).
- f) La ciencia depende de audaces posturas que rompen reglas, más que seguirlas (Feyerabend).

Por supuesto, puede alguno disentir gravemente con todo esto pero quiero volver a reiterar que este es el panorama de la filosofía de la ciencia del s. XX, esto es, no son estos debates que han llagado a los filósofos de la ciencia desde fuera de su “mundo de vida”. No son temas hablados desde la literatura o la filosofía tomados luego por los científicos. Son temas hablados *desde* los ejemplos más caros a la historia de la ciencia occidental (Galileo, Kepler, Newton) *desde* filósofos de la ciencia (Popper, Kuhn, Lakatos, Feyerabend). Mario Bunge podrá decir que todos ellos están locos pero no podrá decir que está hablando con Heidegger.

No, directamente. Indirectamente, todo este debate ha implicado una confluencia entre la epistemología, la hermenéutica y la más alta filosofía que hay que ver a qué nos conduce. Por mi parte, predigo que al re-descubrimiento de un nuevo tipo de racionalidad, esa racionalidad *humana* de la cual la racionalidad matemática es sólo un aspecto. Predigo también que poco a poco las ciencias *llamadas* exactas volverán a ser más humildes, y que poco a poco se volverá a hablar de las ciencias como lo que realmente son: parte de las humanidades. Y predigo también que el último y refinado totalitarismo de Occidente, a saber, el muro de la obligatoriedad de la ciencia, caerá, dando lugar a nuevos e insospechados espacios de libertad<sup>117[117]</sup>.

Porque la ciencia –cabe recordar lo obvio– no es divina ni animal. Dios no la necesita y los animales tampoco. Es un producto específicamente humano y como tal debe ser visto. Es comprensible que veamos en sus logros la esperanza de que nos libre totalmente de nuestras maldades. Pero eso es hacerle jugar el papel de Dios y entonces, trágicamente, convertirla en bestia.

---

Lectura recomendada:

Popper, Karl: Búsqueda sin término (autobiografía intelectual); Tecnos, 1985. Caps. 1 al 10.

---

<sup>117[117]</sup> Tema central en Feyerabend, op.cit., cap. 18.

## CAPITULO 11: UNA PEQUEÑA REFLEXIÓN SOBRE LAS CIENCIAS SOCIALES.

En 1967, en su prólogo a *Studies*<sup>118[118]</sup>, Hayek escribió algo que tiene mucho que ver con lo que vimos en la clase anterior. “...Sir Karl Popper me ha enseñado que los científicos naturales no hacen realmente lo que muchos de ellos no sólo nos dijeron que hacían sino que también urgían a los representantes de otras disciplinas a imitar”<sup>119[119]</sup>.

Esta frase, dentro de su contexto, es sencilla; pero fuera de él, es relativamente misteriosa. Ahora bien, el contexto al que me refiero es precisamente una introducción a la filosofía y a la filosofía de las ciencias que permita entender a qué se refiere Hayek. ¡Y es precisamente lo que hemos hecho en las 10 clases anteriores!

En primer lugar: Hayek agradece a Popper haber advertido que los epistemólogos de las ciencias naturales “...no hacen realmente lo que muchos de ellos no sólo nos dijeron que hacían...”. Esto es, no hacen lo que dicen que hacen. ¿Qué es lo que “dicen” que hacen? Pues todo aquello que, precisamente, es contrario a las conclusiones de la clase anterior. Veamos esta contraposición. Uno: según la epistemología positivista, la ciencia no tiene nada que ver con la metafísica. Pero nosotros hemos visto que, según Popper, “la ciencia depende de presupuestos meta-físicos”. Dos. Según la epistemología positivista, la ciencia podría “probar” las hipótesis. Pero, según Popper, “la ciencia no puede probar con exactitud, tampoco puede falsar o corroborar con exactitud”. Tres. Según el positivismo, la ciencia es el reino de los hechos, que son anteriores a las hipótesis, teorías e interpretaciones, y son los inapelables y objetivos jueces de las teorías. Pero, según Popper, “La ciencia no se maneja con hechos desnudos de interpretación, pues los supuestos hechos objetivos son interpretados desde la teoría que queremos testear”. Cuatro. Según el positivismo, una cosa es la ciencia actual, ya probada, que es la objetiva, que se puede entender sin su historia, y otra cosa es la historia de la ciencia. Pero, según Kuhn, “La ciencia depende de paradigmas históricos tan cercanos a la mentalidad del científico, que éste no los ve como tales”. Cinco. Según el positivismo, la ciencia prueba las cosas; es el reino de lo seguro. Pero, según Lakatos, “La ciencia, con conciencia de ello o no, corre el riesgo de la progresividad o no de esos paradigmas”. Seis. Según el positivismo, la ciencia progresa sobre todo cuando se cumplen las reglas del método. Pero, según Feyerabend, “La ciencia depende de audaces posturas que rompen reglas, más que seguirlas”. Todo lo que he puesto entre comillas son las conclusiones de la clase anterior. Como vemos, son muchas las cosas que muchos científicos, formados en presupuestos positivistas, dicen que hacen y no hacen. Lo interesante de todo esto es que por supuesto a pocos de ellos les puede interesar que lo diga Hayek en la introducción de un libro de ciencias sociales, pero el punto es que Hayek toma de Popper al menos tres de los seis puntos anteriores. Esto es, la prioridad de la teoría sobre la observación (rechazo al inductivismo); coherentemente, interpretación de lo que se observa según las teorías, e imposibilidad de “prueba”, sino, como mucho, una humilde falsación. Pero todo eso no lo había descubierto Hayek de golpe en 1967. Lo había escrito en 1942<sup>120[120]</sup> *para las ciencias sociales* y para la economía en particular. Simplemente, en esa época Hayek pensaba que las ciencias naturales sí podían aplicar el método inductivo. El contacto con Popper (que había comenzado ya en 1934, porque Hayek es uno de los

---

<sup>118[118]</sup> Chicago University Press, 1967.

<sup>119[119]</sup> Op.cit.

<sup>120[120]</sup> “Scientism and the Study of Society”, en *The Counter-Revolution of Science*, Liberty Press, 1979.

primeros y pocos que leen el primer libro de Popper<sup>121[121]</sup>) le muestra que no, que las ciencias naturales *tampoco* pueden aplicar el método inductivo de orientación positivista. Por eso dice, y creo que ahora se entiende bien, que los científicos de las ciencias naturales *no* hacen lo que *dicen* que hacen.

Pero, en segundo lugar, lo más importante, a efectos de esta clase, es la segunda parte de la frase de Hayek. En efecto, dice que “no sólo” dicen que hacen lo que *no* hacen sino que también “urgían a los representantes de otras disciplinas a imitar” Esto es lo más grave. El “*scientism*” denunciado por Hayek no sólo era una ilusión óptica para las ciencias naturales; además intentaba (y logró) transmitir esa ilusión de datos, de certeza empírica, de testeo empírico que prueba las hipótesis, de observación primero, teoría después, al seno mismo de las ciencias sociales. Y, reitero, lo logró. Allá lejos y en la historia de la filosofía quedaron los intentos de Weber o Husserl de tratar a las ciencias sociales como parte de la filosofía. No, las ciencias sociales, animadas por lo que Machlup llamó su “complejo de inferioridad”<sup>122[122]</sup> quedaron sumergidas bajo un manto de cifras y estadísticas que intentan probar “los hechos” de las ciencias sociales. Pero, otra vez, si eso no se puede hacer en ciencias naturales, ¿cómo iba a ser posible hacerlo en las sociales?

Pero entonces, ¿cuáles son “los hechos” de las ciencias sociales? Hayek dijo claramente que las *intenciones* de las personas<sup>123[123]</sup>. Si hubiera conocido a Husserl posiblemente podría haber tomado de éste el análisis de los fines<sup>124[124]</sup> de las interacciones sociales como eje central de las ciencias sociales: la “esencia” de cada interacción. Pero Kant decía que las esencias no podían ser conocidas. Tal vez por eso Mises hablaba de las *categorías a priori* de la acción<sup>125[125]</sup>. Pero, como ya hemos visto, la interpretación de Kant es compleja. Tal vez Kant afirmaba la imposibilidad de hablar de algo sin un marco de referencia. Es ese sentido, es verdad que no podemos hablar de la esencia de la acción sin un marco de referencia cultural, y ese marco de referencia cultural es lo que Husserl llamaba mundo de vida.....<sup>126[126]</sup>

Pero entonces, ¿tiene razón Mises? ¿Las ciencias sociales son a priori? Claro que tiene razón, porque ni siquiera en ciencias naturales hay un dato a priori de la teoría que se usa para interpretarlo (las observaciones son, como vimos en la clase 10, *theory-laden*). Pero entonces, ¿tiene razón en que el testeo empírico es imposible en ciencias sociales? Claro que sí también, porque, como también hemos visto, el testeo empírico, *como lo entiende el positivismo, es imposible en primer lugar en las ciencias naturales*. Pero entonces, ¿a qué se refería Hayek cuando dice que las ciencias sociales pueden a lo sumo “*disprove*” las hipótesis<sup>127[127]</sup>? ¿No es eso introducir en las ciencias sociales cierta experimentación que Mises negaba? No, porque Hayek en ningún momento habló de un testeo empírico como el positivismo lo afirmaba. Habló, de una manera muy parecida a Popper, de lo que en otra oportunidad decíamos que sí pueden hacer las ciencias naturales: “...Creemos que todo lo dicho hasta ahora implica un re-enfoque de si es posible o no el testeo empírico en las ciencias sociales, dado que hemos visto claramente que el testeo empírico en ciencias naturales, tal como lo pretende el positivismo, es imposible. Lo volvemos a decir: el testeo empírico en ciencias *naturales*, tal como lo pretende el positivismo, es *imposible*. Si alguien se sorprende de esta conclusión, no tenemos más que decir que es coherente con *todo* lo que hemos dicho hasta aquí.

Por lo tanto, cabe la pregunta: ¿bajo qué presupuestos está planteada la pregunta de si el testeo empírico es posible en ciencias *sociales*?

---

<sup>121[121]</sup> Hayek, F.: Hayek on Hayek, Routledge, 1994, p. 50.

<sup>122[122]</sup> Machlup, F.: “El complejo de inferioridad de las ciencias sociales”, Libertas (1987), 7.

<sup>123[123]</sup> “Scientism...”, op.cit., p. 53.

<sup>124[124]</sup> Husserl, E.: Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book, Kluwer Academic Publishers, 1989; sección III, parte II.

<sup>125[125]</sup> Mises, L. von: La acción humana, Sopec, Madrid, 1968.

<sup>126[126]</sup> Op.cit., y The Crisis of European Sciences, Northwestern University Press, 1970.

<sup>127[127]</sup> “Scientism...”, op.cit., p. 73.

Repasemos por un momento. ¿Es posible verificar con certeza, probar deductivamente una hipótesis en ciencias naturales? No.

¿Es posible verificar probablemente una hipótesis? No.

¿Es posible falsar con necesidad una hipótesis? No.

¿Es posible establecer con necesidad si un programa de investigación es empíricamente progresivo o regresivo? No.

Ahora bien, hemos visto que, en la hermenéutica implicada en el contexto de justificación, puede haber un momento donde la racionalidad prudencial realice una elección entre una teoría u otra, que implica la visualización de un “problema” que la teoría no elegida no puede resolver. Hemos visto el delicado paso hermenéutico que implica la visualización de este problema.

Por lo tanto, si el testeo empírico quiere decir, en el sentido anterior, “aquí hay un problema”, entonces, en la medida que haya honestidad intelectual y posibilidades institucionales de crítica, eso *puede* decirse en ciencias naturales, y *también* en ciencias sociales en la medida que la ideología no impida totalmente el ejercicio de la racionalidad prudencial.”<sup>128[128]</sup>

Por lo tanto, ese criterio de falsación popperiana introducido por Hayek en 1942 no significaba el testeo empírico que Mises rechazaba, sino, como vimos, un criterio hermenéutico, prudencial, de apreciación de un problema frente algo que en principio parece chocar contra nuestros presupuestos. Eso es *lo mismo* en ciencias naturales y en las sociales.

Pero, ¿cómo que “lo mismo”? ¿Y el libre albedrío? Ah, eso sí que es diferente. Y hemos visto, en las clases anteriores, que tienen para elegir. Las ciencias sociales dependen de presupuestos filosóficos sobre lo que es el ser humano, sobre qué es su inteligencia y si tiene o no libre albedrío. Determinismo vs. diversas formas de indeterminismo. Si queremos una firme doctrina sobre el libre albedrío yo sigo optando por San Agustín y Santo Tomás de Aquino. Popper sigue esta tradición (para escándalo de muchos) en su defensa del indeterminismo y el universo abierto<sup>129[129]</sup>. Aquí las ciencias sociales dependen totalmente de una concepción del hombre, de una antropología filosófica, de igual modo que las ciencias naturales dependen de una filosofía de la naturaleza... (Filosofía de la naturaleza que depende, a su vez, de una antropología filosófica, porque el mundo físico es conocido *desde* el mundo humano.....).

¿Las ciencias dependen entonces de la filosofía? Por supuesto. La distinción entre ciencia y humanidades no tiene sentido. ¡Las ciencias son humanas! Las ciencias son parte de las humanidades. Cuando se le enseñe a alguien a disentir con la física, la ciencia habrá nacido de vuelta.

Lecturas recomendadas:

Hayek, F. A von: “Scientism and the Study of Society”, en The Counter-Revolution of Science, Liberty Fund, 1952.

Popper, K.: La miseria del historicismo, Alianza, Madrid, 1973, cap. IV.

---

<sup>128[128]</sup> Zanotti, G.: “Hacia una hermenéutica realista sobre la base de Santo Tomás de Aquino-Husserl: Parte III”, en prensa.

<sup>129[129]</sup> Popper, K.: El universo abierto; Tecnos, 1986, p. 106.

## CAPITULO 12: HORIZONTES ABIERTOS.

Llegar “al final” de algo, en el conocimiento humano, es sumamente engañoso. Hemos llegado, si, al final de un texto, pero de ningún modo a un “final”.

Nuestro modo de hablar ha incorporado un cierto estilo bivalente en ciertas cuestiones referidas al conocimiento. Sobre todo con el término “saber”. Decimos que tal persona “sabe”, o que tal otra “no” sabe. Sobre todo, hemos incorporado esa forma de hablar desde ciertos paradigmas muy científicistas, que hemos criticado en los capítulos 10 y 11, y desde ciertos paradigmas educativos inspirados en ese científicismo. Suponemos que el conocimiento humano es fijar de memoria ciertos contenidos, ciertas fórmulas que tienen tal o cual eficacia técnica, y fijamos luego métodos numéricos para evaluar tales “conocimientos”, llamados “exámenes”, donde si no hay cifras, al menos hay repetición de contenidos. Y a eso lo llamamos “saber”.

Pero la filosofía está muy lejos de todo ello no por una peculiaridad de la filosofía en sí misma considerada. Sencillamente, es el conocimiento humano, en tanto tal, lo que no es así. Es el conocimiento humano el que no admite fórmulas bivalentes y supuestamente exactas de evaluación y de gradación. Y para ello vamos a volver al capítulo 1.

Recordemos el relato que yo hice de mi infancia. Recordemos aquella vez que me pregunté a mí mismo dónde estaba. Claro, me pregunté dónde estaba porque sin darme cuenta estaba yendo más allá de la obvia respuesta: estaba en una pequeña ciudad de Argentina, llamada Ituzaingó, en 1972, esperando un omnibus que me llevara a mi clase de inglés.

Recuerdo que estaba en una esquina que era una intersección de cuatro manzanas, cuatro manzanas que eran muy importantes para mí. A lo sumo, había algunas calles más, a la redonda, importantes, pero no muchas más. Ellas, junto con los viajes espaciales, eran “mi mundo”. Allí yo jugaba, allí tenía a mis amigos, allí molestaba a los vecinos, allí andaba en bicicleta. Todo lo demás, y sobre todo la escuela, era absolutamente externo a mi mundo.

Hace pocos años tuve una singular experiencia. Más o menos unos 28 años después, volví por allí, con mi madre, en automovil. Recorrimos de vuelta esas callecitas, vimos cómo estaba la que fue nuestra casa, intentamos visitar a antiguos vecinos. La sensación era muy extraña. Dejemos de lado, por un momento, las inevitables nostalgias de esas ocasiones. Lo que me llamó la atención era lo “pequeño” que todo me resultaba. Incluso, físicamente, parecía que todo se había reducido. En mi infancia, sin embargo, todo ello era enorme. Sencillamente inconmensurable.

Qué había sucedido?

No es tan difícil. De niño, eso era “todo” mi mundo. Mundo cuyos horizontes llegaban hasta ahí. Ahora, en cambio, mis horizontes se habían ampliado. No digo mejorado, necesariamente; digo ampliado. Yo había recorrido otros mundos, había tenido más y diferentes experiencias. Mis horizontes se habían ampliado. Ahora veía las cosas desde mis actuales horizontes, en relación a los cuales, aquellos me resultaban muy pequeños.

No pude evitar pensar que, dentro de unos años, lo que ahora es todo mi mundo, lo que ahora son los límites de mis actuales horizontes, van a ser también muy pequeños. Aunque ahora me sea imposible ver el mundo desde horizontes que ahora no existen en mi vida...

Pero también era importante advertir que mi pasado no era algo desaparecido. Mi pasado, el niño de 12 años que jugaba en aquellas manzanas, está en mí, forma parte de mi existencia. Yo no sería el que actualmente soy si no hubiera sido el que fui. El que fui forma parte, en ese sentido, del que ahora soy. Por eso ahora puedo comprender, entender, al que fui, aunque ahora mis horizontes se hayan ampliado. Por eso, aquellos horizontes de mi infancia eran pequeños, sí, reducidos en comparación con los actuales, pero no eran absurdos. Se pueden explicar desde los presentes. De igual modo mis horizontes actuales estarán presentes en el futuro, como aquello desde lo cual el futuro tendrá sentido.....

---

En ese sentido, nunca hay un presente sin un pasado que forme parte del sentido de ese presente, ni tampoco hay un presente que no sea parte del sentido del futuro. Lo mismo se aplica a un texto, a una persona, a una situación, a cualquier cosa conocida por el ser humano: siempre hay un antes y un después, siempre hubo horizontes que se ampliaron, y que darán pie a horizontes futuros. Conocer, “saber”, es, en ese sentido, como una conversación. Nadie entra a la casa de alguien y comienza a hablar de un tema determinado de manera abrupta. La conversación se introduce, se va llevando lentamente al tema en cuestión, y se introduce teniendo en cuenta las circunstancias presentes del interlocutor. Tampoco la conversación se termina de golpe, o se deja cerrada, sin más nada que conversar (y si eso sucede es que hubo una confrontación y no un diálogo). Si nos tomamos en serio que el conocimiento humano es limitado, si nos tomamos en serio que siempre tenemos mundos cuyos horizontes hay que seguir ampliando, entonces tendremos conciencia de que nunca llegamos al final de nada, sino que siempre tenemos delante un horizonte. La renuncia a ampliar el horizonte de lo humano es una trágica consecuencia de ese cientificismo denunciado. Estamos formados en libros de texto que “se cierran”, suponiendo que “ya está”. Esa forma de escribir, de relatar, cierra, efectivamente, tus horizontes, los convierten en prisiones. La salida es, habitualmente, dolorosa, cuando una situación límite nos hace salir de esa cárcel en la cual nos habíamos instalado tan cómodamente.....

Los horizontes tienen, desde luego, “momentos” importantes, cualitativamente valiosos, que de ningún modo se abandonan sino que, como vimos, se incorporan al horizonte posterior. Por ende, que el conocimiento humano sea como una conversación que no termina no significa que lo “conversado anteriormente” pierda valor en la conversación posterior. Incluso puede tener a veces más valor. El valor de Santo Tomás es mayor cuando conversa con Kant. Simplemente, el caso es que ningún horizonte, ningún momento presente de conversación (de estudio, de meditación, de aprendizaje) puede cerrarse a una ampliación posterior.

La inteligencia humana es, por ende, ampliar horizontes. Nadie sabe o no sabe, sino que todos tienen un determinado horizonte que se amplía o, si cree que “ya está” entonces se cierra.

El único cuya visión no tiene horizontes es Dios. El es el único cuya vista puede extenderse al infinito. Los horizontes de lo humano podrán siempre ampliarse más y más –todo el que busca la verdad, busca a Dios- pero siempre serán limitados, finitos, y todo lo finito es nada en comparación con lo infinito. Los horizontes humanos pueden ser, en ese sentido, enormes, santísimos, y, al mismo tiempo, nada. Es más, cuanto más amplios, más pequeños, porque más se contemplan desde el infinito que no son. En eso consiste la sabiduría: en saber que uno no es Dios y, desde allí, acercarse a Dios.

Lectura recomendada:

Gadamer, H.G.: Verdad y método; Sígueme, Salamanca, 1991.

---

Nombre de archivo: FilosofiaParaFilosofos\_Zanotti  
Directorio: C:\Documents and Settings\ABC\Mis documentos\My eBooks  
Plantilla: C:\Documents and Settings\ABC\Datos de programa\Microsoft\Plantillas\Normal.dot  
Título: FILOSOFÍA PARA FILÓSOFOS  
Asunto:  
Autor: Gabriel Zanotti  
Palabras clave:  
Comentarios:  
Fecha de creación: 07/11/2003 9:54 p.m.  
Cambio número: 3  
Guardado el: 07/11/2003 10:21 p.m.  
Guardado por: ABC  
Tiempo de edición: 27 minutos  
Impreso el: 07/11/2003 10:24 p.m.  
Última impresión completa  
Número de páginas: 58  
Número de palabras: 29.195 (aprox.)  
Número de caracteres: 160.577 (aprox.)