

Filosofía y ciudadanía en el mundo contemporáneo

Antología de textos, revisados, presentados y anotados

Amada Cesibel Ochoa Pineda (Ed.)

Filosofía y ciudadanía en el mundo contemporáneo
Antología de textos, revisados, presentados y anotados

© del texto:

Amada Cesibel Ochoa Pineda

Magdalena Correa Blázquez (Foucault: el cuidado de sí como práctica de la libertad)

Textos Docentes n.º 86

© de la edición:

Editorial Universidad de Almería, 2022

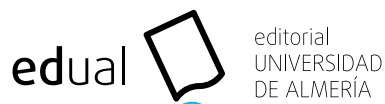
editorial@ual.es

www.ual.es/editorial

Telf/Fax: 950 015459

α

ISBN: 978-84-1351-124-5



En este libro puede volver al índice
pulsando el pie de la página

Índice

| | |
|-------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1. INTRODUCCIÓN | 6 |
| 2. LECTURAS FUNDAMENTALES Y COMPLEMENTARIAS SUGERIDAS | 10 |
| 3. AUTORES | 11 |
| 3.1. PLATÓN Y ARISTÓTELES: ANTECEDENTES ANTIGUOS DE LA CIUDADANÍA ACTUAL..... | 11 |
| 3.2. KANT: LA CIUDADANÍA COSMOPOLITA..... | 41 |
| 3.3. HEGEL: HISTORIA Y LIBERTAD DE LA CIUDADANÍA..... | 53 |
| 3.4. NIETZSCHE: UN NUEVO CONCEPTO DE CIUDADANÍA PARA LA MODERNIDAD..... | 60 |
| 3.5. WEBER: ÉTICA DE LA CONVICCIÓN Y ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD PARA LA CIUDADANÍA | 69 |
| 3.6. GADAMER: CIUDADANOS/AS DE DOS MUNDOS..... | 72 |
| 3.7. FOUCAULT: EL CUIDADO DE SÍ COMO PRÁCTICA DE LA LIBERTAD..... | 85 |
| 3.8. BUTLER: LA NUEVA CIUDADANÍA DEL GÉNERO | 98 |
| 4. LISTADO DE CUESTIONES/PREGUNTAS PARA LA EVALUACIÓN | 108 |
| 5. APÉNDICE: LECTURA COMPLEMENTARIA SOBRE GADAMER | 109 |
| 6. BIBLIOGRAFÍA MÍNIMA RECOMENDADA | 121 |
| 7. BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA | 123 |

“Porque Zeus puso a los mortales en el camino del saber, cuando estableció con fuerza de ley que se adquiriera la sabiduría con el sufrimiento”¹.

“creemos que es necesario buscar lo que no se sabe para ser mejores, más esforzados y menos inoperantes que si creyésemos que no conocemos ni somos capaces de encontrar, ni que es necesario buscar. Por esto sí estoy plenamente dispuesto a luchar, si puedo, tanto de palabra como de obra”².

“Dicen los sabios, Calicles, que, a cielo y tierra, a dioses y seres humanos, los mantiene unidos la sociedad, y la amistad y el orden, y la moderación y la justicia, y a esta totalidad llaman por eso *universo ordenado*..., no desorden ni incontinencia. Tú, en cambio, me das la impresión de no prestar atención a estas cosas, a pesar de ser sabio, sino que se te ha escapado que el equilibrio geométrico tiene un gran poder entre los dioses y los seres humanos, y en cambio, tú piensas que hay que ejercer el exceso. Y es que te despreocupas de la geometría”³.

“Excelentes extranjeros, también nosotros somos poetas de la tragedia más bella y mejor que sea posible. Todo nuestro sistema político consiste en una imitación de la vida más bella y mejor, lo que sostenemos que es realmente la tragedia más verdadera”⁴.

“Además, toda ciencia parece ser enseñable, y todo objeto de conocimiento capaz de ser aprendido. Y todas las enseñanzas parten de lo ya conocido”⁵.

“¿Qué ciencia conduce a la sensatez sino la filosofía? No podemos citar ninguna, pues ésta enseña a estar por encima del placer, por encima de la avaricia, a amar la sencillez, a rehuir el lujo, acostumbra a tener respeto, a dominar la lengua, procura el orden, la conveniencia y el decoro y, en general, lo conveniente en las actitudes y relaciones”⁶.

1 Esquilo. *Agamenón*, vv. 176-179. *Tragedias*, 380. Alsina Clota emplea la expresión «por el dolor a la sabiduría» (238). Texto emblemático, que se compadece con el *dictum* de Hegel de que nada grande se ha hecho sin pasión. La autora de este material didáctico advierte del carácter nuclear, en relación con la asignatura, de los textos citados en estas dos páginas de epígrafes. Cualquiera de ellos puede ser objeto de discusión sobre el asunto que se plantea y como manera de abrir el debate en clase, ya se trate en la enseñanza secundaria, el bachillerato o en la universidad.

2 Platón. *Menón*, 86 b-c; *Diálogos* II, 313. En este texto se plantea de modo inequívoco el hecho de que la filosofía, como conciencia de la ciudadanía, no se adquiere por ciencia infusa, sino tratando de salir de la ignorancia buscando y encontrando el saber que nos hace mejores. Este saber para ser mejores, el saber de la ciudadanía, sería el más digno, útil y necesario para poder convivir.

3 Platón. *Górgias*, 507 e – 508 a, 205. Una cuestión capital de este texto se refiere a que la ciudadanía, como vida buena, justa y bella, tiene que ver con el universo ordenado de la sociedad, en este caso de la *pólis* griega. La sociedad de la que se hace tema en esta materia, es aquello en la que cielo y tierra, mortales e inmortales, se mantienen unidos, y que en concreto son la amistad, el orden, la moderación y la justicia.

4 Platón. *Leyes*, 817 b. *Diálogos*, IX, 62. Ser buen ciudadano/a es imitar, como lo hace un actor, la vida mejor, más buena, justa y bella que conocemos, lo que no deja de ser una verdadera tragedia, no sólo porque interpretamos otra vida, sino lo que es más importante, por la dificultad de hacerlo.,

5 Aristóteles. *Ética nicomáquea*, 1039 b 25-28; trad. esp. 271. La íntima convicción del pensamiento antiguo es que la ciudadanía, la condición de ciudadano se enseña y se aprende, y que la única manera de hacerlo es a partir de lo que ya sabemos, de lo ya conocido, pero no reconocido. Estamos ante un modo de revisar la tesis griega de que aprendemos sobre lo aprendido y conocemos como una forma de recordar.

6 Musonio Rufo. *Disertaciones*, 94. La filosofía es la consecuencia de, a la vez que produce la sensatez. Conduce a un modo de vida que es deseado y elogiado por sí mismo. Pero, repare el lector de estas líneas que, más allá del encomio de ciertas virtudes,

“En el enjuiciamiento de los escritos de los demás se debe elegir el método de tomar partido por el asunto universal de la razón humana, rebuscar en el ensayo aquello que afecta al todo; si se encuentra esto, que soporte la prueba; ofrecer al autor, o mejor, a lo mejor que es común, mano bondadosa, y tratar las faltas como un asunto secundario. Para la razón entera es triste destruirlo todo”⁷.

“Nadie se da cuenta del esfuerzo y el tiempo que cuesta aprender a leer. Yo estoy en ello desde hace ochenta años y no puedo decir que lo haya conseguido”⁸.

“un camino lleva a través de un ámbito, se abre a sí mismo, y abre y revela el ámbito. Camino es tanto marcha de salida de algo como de retorno a algo, camino como el *estar—en—camino*”⁹.

“No es la filosofía aquel Minotauro al que ha de sacrificarse la sangre de los jóvenes”¹⁰.

y del vituperio de ciertos defectos, el pensamiento filosófico crea, con su plasticidad, el respeto por los demás, el valor del orden en el modo de vivir y la convivencia, y, también, por qué no decirlo, un cierto sentido de la conveniencia en actitudes y relaciones, que los griegos llamaban “*sindéresis*”, a la que más abajo aludimos. Por lo demás, la *sindéresis*, capacidad natural de distinguir el bien y el mal, va a ser explotada por el pensamiento medieval, especialmente en Tomás de Aquino, como uno de los fundamentos esenciales de la ley natural, fundamento del derecho natural, que se considera inscrita en el interior de todo ser humano.

- 7 Kant. *Reflexionen*, nº 46. Llama mucho la atención, cuando queremos aprender de lo escrito y pensado por y para otros, la conveniencia de buscar lo positivo y no lo negativo de lo dicho, disculpando los errores y buscando sus virtudes. El único modo y la única manera de enseñar y aprender filosofía es dejarse interpelar por lo dicho en la tradición. El único modo de hacerlo es buscar lo positivo y desatender lo negativo de lo dicho por otros, sobre todo, si estos son maestros de pensamiento. Errores los tiene cualquiera; mucho más quien afina mucho para expresar con precisión y rigor el pensamiento reflexivo.
- 8 Goethe, en Eckermann. *Conversaciones con Goethe*. A nadie se le oculta la enorme importancia que la tradición humanística atribuye a la lectura, hasta el punto que no se posible aprender algo sin haber leído. Goethe fue hasta su muerte un impenitente lector.
- 9 Heidegger. “Von Wesen und Begriff der *phýsis*. Aristoteles, *Physik B 1*”. *Wegmarken*, 289. La tarea del pensamiento filosófico en el mundo contemporáneo se formula de manera excelente con esta apreciación según la cual la reflexión se resuelve en un camino o método de descubrimiento, que contiene el doble sentido de ir y volver, de ir en una dirección y saber volver al punto de inicio.
- 10 Fink. *Hegel*, 100. Entender esta cita requiere conocer el mito griego del Minotauro, e igualmente el trío de personajes compuestos por Ariadna, Perseo y Dioniso. El/la estudiante de humanidades sacará mucho provecho del conocimiento de este mito fundacional griego, para alcanzar a comprender el carácter de carrera de fondo que representa la formación integral en el ámbito de las humanidades.

1. INTRODUCCIÓN

La filosofía, como actividad académica y como saber mundano, va vinculada a los problemas del tiempo/mundo actual. La materia “Filosofía”, continuadora de “Cultura y ciudadanía en el mundo contemporáneo”, tiene como objetivo genérico formar a los estudiantes en el ejercicio crítico de la actividad reflexiva, desde la radicalidad desde y en la que se incoa, como es la ciudadanía. El déficit actual de esta debe llevarnos a pensar las condiciones en las que se ejerce, y los medios de implementarla, con el uso de razones basadas en argumentos, abiertas a la crítica, refutables por otros argumentos más sólidos, mejor fundamentados y justificados. Todo lo cual ha de llevar a ensayar formular conclusiones claras, que permitan la acción individual y colectiva, basadas ambas en la libertad, que es la única razón de vivir en sociedad. La ciudadanía y su déficit, tanto en sociedades desarrolladas como en vías de desarrollo, la convierten en una de las tareas urgentes del pensamiento filosófico, en la medida en que este se entiende, en términos de Foucault, como una ontología del presente. Se pueden considerar objetivos de la asignatura los siguientes:

- a. Analizar cómo la filosofía se radica y afinsa a partir de la mundanidad de su quehacer. La filosofía se concreta como un continuo ir y venir de la vida a la reflexión y de la reflexión a la vida.
- b. Otorgar sentido a un saber certero referido a **cómo formular preguntas**, tomando como objetivo propedéutico, y así es posible que el preguntar pensante despeje un camino hacia posibles respuestas.
- c. Concebir lo acontecido en la historia del pensamiento, no lo meramente pasado, como lo que posibilita plantear las preguntas actuales cuyas respuestas dan sentido a la vida humana en el presente. En filosofía hay progreso cuanto más profundiza críticamente en el pensamiento del pasado.
- d. Ser capaz de invertir la dirección habitual del pensamiento, que quiere decir partir de lo abstracto para ver si da razón de lo concreto, partir de la teoría, del paradigma, para ir a lo fáctico.
- e. Significar, de modo genealógico y hermenéutico, lo no pensado del pensamiento, en lo no dicho del texto, de manera que el sentido no se ofrece de entrada, sino que es preciso buscarlo y encontrarlo tras una muy ardua labor reflexiva.
- f. Investigar el modo de enfrentarse con lo otro de sí misma, con la no filosofía, con la violencia como negación de la racionalidad, con la política de los hechos que, en muchos campos de la realidad económica, social y política funciona al margen de la racionalidad filosófica.
- g. Interpretar discursos y prácticas que no siendo filosóficas están muy cercanas por ser otros usos de la racionalidad humana. Nos referimos al mito, la ciencia, la ideología, la religión, la política o el arte, por citar sólo unos pocos elementos de la cultura.
- h. Proponer un acepción positiva y asertiva del discurso filosófico, incluso cuando se ocupa del nihilismo, no dimitir ante el deseo, para no ocultarse ni sucumbir ante los embates del cansancio, la indolencia, la melancolía y la depresión. Si no tiene papel euforizante, la filosofía pierde su impulso vital.

- i. Producir una comprensión de la filosofía, no de los filósofos ni de los sabios. Comprendemos a los demás cuando comprendemos lo que dicen y hacen, no cuando ellos se explican o justifican.
- j. Construir la investigación filosófica como preguntarse y tratar de saber sobre la verdad, no tanto la verdad del puro conocimiento, cuanto la verdad de las prácticas humanas a lo largo del tiempo y, en la actualidad, la verdad desde los intereses vitales de los seres humanos.
- k. Propone una teoría y una práctica de la lectura, de la lectura detenida y morosa, de la lectura conceptual, del aprendizaje de un lenguaje abstracto capaz de dar razón y, por ende, transformar, lo concreto. Nada mejor que fatigar un libro de tanto usarlo.
- l. Contribuir a capacitar al/la estudiante de unos medios e instrumentos para comunicar el pensamiento de modo exotérico, democrático y libre, como la comunicación universal de lo sabido, siempre articulando un texto, una narración o un relato.
- m. Fomentar el *ars bene dicendi*, los recursos argumentativos y retóricos que permitan una comunicación fluida y sin restricciones, una comunicación libre de dominio, para usar la definición habermasiana de acción comunicativa.
- n. Proponer como objetivo la lucha franca contra los falsos saberes, los conceptos pre—científicos y pre—filosóficos, contra el esoterismo reinante, contra el lenguaje de los especialistas y de los técnicos que no se hacen entender por la mayoría.
- o. Dinamizar el discurso filosófico en la actualidad en debate con todas los saberes y ciencias que se consideran deterministas y que niegan en redondo la libertad humana. La filosofía es la doctrina de la libertad, la responsabilidad y la dignidad humana. Su objetivo es la igualdad y la justicia, y nada de esto es posible si las criaturas humanas no son libres, incluso a pesar de los condicionamientos y coacciones que laboran para evitar y negar interesadamente la libertad.

Se incidirá particularmente en el trabajo personal, reflexivo y crítico sobre los textos seleccionados de cada autor, a través de la lectura detallada y comentada de éstos, con el fin de que los y las estudiantes se capaciten en una tarea de elaboración conceptual de las nociones que contienen dichos textos, su nivel argumentativo, sus hipótesis, argumentos y conclusiones. Se dedicará espacio adecuado y suficiente en las clases para iniciar y profundizar en la lectura filosófica, como una lectura lenta y demorada, atenta y minuciosa, con el fin de los estudiantes adquieran la habilidad de leer, analizar y debatir los textos en público. No vemos demasiados textos, pero sí con la suficiente profundidad y detalle. Con la lectura de un buen texto en profundidad el objetivo de la materia está cumplido. El análisis de la estructura y forma de los textos, sus géneros expresivos, sus variantes y dificultades, incluso sus faltas y deficiencias, o sus silencios, serán objeto de atención prioritaria. Cada uno de los autores y textos se acompaña de una o dos monografías seleccionadas, de lectura voluntaria para cada tema. El programa otorga una importancia semejante a los textos clásicos y a las lecturas complementarias, si bien distingue los contenidos en básicos y complementarios, en especial de cara a la evaluación.

Se potenciará la participación activa, con preguntas, críticas y reflexiones personales, para acercar el máximo posible el contenido de esta asignatura a los intereses académicos y personales de los estudiantes. El debate basado en la deliberación, procurará observar las leyes que sobre la *boúlēsis* consideró Aristóteles, como se ve en el texto aristotélico que se considera más abajo.

La asignatura está virtualizada en lo que se refiere a la casi totalidad de sus contenidos y material de trabajo, lo que significa que las y los estudiantes tendrán acceso a todos los materiales e informaciones a través de Campus Virtual de la UAL. La virtualidad de este libro consiste en que lo que allí está disperso, se presenta en forma de documento unificado, que puede ser impreso o bien consultado directamente en los dispositivos electrónicos. Todas las instrucciones acerca de lo que es la Guía Docente y, en especial, de la evaluación de la asignatura y las ayudas para la realización de las distintas tareas, se encuentran también en Campus Virtual. Las entregas de trabajos y ejercicios también se harán o bien directamente, o bien a través de la aplicación electrónica habilitada al efecto. La explicación de los distintos temas de la asignatura se apoyará en la lectura comentada en clase del conjunto de textos que han sido seleccionados. Dichos textos se encuentran disponibles en la red, en los enlaces señalados en el programa, o en la Biblioteca de la Universidad de Almería (BUAL), cuya visita está especialmente recomendada para los estudiantes de humanidades.

En el calendario de clases se especifican, en forma de cronograma lo más detallado posible, las lecturas y temas que se tratarán cada semana, que corresponden a las lecturas obligatorias del programa. Las y los estudiantes deben haber trabajado dichas lecturas con anterioridad y presentar en clase al menos dos preguntas, dudas o ejemplos relativos al contenido de los textos. En todo momento se atenderá por parte del profesor a las demandas de los estudiantes, en lo que se refiere a inquirir sobre la forma concreta de contestar el repertorio de preguntas de las que consta y se resuelve la asignatura.

Este libro ofrece un conjunto de textos de la tradición filosófica desde Grecia hasta la actualidad, cuidadosamente seleccionados, corregidos y revisados por haber sido confrontados con las versiones originales en otros idiomas, en los que fueron escritos, que forman un hilo conductor para el estudio de la temática de la filosofía. En paralelo los textos se ofrecen abundantemente anotados. Las notas a pie de página tienen las siguientes funciones:

1. Aclarar mediante explicaciones *ad hoc* los pasajes de los textos que puedan contener dificultades de expresión o contenido. El criterio hermenéutico empleado por la autora de este libro no es otro que el de acercar la problemática filosófica al punto de vista de los estudiantes, cuya misión profesional, entre otras, va consistir en ser profesores y profesoras de filosofía.
2. Servir de guía de lectura de los mismos para comprobar la continuidad de los textos en el seno de una temática, la ciudadanía, y unos enfoques diferentes pero complementarios, que conforman el concepto contemporáneo y actual de la misma. Se trata de considerar una temática filosófica como la ciudadanía, a su aplicación actual en las aulas, desde la educación primaria a la universitaria. La reflexión filosófica se incoa a partir de un déficit, para tratar de superarlo en la medida de lo posible.
3. Su lectura continuada representa como un guion de la asignatura, esquema para la explicación del profesorado, criterios orientativos para el comentario de texto, resúmenes y conclusiones para el aprovechamiento integral del material por parte de los estudiantes y, finalmente, como principios y pautas para una evaluación de la asignatura.

El manejo de este libro requiere tener en cuenta que aparecen en amarillo, o sombreados en la versión monocromo impresa, los pasajes, párrafos, expresiones o palabras nucleares del texto. Suelen ser los textos objeto de comentario en las notas a pie de página que, repetimos, funcionan como ayuda para los estudiantes y como guion para los/las docentes. Para una metodología de la lectura de textos filosóficos, remitimos a la magistral exposición de la misma contenida en la introducción a la obra de Navarro Cerdón y Calvo Martínez, *Textos filosóficos. Antología*, recogida en la bibliografía complementaria, obra de lectura sumamente recomendable para quien carezca de formación filosófica previa.

La autora de este libro, que ha contado con la colaboración de la Prof. Magdalena Correa Blázquez en la elaboración del texto de Foucault, se ha planteado un tipo de trabajo académico que consiste en acompañar la lectura de fragmentos de obras clásicas de la historia del pensamiento filosófico, para que nuestros estudiantes reflexionen sobre esos textos, poder incoar un pensamiento sobre las condiciones actuales en las que se ejerce la ciudadanía responsable, y cómo debe ser tarea de los profesores de Historia y Humanidades asumir esa faena como propia, e incorporarla como materia transversal en los programas de ciencias sociales de la ESO y el Bachillerato. El original del texto ha sido revisado por el Prof. Cayetano José Aranda Torres (UAL), antiguo docente y proponente de esta materia en los planes de estudios en los que ha estado y sigue vigente. Esa revisión ha aportado numerosas observaciones y sugerencias para mejorar el resultado, que se han tratado de incorporar al texto en la medida de lo posible. Este reconocimiento no le endosa los posibles defectos del texto, que son exclusiva responsabilidad de la autora.

2. LECTURAS FUNDAMENTALES Y COMPLEMENTARIAS SUGERIDAS

El material de trabajo que cada alumno debe manejar consta de los siguientes textos, que especifican con su procedencia, repertorio de preguntas y lecturas complementarias, recogidas en el “Apéndice” de este libro. Su contenido es el siguiente.

1. PLATÓN. *Banquete. Fedón. Fedro. Platón. Teeteto* (fragmentos seleccionados).
—Sobre Platón: Vallejo Campos. *Platón, el filósofo de Atenas*. Vegetti. *Quince lecciones sobre Platón*.
ARISTÓTELES. *Ética nicomáquea* (fragmentos seleccionados).
—Sobre Aristóteles: Reale. *Introducción a Aristóteles*.
2. KANT. “Idea de una historia universal con propósito cosmopolita”. *En defensa de la Ilustración*.
—Sobre Kant: Deleuze. *La filosofía de Kant*: Foucault. “¿Qué es la crítica? [Crítica y *Aufklärung*]”.
3. HEGEL. *Lecciones sobre filosofía de la historia* (selección). *Introducción a la filosofía de la historia universal*.
—Sobre Hegel: Marcuse. *Razón y revolución*. Valls Plana. *La dialéctica*.
4. NIETZSCHE. *El nacimiento de la tragedia* (selección).
—Sobre Nietzsche: Fink. *La filosofía de Nietzsche*. Ávila Crespo. *Lecciones de metafísica*.
5. WEBER. *El político y el científico* (1919). Selección.
—Sobre Weber: Aron. “Introducción” a Weber. *El político y el científico*.
6. GADAMER. “«Ciudadanos de dos mundos»”. *La herencia de Europa*, 101—116.
—Sobre Gadamer: Pequeña antología de textos de Gadamer (de gran interés para los estudiantes de humanidades. Se incluye como apéndice de este libro).
7. FOUCAULT. “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad” (1984) [Selección]. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales III*, 393-415.
- Sobre Foucault: ALIX FILLINGHAM, Lydia – SUSER, Moshe. *Foucault para principiantes*. CASTRO, Edgardo. *Introducción a Foucault*.
8. BUTLER. Butler. Judith Butler. “Identidad, sexo y la metafísica de la sustancia”; *El género en disputa*, 71-85; *Gender trouble*, 16-25
- Sobre Butler: Femenías, María Luisa – Martínez, Ariel (Coord). *Judith Butler. Las identidades del sujeto opaco*.

3. AUTORES

3.1. PLATÓN Y ARISTÓTELES: ANTECEDENTES ANTIGUOS DE LA CIUDADANÍA ACTUAL

PRESENTACIÓN:

Aunque la materia se ocupe del mundo contemporáneo, la autora de este material docente sostiene la tesis de que un recorrido, breve y quizá apresurado, pero sugerente, por algunos textos de la antigüedad griega, puede proporcionar las pautas y lecturas indispensables, al ofrecernos los conceptos clave de la noción de ciudadanía. Los textos se pueden leer con la imprescindible guía que suponen las notas a pie de páginas, que señalan cuidadosamente esos conceptos clave compartidos por nosotros y los griegos de la antigüedad. Que la democracia, con todas sus limitaciones, es un invento griego no se le oculta a nadie. Lo que tal vez no sea de uso común es saber qué propuestas hacían los filósofos de la Antigüedad en materia de las excelencias, virtudes y modos de ser son precisas que observen los seres humanos para vivir en comunidad. En consecuencia, los siguientes textos no se ocupan esencialmente sobre la democracia en el mundo griego, sino, más bien, de las ideas de Platón y Aristóteles para definir lo que se llama el *éthos* propio del/de la buen (a) ciudadano (a), en línea de lo que ha tematizado para nuestra sociedad el profesor y maestro Cerezo Galán, en un libro reciente, cuya lectura encarecemos a los estudiantes¹¹. El modo de ser y la costumbre de convivir, cuando esto se hace de manera pacífica, razonable y de manera deliberativa, es la única forma que garantiza no sólo la justicia y la igualdad de todos bajo el dominio de la ley, sino, lo que es más importante, el libre acceso de todos y cada uno al debate sobre los intereses públicos, que una comunidad ha de perseguir si quiere ser y estar bien ordenada.

TEXTO nº 1.1.: PLATÓN. *Teeteto*, 175 b – 177 b. *Diálogos*. v. *Parménides*. *Teeteto*. *Sofista*. *Político*, 243—246.

Sócrates. —Pero, querido amigo, cuando [la filosofía] consigue elevar a alguien a un plano superior y la persona en cuestión se deja llevar por él, el resultado es muy distinto. Entonces quedan a un lado las cuestiones relativas a las injusticias que yo cometo contra ti o tú contra mí, y se pasa a examinar (*sképsin*) la justicia y la injusticia en sí mismas, lo que ambas son, y las diferencias que distinguen a la una de la otra, así como a ellas mismas de todo lo demás¹². De preguntas acerca de si es feliz el rey que posee riquezas se pasa a un examen de qué es ser rey, y de la felicidad (*eudaimonías*) o la desgracia que en general afecta a los seres humanos, para averiguar qué son ambas y de qué manera le corresponde a la naturaleza del ser humano poseer la una y huir de la otra. Cuando alguien de mente estrecha, listillo y leguleyo, tiene que dar una explicación de todas estas cuestiones, se invierten

11 Cerezo Galán. *Ética pública, éthos civil* (véase bibliografía complementaria).

12 El planteamiento platónico para la filosofía coincide en este texto con el inicio de la formación de los/las ciudadanos/as. Es preciso que los maestros desde muy temprano enseñen a los estudiantes a preguntarse y examinar lo que se suele tomar como lo injusto y lo justo. Como bien dice Ricoeur, no hay expresión más repetida en el hablar humano que la de “esto o aquello es injusto”. Lo que Platón plantea es que la educación se encamine a examinar lo justo y lo injusto en sí mismos, con la finalidad de que todos los miembros de la comunidad política sean competentes en esa materia, de manera que estén llamados no sólo a la participación en los debates que se produzcan con tal motivo, sino también, y lo que es más importante, a participar en las tareas de gobierno. Llama poderosamente la atención que se comience con el asunto de la justicia, pero conviene no olvidar que tanto en el mundo griego como en el nuestro, desde bien pequeños, los humanos poseemos un acendrado sentimiento de la justicia, en la mayoría de los casos identificando lo justo con mi propio interés y egoísmo, que excluye al otro y que considera que uno tiene derecho a todo y el otro a nada.

las tornas. Suspendido en las alturas, sufre de vértigos y mira angustiado desde arriba por la falta de costumbre. Su balbuceo y la perplejidad en la que cae no dan que reír a las tracias, ni a ninguna otra persona carente de educación, pues ellas no perciben la situación en la que se halla, pero sí a todos los que han sido instruidos en principios contrarios a la esclavitud¹³.

Ésta es la manera de ser que tienen uno y otro, Teodoro. El primero, que ha sido educado realmente en la libertad y en el ocio, es precisamente el que tú llamas filósofo. A éste no hay que censurarlo por parecer simple e incapaz, cuando se ocupa de menesteres serviles, si no sabe preparar el lecho, condimentar las comidas o prodigar lisonjas. El otro, por el contrario, puede ejercer todas estas labores con diligencia y agudeza, pero no sabe ponerse el manto con la elegancia de un ser humano libre, ni dar a sus palabras la armonía que es preciso para entonar un himno a la verdadera vida de los dioses y de los seres humanos bienaventurados¹⁴.

Teodoro. —Si pudieras convencer a todos de lo que dices, Sócrates, como me convences a mí, habría más paz y menos males entre los seres humanos.

Sóc. —Sin embargo, Teodoro, los males no pueden desaparecer, pues es necesario que exista siempre algo contrario al bien. Los males no habitan entre los dioses, pero están necesariamente ligados a la naturaleza mortal y a este mundo de aquí. Por esa razón es menester huir de él hacia allá con la mayor celeridad, y la huida consiste en hacerse uno tan semejante a la divinidad como sea posible, semejanza que se alcanza por medio de la inteligencia con la justicia y la clemencia¹⁵. Ahora bien, mi buen amigo, no es muy fácil, en efecto, convencer a nadie de que no es por lo que la mayoría dice que hay que huir del mal y perseguir la excelencia, por lo que hay que practicar lo uno y no lo otro. La mayoría cree que lo único importante es no tener mala reputación y parecer bueno, pero todas estas opiniones, a mi entender, no son más que un chismorreo de viejas. Y hay que decir la verdad. La divinidad no es injusta en modo alguno; al contrario, representa el grado más alto de la justicia, de manera que ninguno de nosotros se le asemeja más que quien ha logrado llegar a ser lo más justo posible. En relación con esto es como hay que valorar la verdadera habi-

13 Este planteamiento inicial del texto quiere poner énfasis en el punto de partida de toda investigación que se quiere rigurosa. Superado el infantil punto de vista, aludido en la nota anterior, el saber sobre la justicia y la felicidad desde el punto de vista filosófico, sólo pone el acento en que es la felicidad y la justicia en sí mismas, y de qué modo esa investigación se relaciona con la naturaleza de los seres humanos, que ansían esos objetivos. Por otra parte, siempre tendremos al listillo y leguleyo, que se encoje de hombros cuando se le plantean cuestiones de fondo o de principio, pero que parecen muy seguros de decir su tontería. Esos no dan lugar a que una chica guasona, como eran consideradas las tracias de la antigüedad, se ría de ellos, como si lo hizo una, si hemos de hacer caso a la anécdota, de Tales de Mileto, el primer filósofo, cuando cayó a un pozo cuando iba por el campo mirando las estrellas.

14 Este párrafo, que tantos juicios y comentarios ha sugerido en la historia de la filosofía, es crucial para el concepto de ciudadanía antiguo y para su decisiva influencia en la modernidad. El filósofo y, por extensión, el ciudadano, es quien ha sido educado. No hay ciudadanía sin educación, pero no cualquier educación, sino aquella que se realiza en la libertad y el ocio (*scholé*). Precisamente la palabra *scholé*, significa también lugar de estudio y escuela, a la que acuden en la actualidad todos los ciudadanos para ser educados, entre otras cosas, en la ciudadanía, que en este contexto se resuelve en la educación para ser verdaderamente libre, sólo accesible, curiosa y paradójicamente a los ciudadanos libres, que eran los varones con capacidad económica para mantener una familia, aquí aludidos como aquellos que se saben poner el manto con elegancia, lo que hoy decimos de vestirse por los pies.

15 En lugar del término español “piedad” que es como tradicionalmente se traduce la palabra griega *éleos*, preferimos clemencia, porque se puede ser piadoso, pero no clemente. La clemencia o misericordia, a diferencia de la mera piedad, supone cierta compasión con el culpable, ponerse en su lugar. La clave para entender este texto radica en el hecho de que, para los griegos, no hay justicia sin clemencia, no cabe la figura del justiciero, ni nadie encuentra satisfacción para sus derechos lesionados con el sufrimiento o la tortura del delincuente en la prisión, porque si nos ponemos en su lugar encontraremos muchas razones, entre ellas el arrepentimiento, para solicitar esa clemencia de los jueces.

lidad de un ser humano o su insignificancia y falta de virilidad. Pues la sabiduría y la verdadera excelencia no son otra cosa que el conocimiento de la justicia, y su desconocimiento es ignorancia y maldad manifiesta. Cualquier otra cosa que pudiera parecer habilidad y sabiduría, en el ejercicio de la política es grosería y en las artes vulgaridad. En consecuencia, al ser humano que es injusto o impío de palabra o de obra es al que menos puede reconocérsele que tiene habilidad por su falta de escrúpulos. Ellos, en efecto, se vanaglorian de lo que, en realidad, es un reproche y creen oír con ello que no son, como los necios, una mera carga de la tierra, sino seres humanos como hay que ser para estar a salvo en la ciudad.

Así pues, debemos decir la verdad: ellos son lo que no creen ser, tanto más cuanto menos lo creen, pues desconocen el castigo de la injusticia, que es lo que menos conviene desconocer. Este castigo no es el que piensan, no consiste en los golpes ni en la muerte que a veces no sufren los que practican la injusticia, sino en un castigo del que no es posible escapar.

Teo. — ¿A cuál te refieres?

Sóc. — Querido amigo, hay dos paradigmas¹⁶ inscritos en la realidad, el de la divinidad, que representa la felicidad suprema, y el que carece de lo divino, al cual le corresponde el infortunio más grande. Pues bien, como no se dan cuenta de esto, debido a su insensatez y a su extrema inconsciencia se les pasa por alto que con sus acciones injustas se hacen más semejantes a uno de ellos y menos al otro. Viviendo esa clase de vida a la que ellos se asemejan es, pues, como reciben el castigo. Pero si les decimos que, en caso de no librarse de esa habilidad, no los va a aceptar, en el momento de su muerte, aquel lugar que se mantiene limpio de todo mal y que el curso de sus días va a ser siempre semejante a ellos mismos, malas personas en connivencia con el mal, precisamente por su habilidad y su destreza, oirán todo eso como algo que procede de gente insensata.

Teo. — Desde luego que sí, Sócrates.

Sóc. — Bien lo sé, amigo mío. Pero a todos les pasa lo mismo, cuando tienen que dar o recibir una explicación, cada uno por separado, sobre aquellas cosas que desprecian, y están dispuestos a afrontar valerosamente la situación durante mucho tiempo, y a no huir sin hombría alguna, entonces sorprendentemente terminan sintiéndose ellos mismos insatisfechos con lo que están diciendo, y aquella retórica a la que hacíamos referencia se extingue completamente, de tal manera que dan una apariencia totalmente infantil¹⁷.

16 La palabra paradigma, que procede directamente del griego, alude a una suerte de modelo ideal, de suyo racional, que hemos de tener presente para adecuar nuestra conducta y proceder, no sólo por su racionalidad, sino porque representan de alguna manera al modo como algo se ha producido y en lo que consiste la realidad. Por extensión, alude a un modo o manera de ver y considerar algo en común. En la moderna filosofía de la ciencia, un paradigma es un conjunto de teorías o una teoría compartida por los científicos de un campo, que permite la comunicación entre ellos, y la productividad del trabajo en equipo.

17 El texto platónico no tiene desperdicio en su aplicación a la actualidad. Alude a la actitud de los que desprecian lo que no conocen y se ven obligados a dejar que otro les explique aquello que desconocen, pero que lo desprecian precisamente porque no lo conocen. Si dan una explicación de lo que ignoran, disparatan, como vemos en muchos *youtubers* e *influencers*. Pero si se trata de soportar una clase o lección de quien sabe más que ellos, se dotan de una infatuación y prepotencia, rayana en la soberbia, que es peor que si no supieran nada. Como el texto subraya y destaca, de lo hablamos es de la actitud o apariencia infantil que muestran los ignorantes, sea cual sea el campo de saber del que se trate. En el fondo la formación en ciudadanía no es otra cosa que una formación para ser adulto y, en consecuencia, asumir los derechos y deberes del ciudadano.

Preguntas sobre el texto:

1. ¿Cuál es el tema del texto de Platón?
2. ¿Qué dos tipos de seres humanos se distinguen, y en qué se diferencian ambos en el texto de Platón?
3. ¿Qué consecuencias se extraen de los dos tipos de educación que se analizan en el texto de Platón?



TEXTO nº 1.2.: PLATÓN. Pasajes seleccionados de *Banquete*, 201 d – 212 a; *Fedro*, 244 a – 257 a; *Fedro*, 274 c – 279 c. *Diálogos*. III. *Fedón*. *Banquete*. *Fedro*.

“Sócrates. Pero voy a dejarte por ahora y os contaré el discurso sobre Eros que oí un día de labios de una mujer de Mantinea, Diotima, que era sabia en éstas y otras muchas cosas. Así, por ejemplo, en cierta ocasión consiguió para los atenienses, al haber hecho un sacrificio por la peste, un aplazamiento de diez años de la epidemia. Ella fue, precisamente, la que me enseñó también las cosas del amor. Intentaré, pues, exponeros, yo mismo por mi cuenta, en la medida en que pueda y partiendo de lo acordado entre Agatón y yo, el discurso que pronunció aquella mujer. En consecuencia, es preciso, Agatón, como tú explicaste, describir primero a Eros mismo, quién es y cuál es su naturaleza, y exponer después sus obras. Me parece, por consiguiente, que lo más fácil es hacer la exposición como en aquella ocasión procedió la extranjera cuando me iba interrogando. Pues poco más o menos también yo le decía lo mismo que Agatón ahora a mí: que Eros era un gran dios y que lo era de las cosas bellas. Pero ella me refutaba con los mismos argumentos que yo a él: que, según mis propias palabras, no era ni bello ni bueno¹⁸.

— ¿Cómo dices, Diotima? —le dije yo ¿Entonces Eros, es feo y malo?

—Habla mejor —dijo ella—. ¿Crees que lo que no sea bello necesariamente habrá de ser feo?

—Exactamente.

— ¿Y lo que no sea sabio, ignorante? ¿No te has dado cuenta de que hay algo intermedio entre la sabiduría y la ignorancia?

— ¿Qué es ello?

— ¿No sabes —dijo— que el opinar rectamente, incluso sin poder dar razón de ello, no es ni saber, pues una cosa de la que no se puede dar razón no podría ser conocimiento, ni tampoco ignorancia, pues lo que posee realidad no puede ser ignorancia? La recta opinión es, pues, algo así como una cosa intermedia entre el conocimiento y la ignorancia.

18 La importancia que concedemos al discurso sobre el amor, que Sócrates/Platón atribuye a Diotima de Mantinea, es de todo punto esencial para entender cualquier planteamiento, sea antiguo o moderno, sobre la ciudadanía. Por dos razones fundamentales. La primera, porque es un ejemplo de reflexión, en el sentido de un razonamiento que parte de los lugares comunes y de los tópicos que todos compartimos, para luego elevarse a niveles más elevados de consideración teórica del asunto, de búsqueda de mediaciones, de lugares de tránsito entre las determinaciones del pensamiento, y de ir viendo como el hablar con método y ordenado sobre cualquier tema puede llevar a conclusiones que puedan aceptar los interlocutores. Pero también, en segundo término, el discurso de Diotima es importante para la ciudadanía porque destruye el tópico que cualquiera, sin instrucción, preparación o estudio, puede ser buen ciudadano. Es precisa la formación escolar y académica para saber lo que es la ciudadanía, como carácter y modo de ser de los que vivimos juntos.

— Tienes razón —dije yo.

— No pretendas, por tanto, que lo que no es bello sea necesariamente feo, ni lo que no es bueno, malo. Y así también respecto a Eros, puesto que tú mismo estás de acuerdo en que no es ni bueno ni bello, no creas tampoco que ha de ser feo y malo, sino algo intermedio, dijo, entre estos dos¹⁹.

— Sin embargo —dije yo—, se reconoce por todos que es un gran dios.

— ¿Te refieres —dijo ella— a todos los que no saben o también a los que saben?

— Absolutamente a todos, por supuesto.

Entonces ella, sonriendo, me dijo:

— ¿Y cómo podrían estar de acuerdo, Sócrates, en que es un gran dios aquellos que afirman que ni siquiera es un dios?

— ¿Quiénes son esos? —dije—yo.

— Uno eres tú —dijo—y otra yo.

— ¿Cómo explicas eso? —le repliqué yo.

— Fácilmente —dijo ella—. Dime, ¿no afirmas que todos los dioses son felices y bellos? ¿O te atreverías a afirmar que algunos de entre los dioses no es bello y feliz?

— ¡Por Zeus!, yo no —dije.

— ¿Y no llamas felices, precisamente, a los que poseen las cosas buenas y bellas?

— Efectivamente.

— Pero en relación con Eros al menos has reconocido que, por carecer de cosas buenas y bellas, desea precisamente eso mismo de que está falto.

— Lo he reconocido, en efecto.

— ¿Entonces cómo podría ser dios el que no participa de lo bello y de lo bueno?

— De ninguna manera, según parece.

— ¿Ves, pues —dijo ella—, que tampoco tú consideras dios a Eros?

— ¿Qué puede ser, entonces, Eros? —dije yo—o ¿un mortal?

— En absoluto.

— ¿Pues qué entonces?

— Como en los ejemplos anteriores —dijo—, algo intermedio entre lo mortal y lo inmortal²⁰.

— ¿Y qué es ello, Diotima?

19 Toda la conversación entre Diotima y Sócrates está plagada del intento por parte de la mujer de encontrar lugares intermedios, mediaciones, términos medios, entre lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo, entre lo sabiduría y la ignorancia, entre lo mortal y lo inmortal, para conseguir de Sócrates que reconozca ese carácter intermedio y mestizo del amor, de su resistencia a ser calificado con términos dicotómicos, opuestos o contradictorios. Pues, en definitiva, los seres humanos somos criaturas híbridas, mestizas. El resultado es la teoría de que el amor y con él el ser humano es un ser intermedio, ni bueno ni malo, ni bello ni feo, ni sabio ni ignorante; se caracteriza por el deseo de saber lo que no se sabe y de querer ser mejor imitando a los mejores.

20 Como continuación y conclusión de la nota anterior podemos decir que el amor es un ser intermedio entre lo mortal y lo inmortal, entre la sabiduría y la ignorancia, entre lo divino y lo humano, es la gran aportación platónica al tema del amor y su papel en la formación de los ciudadanos. La ciudadanía es algo intermedio entre la animalidad y la divinidad, entre dioses y bestias.

— Un gran genio, Sócrates. Pues también todo lo genial está entre la divinidad y lo mortal²¹.

— ¿Y qué poder tiene? —dije yo.

— Interpreta y comunica a los dioses las cosas de los seres humanos y a los seres humanos las de los dioses, súplicas y sacrificios de los unos y de los otros órdenes y recompensas por los sacrificios. Al estar en medio de unos y otros llena el espacio entre ambos, de suerte que el todo queda unido consigo mismo como un continuo. A través de él funciona toda la adivinación y el arte de los sacerdotes relativa tanto a los sacrificios como a los ritos, ensalmos, toda clase de mántica y la magia. La divinidad no tiene contacto con el ser humano, sino que es a través de este genio como se produce todo contacto y diálogo entre dioses y seres humanos, tanto como si están despiertos como si están durmiendo. Y así, el que es sabio en tales materias es un ser humano de genio, mientras que el que lo es en cualquier otra cosa, ya sea en las artes o en los trabajos manuales, es un simple artesano. Estos genios, en efecto, son numerosos y de todas clases, y uno de ellos es también Eros.

— ¿Quién es su padre y su madre? —dije yo.

— Es más largo —dijo— de contar, pero, con todo, te lo diré. Cuando nació Afrodita, los dioses celebraron un banquete. Y, entre otros, estaba también Poros, el hijo de Metis. Después que terminaron de comer, vino a mendigar Penía, como era de esperar en una ocasión festiva, y estaba cerca de la puerta. Mientras, Poros, embriagado de néctar —pues aún no había vino—, entró en el jardín de Zeus y, entorpecido por la embriaguez, se durmió. Entonces Penía, maquinando, impulsada por su carencia de recursos, hacerse un hijo de Poros, se acuesta a su lado y concibió a Eros. Por esta razón, precisamente, es Eros también acompañante y escudero de Afrodita, al ser engendrado en la fiesta del nacimiento de la diosa y al ser, a la vez, por naturaleza un amante de lo bello, dado que también Afrodita es bella. Siendo hijo, pues, de Poros y Penía, Eros se ha quedado o con las siguientes características. En primer lugar, es siempre pobre, y lejos de ser delicado y bello, como cree la mayoría, es, más bien, duro y seco, descalzo y sin casa, duerme siempre en el suelo y descubierto, se acuesta a la intemperie en las puertas y al borde de los caminos, compañero siempre inseparable de la indigencia por tener la naturaleza de su madre. Pero, por otra parte, de acuerdo con la naturaleza de su padre, está al acecho de lo bello y de lo bueno; es valiente, audaz y activo, hábil cazador, siempre urdiendo alguna trama, ávido de sabiduría y rico en recursos, un amante del conocimiento a lo largo de toda su vida, un formidable mago, hechicero y sofista. No es por naturaleza ni inmortal ni mortal, sino que en el mismo día unas veces florece y vive, y cuando está en la abundancia, y otras muere, pero recobra la vida de nuevo gracias a la naturaleza de su padre. Mas lo que consigue siempre se le escapa, de suerte que Eros nunca ni está falto de recursos ni es rico, y está, además, en el medio entre la sabiduría y la ignorancia. Pues la cosa es como sigue: ninguno de los dioses ama la sabiduría ni desea ser sabio, porque ya lo es, como tampoco ama la sabiduría cualquier otro que sea sabio. Por

21 La opción de traducir las palabras griegas de *dáimōn* y *daimónios*, por genio y genial, requiere una larga explicación, que no vamos a emprender aquí. Baste decir que *dáimōn* alude a ese modo de ser humano en el que se muestra la singularidad y carácter de cada uno. Cuando uno se encuentra inspirado o bien dispuesto para hacer algo, cuando demuestra lo que lleva dentro, cuando somos de una manera que asombra a los demás, decimos que se muestra nuestro genio, lo que encontramos cuando decimos de una conducta ajena, “¡vaya genio que tiene tal o cual persona!”. En Grecia alude a lo divino de lo humano y a lo humano de lo divino. En este contexto el concepto se aclara por lo que se dice del amor que, según lo leemos, constituye lo fundamental del pensamiento sobre el genio socrático. Sólo un genio puede tener al amor como lo más grande de lo que en la vida dispone el ser humano.

otro lado, los ignorantes ni aman la sabiduría ni desean hacerse sabios, pues en esto precisamente es la ignorancia una cosa molesta: en que, quien no es ni bello, ni bueno, ni inteligente, se crea a sí mismo que lo es suficientemente. Así, pues, el que no cree estar necesitado no desea tampoco lo que no cree necesitar.

— ¿Quiénes son, Diotima, entonces —dije yo— los que aman la sabiduría, si no son ni los sabios ni los ignorantes?

— Hasta para un niño es ya evidente —dijo— que son los que están en medio de estos dos, entre los cuales estará también Eros. La sabiduría, en efecto, es una de las cosas más bellas y Eros es amor de lo bello, de modo que Eros es necesariamente amante de la sabiduría, y por ser amante de la sabiduría está, por tanto, en medio del sabio y del ignorante. Y la causa de esto es también su nacimiento, ya que es hijo de un padre sabio y rico en recursos y de una madre no sabia e indigente. Ésta es, pues, querido Sócrates, la naturaleza de este genio. Pero, en cuanto a lo que tú pensaste que era Eros, no hay nada sorprendente en ello. Tú creíste, según me parece deducirlo de lo que dices, que Eros era lo amado y no lo que ama. Por esta razón, me imagino, te parecía Eros totalmente bello, pues lo que es susceptible de ser amado es también lo verdaderamente bello, delicado, perfecto y digno de ser tenido por dichoso, mientras que lo que ama tiene un carácter diferente, tal como yo lo describí.

— Sea así, extranjera —dije yo entonces—, pues hablas bien. Pero siendo Eros de tal naturaleza, ¿qué función tiene para los seres humanos?

— Esto, Sócrates —dijo—, es precisamente lo que voy a intentar enseñarte a continuación. Eros, efectivamente, es como he dicho y ha nacido así, pero a la vez es amor de las cosas bellas, como tú afirmas. Mas si alguien nos preguntara: «¿En qué sentido, Sócrates y Diotima, es Eros amor de las cosas bellas?» O así, más claramente: el que ama las cosas bellas desea, ¿qué desea?

— Que lleguen a ser suyas —dije yo.

— Pero esta respuesta —dijo— exige aún la siguiente pregunta: ¿qué será de aquel que haga suyas las cosas bellas?

Entonces le dije que todavía no podía responder de responder a esa pregunta.

— Bien —dijo ella—. Imagínate que alguien, haciendo un cambio y empleando la palabra «bueno» en lugar de «bello», te preguntara: «Veamos, Sócrates, el que ama las cosas buenas desea, ¿qué desea?».

— Que lleguen a ser suyas —dije.

— ¿Y qué será de aquel que haga suya las cosas buenas?

— Esto ya —dije yo— puedo contestarlo más fácilmente: que será feliz.

— Por la posesión —dijo— de las cosas buenas, en efecto, los felices son felices, y ya no hay necesidad de añadir la pregunta de por qué quiere ser feliz el que quiere serlo, sino que la respuesta parece que tiene su fin.

— Tienes razón —dije yo.

— Ahora bien, esa voluntad y ese deseo, ¿crees que es común a todos los seres humanos y que todos quieren poseer siempre lo que es bueno? ¿O cómo piensas tú?

— Así —dije yo—, que es común a todos.

— ¿Por qué entonces, Sócrates —dijo—, no decimos que todos aman, si realmente todos aman lo mismo y siempre, sino que decimos que unos aman y otros no?

— También a mí me asombra eso —dije.

— Pues no te asombres —dijo—, ya que, de hecho, hemos separado una especie particular de amor y, dándole el nombre del todo, la denominamos amor, mientras que para las otras especies usamos otros nombres.

— ¿Como por ejemplo? —dije yo.

— Lo siguiente. Tú sabes que la idea de «creación» (*poiēsis*) es algo múltiple, pues en realidad toda causa que haga pasar cualquier cosa del no ser al ser es creación, de suerte que también los trabajos realizados en todas las artes son creaciones y los artífices de éstas son todos creadores (*poiētai*)²².

— Tienes razón.

— Pero también sabes —continuó ella— que no se llaman creadores, sino que tienen otros nombres y que del conjunto entero de creación se ha separado una parte, la concerniente a la música y al verso, y se la denomina con el nombre del todo. Únicamente a esto se llama, en efecto, «poesía», y «poetas» a los que poseen esta porción de creación.

— Tienes razón —dije yo.

— Pues bien, así ocurre también con el amor. En general, todo deseo de lo que es bueno y de ser feliz es, para todo el mundo, «el grandísimo y engañoso amor». Pero unos se dedican a él de muchas y diversas maneras, ya sea en los negocios, en la afición a la gimnasia o en el amor a la sabiduría, y no se dice ni que están enamorados ni se les llama amantes, mientras que los que se dirigen a él y se afanan según una sola especie reciben el nombre del todo, amor, y de ellos se dice que están enamorados y se les llama amantes.

— Parece que dices la verdad —dije yo.

— Y se cuenta, ciertamente, una leyenda —siguió ella—, según la cual los que busquen la mitad de sí mismo son los que están enamorados, pero, según mi propia teoría, el amor no lo es ni de una mitad ni de un lodo, a no ser que sea, amigo mío, realmente bueno, ya que los seres humanos están dispuestos a amputarse sus propios pies y manos, si les parece que esas partes de sí mismos son malas. Pues no es, creo yo, a lo suyo propio a lo que cada cual se aferra, excepto si se identifica lo bueno con lo particular y propio de uno mismo y lo malo, en cambio, con lo ajeno. Así que, en verdad, lo que los seres humanos aman no es otra cosa que el bien. ¿O a ti te parece que aman otra cosa?

— A mí no, ¡por Zeus! —dije yo.

— ¿Entonces —dijo ella—, se puede decir así simplemente que los seres humanos aman el bien?

22 Muchas son las perspectivas y enfoques sobre las que trata el discurso de Diotima sobre el amor. Pero la de ver el amor desde la creación es otra genialidad de Platón. El amor no es un mero sentimiento, ni un medio para procurarse placer, ni una necesidad fisiológica; antes, al contrario, el amor es deseo de creación, de hacer algo que esté a la altura de la dignidad del ser humano, que encuentra su plena satisfacción en la actividad creativa. A muchas personas le es difícil entender esta relación entre amor y creatividad, pero quien ha ampliado el círculo de lo que se ama, más allá de lo concreto, tangible y material, lo comprenderá perfectamente. El ejemplo más elocuente es el amor al saber.

— Sí —dije.

— ¿Y qué? ¿No hay que añadir —dijo— que aman también poseer el bien?

— Hay que añadirlo.

— ¿Y no sólo —siguió ella— poseerlo, sino también poseerlo siempre?

— También eso hay que añadirlo.

— Entonces —dijo—, el amor es, en resumen, el deseo de poseer siempre el bien.

— Es exacto —dije yo—lo que dices.

— Pues bien —dijo ella—, puesto que el amor es siempre esto, ¿de qué manera y en qué actividad se podría llamar amor al ardor y esfuerzo de los que lo persiguen? ¿Cuál es justamente esta acción especial? ¿Puedes decirla?

— Si pudiera —dije yo—, no estaría admirándote, Diotima, por tu sabiduría ni hubiera venido una y otra vez a ti para aprender precisamente estas cosas.

— Pues yo te lo diré —dijo ella—. Esta acción especial es, efectivamente, una procreación en la belleza, tanto según el cuerpo como según el alma.²³

— Lo que realmente quieres decir —dije yo— necesita adivinación, pues no lo entiendo.

— Pues te lo diré más claramente —dijo ella—. Impulso creador, Sócrates, tienen, en efecto, todos los seres humanos, no sólo según el cuerpo, sino también según el alma, y cuando se encuentran en cierta edad, nuestra naturaleza desea procrear. Pero no puede procrear en lo feo, sino sólo en bello. La unión de ser humano y mujer es efectivamente, procreación y es una obra divina, pues la fecundidad y la reproducción es lo que de inmortal existe en el ser vivo, que es mortal. Pero es imposible que este proceso llegue a producirse en lo que es incompatible, e incompatible es lo feo con todo lo divino, mientras que lo bello es, en cambio, compatible. Así pues, la belleza es la Moira y la Ilitía del nacimiento. Por esta razón, cuando lo que tiene impulso creador se acerca a lo bello, se vuelve propicio y se derrama contento, procrea y engendra: pero cuando se acerca a lo feo, ceñudo y afligido se contrae en sí mismo, —se aparta, se encoge y no, engendra, sino que retiene el fruto de su fecundidad y lo soporta penosamente. De ahí, precisamente, que al que está fecundado y ya abultado le sobrevenga el fuerte arrebató por lo bello, porque libera al que lo posee de los grandes dolores del parto. Pues el amor, Sócrates —dijo—, no es amor de bello, como tú crees.

— ¿Pues qué es entonces?

— Amor de la generación y procreación en lo bello²⁴.

23 La inflexión que produce el texto, siguiendo el diálogo entre los protagonistas del mismo, debe ser tenida en cuenta. Todo parece conducir a la supremacía del bien sobre cualquier otra cosa, y a que el amor se ha revelado como la búsqueda del bien, pero no como algo que está ahí a nuestra disposición sino como algo a conseguir. De ahí la definición a amor como deseo del bien, que se concreta y modaliza con la fórmula “procreación en la belleza”, y con la determinación no menos importante de “tanto según el cuerpo como según el alma”, que dejan claro que el amor es un hacer que crea tanto según el cuerpo, como procreación, como según el alma, como creación intelectual, como conocimiento de lo que es el bien que los humanos creamos cuando amamos. Todo depende de seguir el impulso creador insito en nuestra naturaleza humana.

24 Esta definición canónica del amor en Platón, que consideramos como crucial para un correcto entendimiento de la ciudadanía tanto antigua como moderna, tal vez precise de un breve comentario. El amor, correctamente entendido es generación, en el sentido de dar origen a algo que en lo que permanece presente quien lo ha generado, y también es procreación cuando el amor se concreta en obras, en realizaciones concretas que tienen valor intersubjetivo y que conservan la huella de su creador. Aquí radica la verdadera

— Sea así —dije yo.

— Por supuesto que es así —dijo—. Ahora bien, ¿por qué precisamente de la generación? Porque la generación es algo eterno e inmortal en la medida en que pueda existir en algo mortal. Y es necesario, según lo acordado, desear la inmortalidad junto con el bien, si realmente el amor tiene por objeto la perpetua posesión del bien. Así, pues, según se desprende de este razonamiento, necesariamente el amor es también amor de la inmortalidad.

Todo esto, en efecto, me enseñaba siempre que hablaba conmigo sobre cosas del amor. Pero una vez me preguntó:

— ¿Qué crees tú, Sócrates, que es la causa de ese amor y de ese deseo? ¿O no te das cuenta de en qué terrible estado se encuentran todos los animales, los terrestres y los alados, cuando desean engendrar, cómo todos ellos están enfermos y amorosamente dispuestos, en primer lugar, en relación con su mutua unión y luego en relación con el cuidado de la prole, cómo por ella están prestos no sólo a luchar, incluso los más débiles contra los más fuertes, sino también a morir, cómo ellos mismos están consumidos por el hambre para alimentarla y así hacen todo lo demás? Si bien —dijo— podría pensarse que los seres humanos hacen esto por reflexión, respecto a los animales, sin embargo, ¿cuál podría ser la causa de semejantes disposiciones amorosas? ¿Puedes decírmela?

— Y una vez más yo le decía que no sabía.

— ¿Y piensas —dijo ella— llegar a ser algún día experto en las cosas del amor, si no entiendes esto?

— Pues por eso precisamente, Diotima, como te dije antes, he venido a ti, consciente de que necesito maestros. Dime, por tanto, la causa de esto y de todo lo demás relacionado con las cosas del amor.

— Pues bien, —dijo—, si crees que el amor es por naturaleza amor de lo que repetidamente hemos convenido, no te extrañes, ya que, en este caso, y por la misma razón que en el anterior, la naturaleza mortal busca, en la medida de lo posible, existir siempre y ser inmortal. Pero sólo puede serlo de esta manera: por medio de la procreación, porque siempre deja otro ser nuevo en lugar del viejo. Pues incluso en el tiempo en que se dice que vive cada una de las criaturas vivientes y que es la misma, como se dice, por ejemplo, que es el mismo un ser humano desde su niñez hasta que se hace viejo, sin embargo, aunque se dice que es el mismo, ese individuo nunca tiene en sí las mismas cosas, sino que continuamente se renueva y pierde otros elementos, en su pelo, en su carne, en sus huesos, en su sangre y en todo su cuerpo. Y no sólo en el cuerpo, sino también en el alma: los hábitos, caracteres, opiniones, deseos, placeres, tristezas, temores, ninguna de estas cosas jamás permanece la misma en cada individuo, sino que unas nacen y otras mueren. Pero mucho más extraño todavía que esto es que también los conocimientos no sólo nacen unos y mueren otros en nosotros, de modo que nunca somos los mismos ni siquiera en relación con los conocimientos, sino que también le ocurre lo mismo a cada uno de ellos en particular. Pues lo que se llama practicar existe porque el conocimiento sale de nosotros, ya que el olvido es la salida de un conocimiento, mientras que la práctica, por el contrario, al implantar un nuevo recuerdo en lugar del que se marcha, mantiene el

inmortalidad de lo humano, en lo que perduren en la memoria de los que nos sucedan de aquello que hemos hecho a lo largo de nuestra corta vida.

conocimiento, hasta el punto de que parece que es el mismo. De esta manera, en efecto, se conserva todo lo mortal, no por ser siempre completa mente lo mismo, como lo divino, sino porque lo que se marcha y está ya envejecido deja en su lugar otra cosa nueva semejante a lo que era. Por este procedimiento, Sócrates —dijo—, lo mortal participa de inmortalidad, tanto el cuerpo como todo lo demás; lo inmortal, en cambio, participa de otra manera. No te extrañes, pues, si todo ser estima por naturaleza a su propio vástago, pues por causa de inmortalidad ese celo y ese amor acompaña a todo ser.

Cuando hube escuchado este discurso, lleno de admiración le dije:

—Bien, sapientísima Diotima, ¿es esto así en verdad?

—Y ella, como los auténticos sofistas, me contestó:

—Por supuesto, Sócrates, ya que, si quieres reparar en el amor de los seres humanos por los honores, te quedarías asombrado también de su irracionalidad, a menos que medites en relación con lo que yo he dicho, considerando en qué terrible estado se encuentran por el amor de llegar a ser famosos «y dejar para siempre una fama inmortal». Por esto, aún más que por sus hijos, están dispuestos a arrostrar todos los peligros, a gastar su dinero, a soportar cualquier tipo de fatiga y a dar su vida. Pues, ¿crees tú —dijo— que Alcestis hubiera muerto por Admeto o que Aquiles hubiera seguido en su muerte a Patroclo o que vuestro Codro no se hubiera adelantado a morir por el reinado de sus hijos, si no hubiera creído que iba a quedar de ellos el recuerdo inmortal que ahora tenemos por su excelencia? Ni mucho menos —dijo—, sino que más bien, creo yo, por inmortal excelencia y por tal ilustre renombre todos hacen todo, y cuanto mejores sean, tanto más, pues aman lo que es inmortal. En consecuencia, los que son fecundos —dijo— según el cuerpo se dirigen preferentemente a las mujeres y de esta manera son amantes, procurándose mediante la procreación de hijos inmortalidad, recuerdo y felicidad, según creen, para todo tiempo futuro. En cambio, los que son fecundos según el alma... pues hay, en efecto —dijo—, quienes conciben en las almas aún más que en los cuerpos lo que corresponde al alma concebir y dar a luz. ¿Y qué es lo que le corresponde? El conocimiento y cualquier otra excelencia, de las que precisamente son procreadores todos los poetas y cuantos artistas se dice que son inventores. Pero el conocimiento mayor y el más bello es, con mucho, la regulación de lo que concierne a las ciudades y familias, cuyo nombre es medida y justicia. Ahora bien, cuando uno de éstos se siente desde joven fecundo en el alma, siendo de naturaleza divina, y, llegada la edad, desea ya procrear y engendrar, entonces busca también él, creo yo, en su entorno la belleza en la que pueda engendrar, pues en lo feo nunca engendrará. Así, pues, en razón de su fecundidad, se apega a los cuerpos bellos más que a los feos, y si se tropieza con un alma bella, noble y bien dotada por naturaleza, entonces muestra un gran interés por el conjunto; ante esta persona tiene al punto abundancia de razonamientos sobre la excelencia, sobre cómo debe ser el ser humano bueno y lo que debe practicar, e intenta educarlo. En efecto, al estar en contacto, creo yo, con lo bello y tener relación con ello, da a luz y procrea lo que desde hacía tiempo tenía concebido, no sólo en su presencia, sino también recordándolo en su ausencia, y en común con el objeto bello ayuda a criar lo engendrado, de suerte que los de tal naturaleza mantienen entre sí una comunidad mucho mayor que la de los

hijos y una amistad más sólida, puesto que tienen en común hijos más bellos y más inmortales²⁵. Y todo el mundo preferiría para sí haber engendrado tales hijos en lugar de los humanos, cuando echa una mirada a Homero, a Hesíodo y demás buenos poetas, y siente envidia porque han dejado de sí descendientes tales que les procuran inmortal fama y recuerdo por ser inmortales ellos mismos; o si quieres —dijo—, los hijos que dejó Licurgo en Lacedemonia, salvadores de Lacedemonia Y. por así decir, de la Hélade entera. Honrado es también entre vosotros Solón, por haber dado origen a vuestras leyes, y otros muchos seres humanos lo son en otras muchas partes, tanto entre los griegos como entre los bárbaros, por haber puesto de manifiesto muchas y hermosas obras y haber engendrado toda clase de excelencia. En su honor se han establecido ya también muchos templos y cultos por tales hijos, mientras que por hijos mortales todavía no se han establecido para nadie.

Éstas son, pues, las cosas del amor en cuyo misterio también tú, Sócrates, tal vez podrías iniciarte. Pero en los ritos finales y suprema revelación, por cuya causa existen aquéllas, si se procede correctamente, no sé si serías capaz de iniciarte. Por consiguiente, yo misma te los diré —afirmó— y no escatimaré ningún esfuerzo; intenta seguirme, si puedes. Es preciso, en efecto —dijo— que quien quiera ir por el recto camino a ese fin comience desde joven a dirigirse hacia los cuerpos bellos Y, si su guíalo dirige rectamente, enamorarse en primer lugar de un solo cuerpo y engendrar en él bellos razonamientos; luego debe comprender que la belleza que hay en cualquier cuerpo es afín a la que hay en otro y que, si es preciso perseguir la belleza de la forma, es una gran necedad no considerar una y la misma la belleza que hay en todos los cuerpos. Una vez que haya comprendido esto, debe hacerse amante de todos los cuerpos bellos y calmar ese fuerte arrebató por uno solo, despreciándolo y considerándolo insignificante. A continuación debe considerar más valiosa la belleza de las almas que la del cuerpo, de suerte que si alguien es virtuoso de alma, aunque tenga un escaso esplendor, séale suficiente para amarle, cuidarle, engendrar y buscar razonamientos tales que hagan mejores a los jóvenes, para que sea obligado, una vez más, a contemplar la belleza que reside en las normas de conducta y en las leyes y a reconocer que todo lo bello está emparentado consigo mismo, y considerar de esta forma la belleza del cuerpo como algo insignificante. Después de las normas de conducta debe conducirlo a las ciencias, para que vea también la belleza de éstas y, fijando ya su mirada en esa inmensa belleza, no sea, por servil dependencia, mediocre y corto de espíritu, apegándose, como un esclavo, a la belleza de un solo ser, cual la de un muchacho, de un ser humano o de una norma de conducta, sino que, vuelto hacia ese mar de lo bello y contemplándolo, engendre muchos bellos y magníficos discursos y pensamientos en ilimitado amor por la sabiduría, hasta que fortalecido entonces y crecido descubra una única ciencia cual es la ciencia de una belleza como la siguiente²⁶.

25 Esta frase con la que comienza la conclusión del diálogo entre Diotima y Sócrates, contiene elementos muy valiosos para nuestro concepto de ciudadanía. Entre ellos y de modo eminente lo que se llama el conocimiento mayor, el mejor y el más bueno, que es “la regulación de lo que concierne a las ciudades y familias, cuyo nombre es medida y justicia”, que es el contenido, antes y ahora de toda educación para la ciudadanía. Sólo indicaremos que el autor no magnifica la justicia como virtud o excelencia del buen ciudadano, sino que la une a la medida, a la templanza para concluir que ser justo es ser capaz de mediar, de situarse lejos de los extremos, de dar a cada uno lo suyo, pero sin olvidar que todos merecen algo de lo común. En Platón no tenemos un enaltecimiento de la justicia, como lo hacen los modernos justicieros, que piden las máximas penas para los otros, porque creen que así se van a sentir mejor, sino una mesurada y compasiva visión de lo justo.

26 Al atacar la conclusión del discurso de Diotima, Platón elabora unos pensamientos que combinan magistralmente la belleza formal con la profundidad de las ideas. Comienza con una ironía, pues la sabia mujer invita a Sócrates a iniciarse en los misterios del amor, y le proporciona un camino o preparación (propedéutica) para lograr semejante propósito. El que ama a los jóvenes termina

Intenta ahora —dijo— prestarme la máxima atención posible. En efecto, quien hasta aquí haya sido instruido en las cosas del amor, tras haber contemplado las cosas bellas en ordenada y correcta sucesión, descubrirá de repente, llegando ya al término de su iniciación amorosa, algo maravillosamente bello por naturaleza, a saber, aquello mismo, Sócrates, por lo que precisamente se hicieron todos los esfuerzos anteriores, que, en primer lugar, existe siempre y ni nace ni perece, ni crece ni decrece; en segundo lugar, no es bello en un aspecto y feo en otro, ni unas veces bello y otras no, ni bello respecto a una cosa y feo respecto a otra, ni aquí bello y allí feo, como si fuera para unos bello y para otros feo. Ni tampoco se le aparecerá esta belleza bajo la forma de un rostro ni de unas manos ni de cualquier otra cosa de las que participa un cuerpo, ni como un razonamiento, ni como una ciencia, ni como existente en otra cosa, por ejemplo, en un ser vivo, en la tierra, en el cielo o en algún otro, sino la belleza en sí, que es siempre consigo misma específicamente única, mientras que todas las otras cosas bellas participan de ella de una manera tal que el nacimiento y muerte de éstas no le causa ni aumento ni disminución, ni le ocurre absolutamente nada. Por consiguiente, cuando alguien asciende a partir de las cosas de este mundo mediante el recto amor de los jóvenes y empieza a divisar aquella belleza, puede decirse que toca casi el fin²⁷.

Pues ésta es justamente la manera correcta de acercarse a las cosas del amor o de ser conducido por otro: empezando por las cosas bellas de aquí y sirviéndose de ellas como de peldaños ir ascendiendo continuamente, a partir de aquella belleza, de uno solo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta, y de las normas de conducta a los bellos conocimientos, y partiendo de éstos terminar en aquel conocimiento que es conocimiento no de otra cosa sino de aquella belleza absoluta, para que conozca al fin lo que es la belleza en sí. En este período de la vida, querido Sócrates —dijo la extranjera de Mantinea—, más que en ningún otro, le merece la pena al ser humano vivir: cuando contempla la belleza en sí. Si alguna vez llegas a verla, te parecerá que no es comparable ni con el oro ni con los vestidos ni con los jóvenes y adolescentes bellos, ante cuya presencia ahora te quedas extasiado y estás dispuesto, tanto tú como otros muchos, con tal de poder ver al amado y estar siempre con él, a no comer ni beber, si fuera posible, sino únicamente a contemplarlo y estar en su compañía. ¿Qué debemos imaginar, pues —dijo—, si le fuera posible a alguno ver la belleza en sí, pura, limpia, sin mezcla y no infectada de carnes humanas, ni de colores ni, en suma, de otras muchas fruslerías mortales, y pudiera contemplar la divina belleza en sí, específicamente única? ¿Acaso crees —dijo— que es vana la vida de un ser humano que mira en esa dirección, que contempla esa belleza con lo que es necesario contemplarla y vive en su compañía? ¿O no crees —dijo— que sólo entonces, cuando vea la belleza con lo que es visible, le será posible engendrar, no ya imágenes de excelencia, al no estar en contacto con una imagen, sino excelencias

por amar más su alma que su cuerpo y desear educar, influir y ayudar a la maduración de la gente joven, para que sean felices y sean capaces, a su vez, de encontrar el amor. Cuando las filósofas decimos que la belleza es interior, muchas personas se ríen de semejante punto de vista, que no es sino fruto de la experiencia del amor mismo. Pues son muchos los que sienten hastío cuando no encuentran sino un físico sin nada detrás, y otras que buscamos algo más que un físico agradable.

27 Puesto que de belleza se trata, cuando hablamos del amor, cualquiera se siente competente para meter baza y opinar sobre el asunto, porque el sentido de la belleza entra por la vista. El texto habla de un descubrimiento que realizan aquellas personas que se familiarizan con la belleza visible y corporal. De pronto, aparece “algo maravillosamente bello por naturaleza”, una belleza digamos eterna, que va más allá de un rostro o una figura bonitas. Esto es lo que se llama “la belleza en sí”, que no es si no lo que tienen en común las cosas bellas.

verdaderas, ya que está en contacto con la verdad? Y al que ha engendrado y criado una excelencia verdadera, ¿no crees que le es posible hacerse amigo de los dioses y llegar a ser, si algún otro ser humano puede serlo, inmortal también él?”²⁸ (Platón. *Diálogos*. III, 244—265).

Preguntas sobre el texto:

1. ¿Qué temas abordan los tres fragmentos seleccionados de Platón?
2. Resume las ideas principales de la teoría platónica del amor.
3. ¿Qué relación guarda en Platón el tema del amor y la inmortalidad del alma?
4. ¿Qué enseñanza se desprende del relato de la invención de la escritura?

Lecturas complementarias:

Vallejo Campos. *Platón, el filósofo de Atenas*.

Vegetti. *Quince lecciones sobre Platón*.

TEXTO: ARISTÓTELES. *Ética nicomáquea*²⁹.

1. LA DELIBERACIÓN, 185—188

“¿Deliberamos sobre todas las cosas y es todo susceptible de deliberación, o sobre algunas cosas la deliberación no es posible? Y debe llamarse susceptible de deliberación no aquello sobre lo cual podría deliberar un necio o un loco (*maínomenos*), sino aquello sobre lo cual deliberaría un ser humano dotado de inteligencia (*noūn*). Pues bien, sobre lo eterno nadie delibera, por ejemplo, sobre el cosmos, o sobre la inconmensurabilidad de la diagonal y el lado. Tampoco sobre lo que está en movimiento, pero acontece siempre de la misma manera, o por necesidad, o por naturaleza, o por cualquiera otra causa, por ejemplo, sobre los solsticios y salidas de los astros. Ni sobre lo que unas veces sucede de una manera y otras de otra, por ejemplo, sobre las sequías y las lluvias. Ni sobre lo que depende del azar, por ejemplo, sobre el hallazgo de un tesoro. Tampoco sobre todas las cosas humanas: por

28 Este último párrafo, de los tres en los que hemos subdividido el largo párrafo platónico, funge a modo de resumen del discurso de Diotima/Sócrates sobre el amor, y pone de manifiesto el alcance e importancia del mismo para nuestra concepción de la ciudadanía. Ser ciudadano/a es hacer cosas, no poseer un título, condición, derechos o deberes, que sólo sirven para ser conscientes de lo que podemos hacer. Por el contrario, la ciudadanía es hacer cosas por sí mismo y para los demás, como si fuesen tus amigos, con el único propósito de beneficiarlos, de proporcionarles algo bueno, que les sea de utilidad. El modelo del amor/amistad como eje central del concepto griego de ciudadanía tiene plena vigencia para una acepción activa del significado de buen ciudadano, no tanto el tipo a imitar o hacerle un homenaje, sino el que favorece a sus conciudadanos por el mero placer de hacerles un bien, el que hace el bien por amor al bien mismo, porque en esa acción recibe una recompensa no material sino espiritual: el reconocimiento de los conciudadanos, que lleva aparejado respeto y admiración.

29 Tal vez sea necesario anteponer una nota sobre la relación de la filosofía de Aristóteles y el tema de la ciudadanía, tanto antigua como moderna. De acuerdo con las ideas expuestas por Valls Plana, en su libro *Una ética para la bioética*, cuya lectura encarecemos vivamente a los/las estudiantes de esta materia, “la ascendencia predominantemente griega de nuestra cultura resulta observable en el hecho de que los comportamientos político-sociales actualmente vigentes siguen determinados por el modo como la ética filosófica clásica recogió y valoró las costumbres de las ciudades helénicas. Como ética vivida en forma de costumbres y obligación para cumplirlas, la ética existió mucho antes que la filosofía... Lo que Aristóteles juzga específico de los humanos es *una manera peculiar* de hablar, que atribuye a los propios actos predicados universales que, a su vez, *expresan valores*. Valores, por cierto, que hoy nosotros consideramos como típicamente éticos: bueno y malo, justo e injusto” (Valls Plana. *Una ética para la bioética*, 29-31).

ejemplo, ningún lacedemonio delibera sobre cuál sería la mejor forma de gobierno para los escitas. Porque ninguna de estas cosas podría ocurrir por nuestra intervención³⁰.

Deliberamos, entonces, sobre lo que está a nuestro alcance y es realizable, y eso es lo que quedaba por mencionar. En efecto, se consideran como causas la naturaleza, la necesidad, el azar, y también la inteligencia y todo lo que depende del ser humano. Y todos los seres humanos deliberan sobre lo que ellos mismos pueden hacer. Sobre los conocimientos rigurosos y suficientes no hay deliberación, por ejemplo, sobre las letras (porque no vacilamos sobre el modo de escribirlas); pero sobre todo lo que se hace por mediación nuestra, aunque no siempre de la misma manera, deliberamos; por ejemplo, sobre las cuestiones médicas o de negocios, y más sobre la navegación que sobre la gimnasia, en la medida en que la primera está más lejos de haber alcanzado la exactitud, y lo mismo sobre todo lo demás, pero más sobre las artes que sobre las ciencias, porque vacilamos más sobre las primeras.

La deliberación se da respecto de las cosas que generalmente suceden de cierta manera, pero cuyo resultado no es claro, y de aquéllas en que es indeterminado. Y en las cuestiones importantes nos hacemos aconsejar de otros porque desconfiamos de nosotros mismos y no nos creemos suficientes para decidir. Pero no deliberamos sobre los fines, sino sobre los medios que conducen a los fines³¹. En efecto, ni el médico delibera sobre si curará, ni el orador sobre si persuadirá, ni el político sobre si legislará bien, ni ninguno de los demás sobre su fin; sino que, dando por sentado el fin, consideran el modo y los medios de alcanzarlo, y cuando aparentemente son varios los que conducen a él, consideran por cuál se alcanzaría más fácilmente y mejor, y si no hay más que uno para lograrlo, cómo se logrará mediante éste, y éste a su vez mediante cuál otro, hasta llegar a la causa primera, que es la última que se encuentra. El que delibera parece, en efecto, que investiga y analiza de la manera que hemos dicho, como una figura geométrica, —es evidente que no toda investigación es deliberación, por ejemplo, las matemáticas; pero toda deliberación es investigación; y lo último en el análisis es lo primero en el orden de la generación. Si tropieza con algo imposible, lo deja, por ejemplo, si necesita dinero y no puede procurárselo; pero si parece posible, intenta llevarlo a cabo. Es posible lo que puede ser realizado por nosotros; lo que puede ser realizado por medio de nuestros amigos, lo es en cierto modo por nosotros, ya que el punto de partida está en nosotros³².

Nos preguntamos unas veces por los instrumentos, otras por su utilización; y lo mismo en los demás casos, unas veces por el medio, otras el cómo, y otras el modo de conseguirlo.

30 El asunto de la deliberación, que plantea en este texto Aristóteles da origen a lo que se llama democracia deliberativa, en la que se supone que todos los ciudadanos participan, no solo con su voto, sino formando parte de foros y lugares donde se debaten los temas de interés general para la comunidad.

31 La idea de que la deliberación versa sobre los fines y no sobre los medios tiene una importancia capital y decisiva para la filosofía práctica, hasta nuestros días (Cfr. el texto de Max Weber *infra*). El modelo de ética deliberativa ha sido propuesto por el filósofo alemán Jürgen Habermas (nacido en 1929), que ha llegado a proponer una “comunidad ideal de diálogo”, como propuesta concreta para mejorar la democracia participativa.

32 Este párrafo contiene elementos esenciales para entender el concepto aristotélico de deliberación, a saber, que no es un mero conversar, ni dialogar ni discutir, sino una actividad centrada en investigar algo, en encontrar algo que estamos buscando. Lo buscado es, como siempre en Aristóteles, lo último que se encuentra, pero lo primero en orden al origen y génesis de aquello que se busca. Si buscamos encontrar medios para un determinado fin, lo último que encontramos es el fin, que es lo primero para lo que se necesitan esos medios.

Parece, pues, que, como queda dicho, el ser humano es principio de las acciones, y la deliberación tiene por objeto lo que él mismo puede hacer, y las acciones se hacen en vista de otras cosas. Pues no puede ser objeto de deliberación el fin, sino los medios conducentes a los fines; ni tampoco las cosas individuales, como si esto es pan o está cocido como es debido, pues esto es asunto de la percepción, y si se quiere deliberar siempre se irá hasta el infinito.

El objeto de la deliberación y el de la elección son el mismo, salvo que el de la elección está ya determinado, pues se elige lo que se ha decidido como resultado de la deliberación. Todos, en efecto, dejamos de inquirir cómo actuaremos cuando retrotraemos el principio a nosotros mismos y a la parte directiva de nosotros mismos, pues ésta es la que elige. Esto resulta claro de los antiguos regímenes políticos pintados por Homero: los reyes anunciaban al pueblo lo que habían elegido. Y como el objeto de la elección es algo que está en nuestro poder y es tema de deliberación y deseable, la elección será también un deseo deliberado de cosas a nuestro alcance; porque cuando decidimos después de deliberar deseamos de acuerdo con la deliberación. Hemos descrito, pues, en líneas generales la elección, y hemos dicho sobre qué objetos versa, y que éstos son los que conducen” (Aristóteles. *Ética nicomáquea*, libro VI, 185—188)³³.

2. SENSATEZ, SABIDURÍA, INTELIGENCIA Y EXCELENCIA ÉTICA, 273—288

En cuanto a la sensatez, podemos comprender su naturaleza considerando a qué seres humanos llamamos sensatos. Pues bien, parece propio del ser humano sensato el poder discurrir bien sobre lo que es bueno y conveniente para él mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general. Señal de ello es que incluso en un sentido determinado los llamamos sensatos cuando razonan bien con vistas a algún fin bueno de los que no son objeto de ningún arte. De modo que también, en términos generales, es sensato el ser humano reflexivo³⁴. Pero nadie reflexiona o delibera sobre lo que no puede ser de otra manera, ni sobre lo que no puede hacer. De suerte que, si toda ciencia va acompañada de demostración, y no hay demostración de las cosas cuyos principios pueden ser de otra manera (porque todas ellas pueden también ser de otra manera), y asimismo tampoco es posible deliberar sobre lo que es necesariamente, la sensatez no podrá ser ciencia ni arte o técnica; ciencia, porque la acción o actuación puede ser de otra manera; arte, porque la acción y la producción son de distinto género. Tiene que ser, por tanto, una disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno y malo para el ser humano. Porque el fin de la producción es distinto de ella, pero el de la acción (*prāxis*) no puede serlo: la buena actuación misma es un fin. Por eso pensamos que Pericles y los que son como él son prudentes porque pueden ver lo que es bueno para ellos y para los seres humanos, y pensamos que ésta es una cualidad propia

33 La deliberación, concebida básicamente por Aristóteles, se ha convertido en nuestro tiempo en el modelo de una democracia avanzada y, en consecuencia, de una ciudadanía plenamente democrática. Deliberar, tras las propuestas de diversos filósofos del siglo XX, no es otra cosa que participar en los debates públicos sobre los temas que conciernen y afectan a todos los ciudadanos, poder hacerlo libre de coacciones e intereses espurios, y llevar a cabo la deliberación, en medios públicos y por medio de argumentos racionales que sean susceptibles de crítica y debate.

34 Sensatez traduce aquí el vocablo griego *phrónesis*, que otros traducen por prudencia, cordura, moderación, discreción, etcétera. Se trata de una excelencia, es decir, de algo que se adquiere con la práctica, que consiste en elegir, tras una deliberación, el mejor camino para alcanzar algo que no se discute que sea bueno, como, por ejemplo, la salud, la felicidad o la fortuna. Sensato es aquella persona que reflexiona antes de tomar una decisión.

de los administradores y de los políticos; de ahí también que demos a la templanza el nombre de *sophrosynē*, porque protege la sensatez³⁵. Lo que protege es la clase de juicio a que nos hemos referido; porque el placer y el dolor no destruyen ni perturban toda clase de juicio, por ejemplo, el de si los ángulos del triángulo suman o no dos rectos, sino los prácticos, que se refieren a la vida práctica. En efecto, los principios de la acción son los fines por los cuales se obra; pero el ser humano corrompido por el placer o el dolor pierde la percepción clara del principio, y ya no ve la necesidad de elegirlo todo y hacerlo todo con vistas a tal fin o por tal causa: el vicio destruye el principio. De modo que, necesariamente, la sensatez es una disposición (*héxin*) racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno para el ser humano. Además, mientras existe una excelencia del arte, no la hay de la sensatez, y en el arte el que yerra voluntariamente es preferible, pero tratándose de la sensatez no, como tampoco tratándose de las excelencias. Es claro, por tanto, que la sensatez es una excelencia y no un arte. Y siendo dos las partes racionales del alma, será la excelencia de una de ellas, de la que forma opiniones, pues tanto la opinión como la sensatez tienen por objeto lo que puede ser de otra manera. Pero es exclusivamente una disposición racional, y señal de ello es que una disposición así puede olvidarse, y la sensatez, no.

6

Puesto que la ciencia es un juicio sobre lo universal y lo que es necesariamente, y hay unos principios de lo demostrable y de toda ciencia (porque la ciencia es racional), el principio de lo científico no puede ser objeto de ciencia, ni de técnica o arte, ni de sensatez; porque lo científico es demostrable, y la técnica y la sensatez versa sobre lo que puede ser de otra manera. Tampoco son objeto de sabiduría, pues es propio del sabio usar de la demostración a propósito de algunas cosas. Si, por tanto, las formas de conocimiento mediante las cuales alcanzamos la verdad y nunca nos engañamos sobre lo que no puede, o puede ser de otra manera, son la ciencia, la sensatez, la sabiduría y el intelecto, y tres de ellas (es decir, la ciencia, la sensatez y la sabiduría) no pueden tener por objeto los principios, forzosamente serán objeto del intelecto.

7

La sabiduría la atribuimos en las artes a los más consumados en ellas, por ejemplo, a Fidias como escultor y a Policleto como creador de estatuas, no indicando con ello, sino que la sabiduría es la excelencia de un arte. Pensamos de algunos seres humanos que son sabios en general, y no en un sentido parcial o determinado, como dice Homero en el *Margites*: “los dioses no le hicieron cavador ni labrador, ni sabio en ninguna otra cosa”.

De modo que es evidente que la sabiduría es el más perfecto de los modos de conocimiento. El sabio, por consiguiente, no sólo debe conocer lo que deriva de los principios, sino poseer además la

35 La templanza (*sophrosynē*) que también se traduce por temperancia, moderación, comedimiento, contención, etcétera, es lo propio de la persona sensata, porque, en todas las situaciones de la vida, por ejemplo, cuando está ebria, o en proceso de estarlo, tiene la capacidad de mantener cierta capacidad de pensar y elegir lo más conveniente, por ejemplo, no seguir bebiendo e irse a casa a dormir la mona. En la psicología moderna se habrá de sofronización, en el sentido de calmar a una persona que sufre un ataque de ansiedad o de nerviosismo.

verdad sobre los principios. De suerte que la sabiduría será inteligencia y ciencia, por así decirlo, la ciencia capital de los objetos más estimados. Sería absurdo considerar la política, o la sensatez, como la más excelente si el ser humano no es lo mejor del mundo. Si lo sano y lo bueno son distintos para los seres humanos y para los peces, pero lo blanco y lo recto son siempre lo mismo, todos admitirán que lo sabio es siempre lo mismo, pero lo sensato varía; efectivamente, se llama sensato el que puede examinar bien todo lo que se refiere a sí mismo y eso es lo que se confiará a la sensatez. Por eso también se dice que son sensatos algunos animales, aquellos que parecen tener cierta facultad de previsión para su propia vida. Es evidente también que no pueden la sabiduría y la política ser lo mismo, pues si se llama sabiduría al conocimiento de lo que es útil para uno mismo, habrá muchas sabidurías, porque no habrá una sola acerca de lo que es bueno para todos los animales, sino una diferente para cada uno, lo mismo que no hay una sola medicina para todos. Y lo mismo da para el caso que el ser humano sea el más excelente de todos los animales, porque también hay otras cosas de naturaleza mucho más divina que la del ser humano, como es evidentísimo por las que constituyen el mundo. De lo dicho resulta claro que la sabiduría es ciencia e inteligencia de lo que es más excelente por naturaleza. Por eso de Anaxágoras, de Tales y de los seres humanos como ellos, dice la gente que son sabios, no sensatos, porque ve que desconocen su propia conveniencia, y dice de ellos que saben cosas extraordinarias, admirables, difíciles y divinas, pero inútiles, porque no buscan los bienes humanos. La sensatez, en cambio, tiene por objeto lo humano y aquello sobre lo que se puede deliberar; en efecto, afirmamos que la operación del sensato consiste sobre todo en deliberar bien, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera, ni sobre lo que no tiene un fin, y *éste consistente en un bien práctico. El que delibera bien absolutamente* hablando es el que se propone como blanco de sus cálculos la consecución del mayor bien práctico para el ser humano. Tampoco versa la sensatez exclusivamente sobre lo universal, sino que tiene que conocer también lo particular, porque es práctica y la acción tiene que ver con lo particular. Por esta razón también algunos, sin saber, son más prácticos que otros que saben, sobre todo los que tienen experiencia; así si uno sabe que las carnes ligeras son digestivas y sanas, pero no sabe cuáles son ligeras, no producirá la salud, sino más bien el que sepa que las carnes de ave son ligeras y sanas. La sensatez es práctica, de modo que se deben poseer ambas, o preferentemente la sensatez. Pero también por lo que a ella se refiere debería haber una fundamentación³⁶.

8

La política y la sensatez coinciden en cuanto a la disposición, pero, sin embargo, su ausencia no es la misma. Cuando la sensatez se aplica a la ciudad, la que es, por así decirlo, fundamental es la sensatez

36 La ciudadanía no tiene, tanto en el mundo antiguo como en el moderno otro fundamento que el saber; una aprende a ser ciudadana y se sabe ciudadana. Nadie nace ciudadano/a, sino que se aprende a serlo. Para Aristóteles la única manera de ser sensato es aprender a serlo deliberando con otros sobre lo que ha de decidirse para la consecución del mayor bien práctico y la felicidad de los seres humanos. A este propósito, la sensatez y la deliberación consisten en saber aplicar lo general, las ideas generales, a casos concretos, lo que es justo, por ejemplo, a lo que es justo en cada caso concreto y en las circunstancias concretas en las que se conducen las personas. Los humanos tenemos siempre en la boca expresiones de si algo es justo o injusto, pero no sabemos dar razón de nuestras aseveraciones sobre la justicia y lo justo. En definitiva, de lo que se trata es de enseñar/aprender a deliberar en el aula, por qué no decirlo si es el lugar ideal, sobre aquellos asuntos en los que caben alternativas, en las que las dos soluciones pueden ser justas, o aquellos, en los que los puntos de vistas de las personas que deliberan, son muy discrepantes.

legislativa, y la que por así decirlo tiene por objeto lo particular, lleva el nombre común de «sensatez política». *Ésta es práctica y deliberativa; en efecto, el decreto es lo práctico en extremo; por eso sólo de los que se ocupan de y en ésta se dice que hacen política, pues ellos son los únicos que actúan a la manera de los obreros manuales.*

Pero la sensatez parece referirse sobre todo a uno mismo y al individuo, y ésta es la forma que lleva el nombre común de sensatez; las demás se llaman economía, legislación y política, ya deliberativa, ya judicial. Habría, por tanto, una forma de conocimiento consistente en saber lo que a uno le interesa (aunque es muy diferente), y parece que el que sabe lo que le concierne y actúa en consecuencia es sensato, mientras que a los políticos se los considera entrometidos [que se meten en todos los fre-gados o charcos, diríamos nosotros]. Por eso dice Eurípides: *¿Cómo iba yo a ser prudente, yo que sin dificultad habría podido, / contando como uno de tantos en el ejército, / tener una parte como la de los demás? / Porque los que sobresalen y actúan más que los otros ...*”.

Buscan, pues, los sensatos su propio bien, y se piensa que es eso lo que debe hacerse. De esta opinión ha venido el que se considere sensatos a esos precisamente. Sin embargo, quizá no es posible el bien de uno mismo sin administración doméstica y sin régimen político. Además, no es claro cómo debe uno gobernar lo suyo, y hay que considerarlo. Señal de lo dicho es que los jóvenes pueden ser geómetras y matemáticos, y sabios en cosas de esa naturaleza, y, en cambio, no parece que puedan ser sensatos. La causa de ello es que la sensatez tiene por objeto también lo particular, con lo que uno llega a familiarizarse por la experiencia, y el joven no tiene experiencia, porque es la cantidad de tiempo lo que produce la experiencia. Uno podría preguntarse también por qué un niño puede indudablemente ser matemático y no sabio, ni físico. ¿No será porque los objetos matemáticos son el resultado de una abstracción mientras que los principios de los otros proceden de la experiencia, y de cosas así los jóvenes hablan sin convicción, mientras que les es patente el ser de los primeros?

Además, en la deliberación se puede errar respecto de lo universal o respecto de lo particular: en que todas las aguas gordas son malas, o en que esta agua es gorda.

Que la sensatez no es ciencia, es evidente. En efecto, se refiere a lo más particular, como se ha dicho, porque lo práctico es de esa naturaleza. Se opone, por tanto, al intelecto, ya que el intelecto tiene por objeto los principios o límites de los cuales no hay razonamiento, y la sensatez se refiere al otro extremo, a lo más particular, de lo cual no hay ciencia, sino percepción sensible, no la de las propiedades, sino una semejante a aquélla por la cual vemos que este objeto particular es un triángulo; en efecto, también aquí hay un límite. Pero la última mencionada es más bien percepción que sensatez; ésta es de otra especie.

9

El indagar y el deliberar son diferentes, si bien la deliberación es una especie de indagación. Es preciso averiguar también qué es la buena deliberación: si ciencia, opinión, buen tino, o algún otro género. Ciencia, sin duda, no es, porque no se indaga lo que se sabe, y la buena deliberación es una especie de deliberación, y el que delibera, indaga y calcula. Tampoco es buen tino, porque el buen tino es algo que no necesita razonar, y rápido, mientras que la deliberación requiere mucho tiempo, y se dice

que debe ponerse en práctica rápidamente lo que se ha resuelto tras la deliberación, pero deliberar lentamente. También es otra cosa la precisión que la buena deliberación: la precisión es una especie de buen tino. Tampoco consiste la buena deliberación en ninguna clase de opinión. Pero puesto que el que delibera mal yerra y el que delibera bien lo hace rectamente, es claro que la buena deliberación consiste en una especie de rectitud, que no es propia ni de la ciencia ni de la opinión. Efectivamente, a la ciencia no le pertenece la rectitud, como tampoco el yerro, y la rectitud de la opinión es la verdad, y además todo aquello de que hay opinión está ya, *ipso facto*, determinado. Por otra parte, tampoco es posible la buena deliberación sin razonamiento. Luego tiene que consistir en la rectitud del discurso; ésta, en efecto, no es todavía afirmación, y mientras que la opinión no es indagación, sino ya una especie de afirmación, el que delibera, tanto si delibera bien como si lo hace mal, indaga y calcula.

Pero la buena deliberación es una especie de rectitud de la deliberación, por tanto, hay que averiguar primero qué es y sobre qué versa la deliberación. Dado que la rectitud tiene muchos sentidos, es claro que no se trata de cualquiera, porque el incontinente y el malo alcanzarán con el razonamiento lo que se proponen, si son hábiles, de modo que la deliberación habrá sido recta en ese sentido, pero lo que han logrado con ella, un gran mal, y se considera que es un bien el haber deliberado bien, puesto que es a esta clase de rectitud en la deliberación a la que se da el nombre de buena deliberación, a la que alcanza o logra un bien. Pero también es posible alcanzarlo mediante un razonamiento falso, y alcanzar lo que se debe hacer, pero no por los medios debidos, sino por un término medio falso; de modo que no será buena deliberación ésta en excelencia de la cual se alcanza ciertamente lo que se debe, pero no por el camino debido. Es posible, además, que uno lo alcance deliberando durante mucho tiempo y otro rápidamente; por consiguiente, tampoco la primera será una buena deliberación, sino que la rectitud consiste en una conformidad con lo conveniente, tanto por lo que se refiere al objeto de la deliberación, como al modo y al tiempo. También se puede hablar de buena deliberación en sentido absoluto y respecto de un fin determinado; buena deliberación absolutamente hablando es la que se endereza al fin, sin más; y una buena deliberación determinada es la que se endereza a un fin determinado. Por tanto, si el deliberar bien es propio de los sensatos, la buena deliberación consistirá en una rectitud conforme a lo conveniente para el fin apprehendido por la verdadera sensatez.

10

El entendimiento, y el buen entendimiento, en virtud de los cuales decimos que los seres humanos son inteligentes o están dotados de buena inteligencia, no son en absoluto lo mismo que la ciencia o la opinión (en este caso, todos serían inteligentes), ni son tampoco una de las ciencias particulares, como la medicina sobre lo concerniente a la salud o la geometría sobre las magnitudes, porque el entendimiento no se aplica a lo que es siempre e inmóvil, ni lo que de un modo u otro llega a ser, sino a lo que puede presentar dificultades y ser objeto de deliberación. Por tanto, se aplica a lo mismo que la sensatez, pero no son lo mismo entendimiento y sensatez. En efecto, la sensatez es normativa: qué se debe hacer o no, tal es el fin que se propone; mientras que el entendimiento es sólo discriminativo, pues son lo mismo entendimiento y buen entendimiento, inteligentes y dotados de buena inteligencia. El entendimiento no consiste en tener sensatez ni en alcanzarla, sino que, lo mismo que

el aprender se llama entender tratándose de la ciencia, así el entendimiento es lo que se ejercita en la opinión para juzgar acerca de las cosas que son objeto de sensatez cuando habla otro, y para juzgar rectamente, pues «bien» es lo mismo que «rectamente». Y de ahí viene el nombre de «entendimiento en virtud del cual se habla de seres humanos «dotados de buena inteligencia», del entendimiento o inteligencia que se ejercita en el aprender; en efecto, al aprender lo llamamos muchas veces entender.

11

La llamada comprensión (*gnōmē*), en virtud de la cual decimos de alguien que es comprensivo y que tiene comprensión, es el discernimiento recto de lo equitativo. Señal de ello es que llamamos comprensivo sobre todo al equitativo, y equitativo a tener comprensión sobre algunas cosas, y juicio comprensivo al que discierne rectamente lo equitativo, y rectamente quiere decir de acuerdo con la verdad.

Todas estas disposiciones convergen lógicamente a lo mismo. En efecto, al hablar de comprensión, entendimiento, sensatez e inteligencia (*noūs*), atribuimos a las mismas personas el tener comprensión o inteligencia, así como el ser sensatos o tener entendimiento; porque todas estas facultades tienen por objeto lo extremo e individual, y es en saber discernir sobre lo que es objeto de sensatez en lo que consiste el ser inteligente, buen entendedor o comprensivo, porque la equidad es común a todos los seres humanos buenos en sus relaciones con los demás. Ahora bien, todas las cosas prácticas son individuales y extremas, y así no sólo tiene que conocerlas el ser humano sensato, sino que el entendimiento y la comprensión versan también sobre las cosas prácticas, que son extremos. La intuición tiene también por objeto lo extremo en las dos direcciones, porque tanto de los límites primeros como de los últimos hay intuición y no razonamiento; la intuición que se ejercita en las demostraciones tiene por objeto los límites inmóviles y primeros; y la de las cosas prácticas, lo extremo, lo contingente y la segunda premisa. Estos son, en efecto, los principios de la causa final, ya que es partiendo de lo individual como se llega a lo universal; de estas cosas, pues, hay que tener percepción sensible, y ésta es la intuición.

Esta es la razón también de que parezca que estas disposiciones son naturales, y que, si bien nadie es sabio por naturaleza, sí se tiene por naturaleza sentido común, entendimiento e inteligencia. Señal de ello es que creemos que también son consecuencia de la edad, y que tal edad tiene inteligencia y sentido común, como si la naturaleza fuera la causa de ellas. [Por eso la inteligencia es principio y finalidad, porque las demostraciones parten de estas cosas y ellas son su objeto]. De modo que no se debe hacer menos caso de los dichos y opiniones de los experimentados, ancianos y prudentes, que, de las demostraciones, pues la experiencia les ha dado vista, y por eso ven correctamente.

Queda dicho, pues, qué es la sensatez y la sabiduría, y cuál es el objeto de cada una de ellas, y que cada una es la excelencia de una parte distinta del alma³⁷.

37 Sobre la comprensión, objeto de este capítulo 11 de la *Ética nicomáquea*, no parece superfluo hacer algunas observaciones. En griego la palabra *gnōmē* tiene muchas acepciones (sentido común, inteligencia práctica, buen sentido, discernimiento, sagacidad, etcétera), pero siempre se refiere a una característica de la persona sensata, esto es, de la persona que juzga con equilibrio y buen sentido. El texto habla de “discernimiento recto de lo equitativo”. Es preciso tener en cuenta que no se refiere a lo justo, sino al sentido distributivo de la justicia, a lo que es justo para mí, pero también para los demás, de la persona a la que le guía la equidad.

12

Podría uno preguntarse a propósito de ellas cuál es su utilidad, puesto que la sabiduría no considera nada de lo que puede hacer feliz al ser humano (pues no es propia de ninguna generación), y la sensatez, si bien tiene esto, ¿para qué es necesaria? Si la sensatez tiene por objeto lo que es justo, honroso y bueno para el ser humano, y esto es lo que es propio del ser humano bueno hacer, el conocer estas cosas no nos hará más capaces de practicarlas si las excelencias son efectivamente hábitos, lo mismo que tampoco nos sirve de nada conocer lo sano y saludable en el sentido, no de lo que produce la salud, sino de lo que es consecuencia de un hábito sano; en efecto, no somos en modo alguno más capaces de practicarlo por el hecho de poseer la medicina y gimnástica. Si por otra parte no debe decirse que el ser humano sensato lo es para eso, sino para llegar a ser bueno, la sensatez no servirá de nada a los que ya son buenos, pero tampoco a los que no la tienen. Porque lo mismo dará que la tengan ellos o que obedezcan a los que la tienen, y sería suficiente para nosotros que nos comportáramos como cuando se trata de la salud: aunque queremos estar sanos, no por eso aprendemos medicina. Además de esto, podría parecer absurdo que, siendo inferior a la sabiduría, la sensatez tuviera primacía sobre ella, porque consiste en hacer, y manda y ordena sobre lo hecho. De estas cuestiones, pues, hemos de hablar. Ahora no hemos hecho sino proponerlas.

En primer lugar, digamos que estas disposiciones son necesariamente elegibles por sí mismas por ser cada una de ellas la excelencia de una parte del alma, aun en el caso de que no produzcan nada ninguna de ellas. En segundo lugar, de hecho, producen algo, no como la medicina produce la salud, sino como la produce la salud misma; de igual modo produce la sabiduría felicidad; en efecto, como es una parte de la excelencia total, hace feliz al ser humano con su posesión y su ejercicio.

Además, el ser humano lleva a cabo su obra mediante la sensatez y la excelencia ética, porque la excelencia hace correcto el objetivo propuesto, y la sensatez lo que conduce a él. La cuarta parte del alma, la nutritiva, no tiene excelencia de esta clase, pues no hay nada que esté en su poder hacer o no hacer.

En cuanto a que la sensatez en nada nos capacitará más para la práctica de lo honroso y de lo justo, tenemos que empezar un poco más arriba y comenzar por este principio: lo mismo que de algunos que hacen lo que es justo decimos que no por eso son justos, por ejemplo, de los que hacen lo que la ley ordena involuntariamente, o por ignorancia, o por alguna otra causa, y no por eso mismo (aunque hacen lo que se debe hacer y lo que haría el ser humano bueno), así también es posible, al parecer, hacer todas las cosas en virtud de un hábito tal que se sea bueno, quiero decir, por ejemplo, por elección y por causa de lo que se hace. Pues bien, la excelencia hace correcta la elección, pero el hacer todo lo que hay que hacer para llevarla a cabo, ya no es propio de la excelencia, sino de otra facultad. Debemos reflexionar sobre esto y hablar de ello con más claridad. Hay una capacidad llamada destreza, y ésta es de tal índole que hace posible realizar los actos enderezados al objetivo

El diccionario define la equidad, palabra que pocos usan, como la cualidad de una persona de juzgar o tratar con imparcialidad algo o alguien, y según un sentido natural de la justicia. Nosotras decimos que no es preciso recurrir al innatismo, sino que equitativo es aquella persona que, siendo consciente de que vive en sociedad, no puede juzgar de algo o alguien sin pensar en los demás. Nadie es sabio por naturaleza, pero sí disponemos de comprensión, dada nuestra condición natural de seres sociales. Por lo demás, solo la práctica de la comprensión, sobre todo de ella como equidad, convierte a los humanos en sensatos.

propuesto y alcanzarlo; si el objetivo es bueno, la capacidad es laudable; si es malo, es mera habilidad; por eso también de los sensatos decimos que son diestros, y habilidosos. La sensatez no es esa capacidad, pero no existe sin esa capacidad. Y el recto hábito de este ojo del alma no se produce sin excelencia, como hemos dicho y es evidente, ya que los razonamientos de orden práctico tienen un principio, por ejemplo, «puesto que la finalidad es ésta», o «puesto que lo mejor es esto», sea cual fuere (supongamos uno cualquiera, para los efectos del argumento), y esta finalidad no aparece claro sino al bueno, porque la maldad nos pervierte y hace que nos engañemos en cuanto a los principios de la acción. De modo que evidentemente es imposible ser sensato no siendo bueno.

13

Por tanto, tenemos que volver a considerar también la excelencia; en efecto, también en la excelencia existe una relación parecida a la que se da entre la sensatez y la destreza (que no son idénticas, sino semejantes), entre la excelencia natural y la excelencia suprema. Todos piensan que cada uno tiene su carácter en cierto modo por naturaleza, y, efectivamente, somos justos, moderados, valientes y todo lo demás desde que nacemos; pero no obstante buscamos algo distinto de esto como bondad suprema, y poseer esas disposiciones de otra manera. También los niños y los animales tienen esos hábitos naturales, pero sin la inteligencia son evidentemente dañinas. Esto, sin embargo, parece verse claro: que lo mismo que un cuerpo fuerte moviéndose a ciegas puede dar un violento resbalón por no tener vista, así puede ocurrir también en este caso; pero una vez que el ser humano alcanza la inteligencia, su actuación es distinta, y, siendo semejante su hábito, será, sin embargo, entonces la excelencia suprema. De modo que, así como en la parte del alma que razona a base de opiniones hay dos formas, la destreza y la sensatez, en la parte moral hay otras dos: la excelencia natural y la excelencia suprema, y de éstas la excelencia suprema no se da sin sensatez. Por eso afirman algunos que todas las excelencias son especies de la sensatez, y Sócrates, en parte, discurría bien y en parte se equivocaba, al pensar que todas las excelencias son formas de la sensatez se equivocaba, pero tenía razón al decir que no se dan sin la sensatez. Señal de ello es que aún ahora todos, al definir la excelencia, después de indicar la disposición que le es propia y su objeto, añaden «según la razón correcta», y es correcta la que se conforma a la sensatez. Parece, por tanto, que todos adivinan de algún modo que esta clase de modo de ser que es la excelencia es, a saber, la que es conforme a la sensatez. Pero hemos de ir un poco más lejos; la que es excelencia no es meramente la disposición conforme a la razón correcta, sino la que va acompañada de la razón correcta, y la razón correcta, tratándose de estas cosas es la sensatez. Sócrates pensaba, efectivamente, que las excelencias eran razones (pues todas consistían para él en conocimiento); nosotros pensamos que van acompañadas de razón.

Resulta claro, por tanto, de lo que hemos dicho, que no es posible ser bueno en sentido supremo sin sensatez, ni sensato sin la excelencia ética³⁸. De esta manera se desharía también el argumento

38 Esta sencilla frase resume magistralmente la ética de Aristóteles y nos parece esencial para todo posible planteamiento de la ciudadanía, tanto antigua como moderna. Es más, consideramos que, entendiéndola, estamos en disposición de entender el sentido de la ciudadanía contemporánea. Si los humanos partimos de un sentido natural para distinguir lo bueno de lo malo, al que los griegos llamaban *sindéresis*, que nos lleva a juzgar equitativamente, la suprema bondad, si no es posible encontrarla en un objeto o cosa, es preciso encontrarla en una cualidad humana, que se consigue practicándola, como es la sensatez, pero ésta tiene sentido y consiste en aspirar a una perfección tanto del carácter o modo de ser personal, como de la costumbre a la que da paso comportarse

dialéctico según el cual las excelencias se dan independientemente unas de otras, porque una misma persona no está bien dotada por la naturaleza para todas, de suerte que una la habrá adquirido ya, y otra todavía no. Esto, en efecto, es posible tratándose de las excelencias naturales, pero no respecto de aquéllas por las que un ser humano es llamado bueno en sentido supremo, porque con sólo poseer la sensatez las tendrá todas. Y es claro que, aunque no fuera práctica, sería, necesaria, porque es la excelencia de esta parte del alma, y porque la elección no puede ser correcta sin sensatez ni sin excelencia, ya que la una determina la finalidad y la otra hace realizar las acciones que conducen a la finalidad.

Pero no tiene supremacía sobre la sabiduría ni sobre la parte mejor, como tampoco la tiene la medicina sobre la salud; en efecto, no se sirve de ella, sino que ve el modo de producirla. Da órdenes, por tanto, por causa de aquélla, pero no a aquélla. Sería también lo mismo que decir que la política manda en los dioses porque da órdenes sobre todo lo referente a la ciudad” (Aristóteles. *Ética nicomáquea*. Libro vi, 273—288).

3. AMOR A SÍ MISMO, AMISTAD Y FELICIDAD, 366—369, 393—398³⁹

3.1. Amor a sí mismo y amistad

8

“Se discute también la cuestión de si debe uno quererse a sí mismo más que a cualquier otro. En efecto, se censura a los que se aman a sí mismos más que a nadie, y se les da el nombre de egoístas, como si ello fuera algo vergonzoso, y parece que el ser humano de baja condición lo hace todo por amor a sí mismo, y tanto más cuanto peor es (y se le dirigen reproches como el de que no hace nada ajeno a su propio interés), mientras que el ser humano bueno obra por lo noble, y tanto más cuanto mejor es, por causa de su amigo, y deja a un lado su propio bien.

Con estas palabras no armonizan, sin embargo, los hechos, y no sin razón. Se dice, en efecto, que se debe querer más que a nadie al mejor amigo, y que el mejor amigo es el que quiere el bien de aquel a quien quiere por causa de éste, aunque nadie llegue a saberlo. Esta condición se da sobre todo en la actividad respecto de uno mismo, así como todas las demás por las que se define al amigo; hemos dicho, en efecto, que todos los sentimientos amistosos proceden de uno mismo y alcanzan después a los demás. El mismo sentir expresan todos los proverbios, que hablan, por ejemplo, de «una sola alma», o dicen que «las cosas de los amigos son comunes», o «amistad es igualdad», o «más cercana es la rodilla a la pierna». Todo esto puede aplicarse mejor que a nadie a uno mismo, porque cada uno es el mejor amigo de sí mismo, y, por lo tanto, debemos querernos sobre todo a nosotros mismos. Es natural que se pregunte cuál de las dos opiniones debe seguirse porque ambas admiten crédito.

con sensatez. Dicho de otro modo, el sensato y prudente terminan siendo y teniendo un carácter que se plasma en acciones, que ellos convierten en sus costumbres. La sensatez, la excelencia y el carácter/costumbre sólo tienen sentido en la vida en común, es decir, en la vida política.

39 La clave de todos estos párrafos la tenemos que encontrar en la concepción aristotélica de la amistad, como un modelo que se extiende y se entiende como clave para entender la convivencia social y la noción de ciudadanía. Por el momento, nos interesa tener claro que al análisis de la amistad llegamos desde el amor a sí mismo, y que ella es la condición de la felicidad y de la convivencia justa y ordenada.

Quizá deberíamos establecer una separación entre tales argumentos y determinar en qué medida y en qué sentido dicen verdad unos u otros. Si llegamos a comprender cómo entienden unos y otros el amor a sí mismo quizá se aclare la cuestión. Los unos, en tono de censura, llaman amantes de sí mismos a los que se asignan una parte mayor de la que les corresponde en riquezas, honores y placeres corporales; éstas son, en efecto, las cosas que la mayor parte de los seres humanos desean y por las que se afanan considerándolas las mejores, y por eso también son objeto de competencia. Los codiciosos de estas cosas procuran satisfacer sus deseos, y, en general sus pasiones y la parte irracional de su alma, y así son la mayor parte de los seres humanos; de ahí también que el epíteto mencionado haya adquirido mal sentido, porque, en su mayor parte, el amor a sí mismo es malo. Es justo, pues, que se censure a los que son amantes de sí mismos en este sentido. Que es a quienes quieren apropiarse de aquellas cosas a quienes la mayor parte de los seres humanos suelen llamar egoístas o amantes de sí mismos, es evidente; pues si alguien se afanara siempre por practicar la justicia más que todos los otros, o la templanza, o cualquiera otra de las excelencias, o, en general, por seguir siempre el camino del honor, nadie lo llamaría egoísta ni lo censuraría. Sin embargo, podría pensarse que un ser humano así es más amante de sí mismo que el otro: se apropia, en efecto, los bienes más nobles y más altos y satisface a la parte más principal de sí mismo, obediéndola en todo, y de la misma manera que una ciudad y todo otro organismo sistemático parece consistir sobre todo en su elemento principal, así también el ser humano, y es más que ninguno amante de sí mismo el que ama esa parte suya y la satisface. Además, llamamos a un ser humano continente o incontinente según que su inteligencia prevalece o no en su conducta, porque consideramos que cada uno es su mente, y nos parecen acciones personales y voluntarias aquellas en que más interviene la razón. Es claro, pues, que en ésta consiste, o principalmente, el ser de cada humano, y que el ser humano bueno la ama, sobre todo. Por eso será también amante de sí mismo en el más alto grado, de otra forma que el que es objeto de censura, y será tan distinto de éste como lo es el vivir de acuerdo con la razón del vivir de acuerdo con las pasiones, el aspirar a lo que es noble y a lo que parece útil. Por consiguiente, a los que se afanan más que los demás por realizar acciones hermosas todos los aceptan y alaban, y si todos rivalizaran en nobleza y tendieran con todas sus fuerzas a realizar las acciones más nobles, todas las cosas de la comunidad marcharían como es debido, y cada individuo en particular poseería los mayores bienes, puesto que la excelencia es el mayor de todos.

De modo que el ser humano bueno debe ser amante de sí mismo (porque de esta manera se beneficiará a sí mismo obrando noblemente y a la vez será útil a los demás), pero el malo no debe serlo, porque con ello se perjudicará a sí mismo tanto como al prójimo siguiendo sus malas pasiones. Tratándose del malo, hay desacuerdo entre lo que debe hacer y lo que hace, mientras que el bueno, lo que debe hacer, eso hace; porque el entendimiento elige siempre lo mejor para uno mismo y el bueno obedece al entendimiento. Es también verdad que el ser humano bueno hace muchas cosas por causa de sus amigos y de su patria, hasta morir por ellos si es preciso. Estará dispuesto a abandonar riquezas y honores y en general todos los bienes por los que los seres humanos luchan, con tal de lograr para sí lo que es noble; preferirá gozar intensamente un poco de tiempo a mucho tiempo de goce indiferente, y vivir noblemente un año a vivir muchos de cualquier manera, y una sola acción hermosa y

grande a muchas insignificantes. Este es igualmente el caso de los que dan la vida por otros: eligen, sin duda, un gran honor para sí mismos. También se desprenderán de su dinero para que tengan más sus amigos; porque el amigo tendrá así dinero, y él tendrá gloria; por tanto, él escoge para sí el bien mayor. Y lo mismo hará con los honores y cargos: de todo ello se desprenderá en provecho de su amigo, porque hacerlo es hermoso y laudable. Es natural, pues, que se le considere bueno, ya que elige lo que es noble prefiriéndolo a todo. Es posible incluso que renuncie a realizar acciones dejándolas a su amigo, y que sea más hermoso que realizarlas él ser causa de que las realice su amigo. De todo lo que es laudable, pues, vemos al ser humano bueno apropiarse una parte mayor, y en este sentido debe, como hemos dicho, ser amante de sí mismo, y no como el común de los seres humanos” (Aristóteles. *Ética nicomáquea*, 1167 b – 1169 a; trad. esp. 366—369) ⁴⁰.

3.2. NECESIDAD DE LA AMISTAD PARA LA FELICIDAD Y LA CONVIVENCIA EN SOCIEDAD

“Se discute si el ser humano feliz necesita amigos o no. Se dice, en efecto que los felices y autosuficientes no tienen necesidad de amigos puesto que tienen todos los bienes y, bastándose a sí mismo, nada precisan, mientras que el amigo, que es otro yo, nos procura lo que por nosotros mismos no podemos tener. Por otro lado, parece absurdo que cuando otorgamos todos los bienes al ser humano feliz, no le atribuyamos amigos, que parecen ser el mayor de los bienes externos. Si es más propio del amigo hacer el bien que recibirlo, y es propio del ser humano bueno y de la excelencia favorecer, y más noble hacer el bien a los amigos que a los extraños, el ser humano bueno necesitará de amigos a quienes favorecer... Es probablemente absurdo hacer feliz al ser humano solitario, porque nadie querría poseer todas las cosas a condición de estar solo; el ser humano es, en efecto, un animal social, y naturalmente formado para la convivencia. Esto también se da en el ser humano feliz, que tiene todo lo que es un bien por naturaleza, y es claro que pasar la vida con amigos y seres humanos buenos es mejor que pasarlos con extraños o con seres humanos de cualquier índole. Por lo tanto, el ser humano feliz necesita amigos” (Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Ed. M. Araujo y J. Marías, 151)⁴¹.

40 No deja de sorprender el arranque aristotélico del tema de la amistad. Lo primero a considerar es el amor propio. Es como si se tratara de un hecho incontrovertible: se da el amor propio, es bueno que así sea, pero hay que seguir pensando en él. La persona que se quiere a sí mismo se considera digna de vivir con otros/as. Por eso, quien se quiere bien a sí mismo, quiere a los amigos y desea el mayor bien para ellos, que es lo mismo que deseamos para nosotros mismos, pero que se ensancha con el amor al prójimo. No es incompatible amarse a sí mismo y querer ser justo, benefactor y útil a los demás. Por lo demás, los seres humanos buenos son lo que hacen cosas buenas para sí mismos y para los demás, porque no hay incompatibilidad entre ambos objetivos vitales, como lo prueba la historia de la humanidad. La amistad es en definitiva una motivación para hacer cosas buenas, entre otras sacrificarse por la comunidad, sea un sacrificio pequeño o grande y para, en definitiva, quererse más y mejor a sí mismo, y valorarse más a una misma. El amor a sí misma, bien entendido, es la condición necesaria y suficiente del individuo que está dispuesto a beneficiar a los demás, porque favorecer a los demás es también quererse a sí mismo, y el modo más excelente de amarse a sí misma tiene que ver con acciones en favor de la comunidad. No se trata de mero altruismo ni de caridad, sino de solidaridad humana.

41 En este singular texto sobre la amistad de Aristóteles, queremos centrar la notable diferencia que separa el pensamiento de la ciudadanía entre los griegos y los modernos, a partir de una razón común. Para un griego antiguo como Aristóteles el ser humano no sólo convive con otros sino que es por esencia un animal político, que vive en ciudades o en comunidades organizadas racionalmente, porque sólo en ellas es capaz de desarrollar la inteligencia que es la excelencia humana en forma de palabra, que se intercambia para educarse, ganarse la vida, decidir con sus semejantes los asuntos trascendentales para la comunidad, y un largo etcétera de actividades, que distinguen a los civilizados de los bárbaros. El ser humano al que Aristóteles considera razonable es sólo el que vive en comunidades políticas, porque de esta forma de organización dicen los griegos que aspira a bienes razonables, compartidos por todos, entre los cuales destaca la amistad, porque tiene una influencia radical sobre la convivencia. Para ser felices, los que conviven necesitan tener amigos, porque, por naturaleza, la vida humana es compartir con los otros y beneficiar a los amigos. ¿Quién se imagina teniendo algo sin compartirlo, sin socializarlo? Decimos de él que es un asocial y Aristóteles diría que sólo viviría en una ciudad desierta. Contrastando con esta dimensión griega que hace de la humanidad en plenitud una humanidad que convive y comparte lo común, los modernos parten de un concepto de estado de naturaleza, de la guerra de todos

3.3. LA FELICIDAD

“Después de haber tratado de lo relativo a las excelencias, a las diferentes clases de amistad y a los placeres, nos queda hablar sumariamente de la felicidad, ya que la declaramos fin de todo lo humano. Nuestra discusión podrá ser más concisa si resumimos lo que antes hemos dicho⁴².

Dijimos, pues, que la felicidad no es un hábito o disposición porque, de serlo, podría darse también en quien pasara la vida durmiendo, viviendo la vida de las plantas, y en el que sufriera las mayores desgracias. Y si esto no nos convence, sino que pensamos que más bien se la debe considerar como una actividad, como hemos dicho anteriormente, y si de las actividades unas son necesarias y se escogen por causa de otras, y otras son deseables por sí mismas, es evidente que la felicidad se ha de contar entre las deseables por sí mismas y no por causa de otra cosa, porque la felicidad no necesita de nada, sino que se basta a sí misma. Ahora bien, se eligen por sí mismas aquellas actividades en que no se busca nada fuera de la misma actividad. Tales parecen ser las acciones excelentes, pues el hacer lo que es honesto y bueno pertenece al número de las cosas deseables por sí mismas. Asimismo, los juegos agradables, ya que no se buscan por causa de ninguna otra cosa; al contrario, los seres humanos reciben de ellos más daño que provecho, descuidando su salud y sus bienes. No obstante, la mayor parte de los que son considerados felices recurren a tales pasatiempos; por eso en las cortes de los tiranos son muy estimados los que son hábiles en pasatiempos de esa naturaleza, porque dan gusto a los tiranos en aquello que más les interesa, y por eso éstos tienen necesidad de ellos. Esos juegos parecen relacionados con la felicidad porque los que ocupan posiciones de poder pasan sus ocios en ellos; sin embargo, es posible que aquéllos no prueben nada; en efecto, no radican en el poder ni la excelencia ni el entendimiento, de los cuales proceden las buenas actividades, y si los tiranos, por no haber gustado nunca un placer puro y libre, se entregan a los del cuerpo, no se ha de pensar por ello que éstos son preferibles: también los niños creen que lo que ellos estiman es lo mejor. Es lógico, pues, que, así como para los niños y los seres humanos no son las mismas las cosas valiosas, tampoco lo sean para los malos y para los buenos. De modo que, como hemos dicho muchas veces, es valioso y agradable lo que lo es para el ser humano bueno, ya que, siendo para cada uno preferible, entre todas,

contra todos, y de una especie de convivencia salvaje donde predomina la ley del más fuerte. Sobre este supuesto, el estado y la convivencia en paz surgen por el miedo y el temor a perder la vida y la hacienda, y la única solución posible es ceder todo el poder personal a una autoridad única que, bajo la forma de estado monárquico o republicano, sea capaz de garantizar con mano férrea los bienes sustanciales de la humanidad. De aquí surge la teoría del pacto social entre los individuos y el soberano, para que aquellos renuncien al uso de la fuerza y se sometan al imperio de la ley que emana del soberano, al arbitraje de la justicia que se imparte también en nombre del monarca, y al monopolio de la violencia en manos del propio estado, bien como policía bien como ejército. Incluso en los llamados estados democráticos de derecho, en los que el poder, dividido en legislativo, ejecutivo y judicial, emana de la voluntad libremente expresada de los ciudadanos con derecho a voto, no obstante, se ha producido una especie de pérdida del carácter político de los seres humanos, que sólo conviven por interés, compitiendo, y para preservar vida y hacienda, para sí mismos, sin ni tan siquiera compartir con los demás lo que se posee. No obstante, esa notable diferencia entre antiguos y modernos, creemos que la noción moderna de ciudadanía se puede ver corregida se reconsideramos la noción de *éthos* griego como síntesis de civilidad y deliberación.

42 La felicidad, que en griego se dice *eudaimonia* (que literalmente significa tener buen talante, estar de buen genio, disfrutar de un buen carácter, tener buen humor, etcétera), era la aspiración suprema de los griegos; era su forma de estar a gusto y bien. Todo ser humano quiere ser feliz, es su finalidad en la vida, se vive para ser feliz, aunque haya muchos modos y medios de y para serlo. Pero es importante plantear que, a diferencia de ciertos planteamientos eudemonistas la felicidad no es un estado sino una actividad; es un hacer algo y no disfrutar de algo, de alguna posesión o propiedad. De aquí la importancia de la noción de excelencia como correlato de la amistad, lo que descarta el juego, tan necesario por otro lado, para colmar el anhelo de felicidad. El texto aristotélico se encamina a defender la felicidad suprema como amor al saber y al conocimiento.

la actividad que es conforme al modo de ser propio de cada uno, para el ser humano bueno lo será la actividad conforme a la excelencia. La felicidad, por tanto, no está en la diversión; sería en verdad absurdo que el fin del ser humano fuera la diversión y que le afanara y padeciera toda la vida por divertirse. Pues todas las cosas, por así decirlo, las elegimos por causa de otra, excepto la felicidad, que es ella misma el fin. Ocuparse y trabajar por causa de la diversión parece necio y pueril en extremo; en cambio, divertirse para trabajar después, como dice Anacarsis, está bien; porque la diversión es una especie de descanso, y como los seres humanos no pueden trabajar continuamente, tienen necesidad de descanso. El descanso, por tanto, no es un fin, puesto que lo tomamos por causa de la actividad. La vida feliz es la que es conforme a la excelencia, vida de esfuerzo serio, y no de juego. Y declaramos mejores las cosas serias que las que mueven a risa y están relacionadas con el juego, y más seria la actividad de la parte mejor del ser humano y del mejor ser humano, y la del mejor es siempre la más excelente y la más feliz. Finalmente, cualquiera, el esclavo tanto como el mejor de los seres humanos, puede disfrutar de los placeres del cuerpo; pero de la felicidad nadie hace participe al esclavo, a no ser que le atribuya también vida humana propiamente dicha. Porque la felicidad no está en tales ocupaciones, sino en las actividades conforme a la excelencia, como se ha dicho antes.

7

Si la felicidad es una actividad conforme a la excelencia, es razonable que sea conforme a la excelencia más excelsa, y ésta será la excelencia de lo mejor que hay en el ser humano. Sea, pues, la inteligencia o sea alguna otra cosa lo que por naturaleza parece mandar y dirigir y poseer conocimiento de las cosas bellas y divinas, siendo divino ello mismo o lo más divino que hay en nosotros, su actividad de acuerdo con la excelencia que le es propia será la felicidad perfecta. Que es una actividad contemplativa, ya lo hemos dicho.

Esto parece estar de acuerdo con lo que antes dijimos y con la verdad. En efecto, esta actividad es la más excelente (pues también lo es la inteligencia entre todo lo que hay en nosotros, y entre las cosas cognoscibles, las que son objeto del entendimiento; además, es la más continua, pues podemos contemplar continuamente más que hacer cualquier otra cosa. Y pensamos que el placer debe hallarse mezclado con la felicidad; y la actividad que se refiere a la sabiduría es, de común acuerdo, la más agradable de las actividades conforme a la excelencia; se considera, al menos, que la filosofía encierra placeres admirables por su pureza y por su firmeza, y es lógico que la existencia de los que saben sea más agradable que la de los que investigan. Además la suficiencia o autarquía de que hablamos se da, sobre todo, en la actividad contemplativa; en efecto, el sabio y el justo necesitan, como los demás, de las cosas necesarias para la vida; pero, una vez provistos suficientemente de ellas, el justo necesita personas respecto de las cuales y con las cuales practicar la justicia, y lo mismo el ser humano moderado, el valiente y todos los demás; mientras que el sabio, aun estando solo, puede practicar la contemplación, y cuanto más sabio sea más; quizá lo hace mejor si tiene quienes se entreguen con él a la misma actividad; pero, con todo, es el que más se basta a sí mismo.

Parecería que sólo esta actividad se ama por sí misma, pues nada se saca de ella aparte de la contemplación, mientras que de las actividades prácticas obtenemos siempre algo, más o menos, aparte de

la acción misma. Se piensa también que la felicidad requiere ocio, pues trabajamos para tener ocio, y hacemos la guerra para tener paz. Pues bien, la actividad de las excelencias prácticas se ejercita en la política o en la guerra, y las acciones relacionadas con éstas se consideran desprovistas de ocio; las guerreras, por completo (pues nadie elige el guerrear por el guerrear mismo, ni procura la guerra: parecerla, en efecto, un asesino consumado el que hiciera de sus amigos enemigos para que hubiera batallas y matanzas); pero también carece de ocio la actividad del político, y produce, aparte de ella misma, poderes y honores, o la felicidad para el que la ejerce y para sus conciudadanos, que es distinta de la actividad política, y que evidentemente buscamos como distinta de ella. Si, pues, entre las acciones excelentes son las primeras en gloria y grandeza las políticas y guerreras, y estas carecen de ocio y aspiran a algún fin y no se eligen por sí mismas, mientras que la actividad de la mente, que es contemplativa, parece superior en seriedad, y no aspira a ningún fin distinto de sí misma, y tener su placer propio (que aumenta la actividad), y la autarquía, el ocio y la ausencia de fatiga que pueden darse en el ser humano y todas las demás cosas que se atribuyen al ser humano dichoso parecen ser evidentemente las de esta actividad, ella será la perfecta felicidad del ser humano, si ocupa el espacio entero de su vida, porque en la felicidad no hay nada incompleto.

Tal vida, sin embargo, sería demasiado excelente para el ser humano. En cuanto humano, en efecto, no vivirá de esta manera, sino en cuanto hay en él algo divino, y en la medida en que ese algo es superior al compuesto humano, en esa medida lo es también su actividad a la de las otras excelencias. Si, por tanto, la inteligencia es divina respecto del ser humano, también la vida según ella es divina respecto de la vida humana. Pero no hemos de tener, como algunos nos aconsejan, pensamientos humanos puesto que somos humanos, ni mortales puesto que somos mortales sino en la medida de lo posible inmortalizarnos y hacer todo lo que está a nuestro alcance por vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros; en efecto, aun cuando es pequeño en volumen, excede con mucho a todo lo demás en potencia y dignidad. Parecería también que cada uno es ese elemento suyo precisamente, si cada uno es lo principal y lo mejor que hay en él; por consiguiente, sería absurdo no elegir la vida de uno mismo sino la de otro. Lo que dijimos anteriormente viene a propósito también ahora: lo que es propio de cada uno por naturaleza es también lo más excelente y lo más agradable para cada uno; para el ser humano lo será, por tanto, la vida conforme a la inteligencia, ya que eso es primariamente el ser humano. Esta vida será también, por consiguiente, la más feliz” (Aristóteles. *Ética nicomáquea*, 366—398)⁴³.

43 Los textos aristotélicos se caracterizan por la enorme capacidad de sugerir, insinuar y dar motivos para la reflexión. En este párrafo 7 se lleva a cabo un tratamiento de la relación entre la felicidad y la excelencia. Recordemos que para los griegos la palabra *areté*, que nosotros llamamos excelencia y otros, virtud, tiene el sentido de perfección, de grandiosidad como perfección, de la virtud propia del virtuoso en algo, como de aquel grado en la realización de una tarea, oficio u ocupación que consideramos lo más en su campo. Podemos estar hablando de un trabajo manual, intelectual o que combina ambos. Solemos hablar del virtuosismo de un pianista o de un pintor maniereista, para ejemplificar el sentido griego de *areté*. Pero aquí Aristóteles distingue diversos grados de excelencia. La más excelsa excelencia, por así decirlo, se corresponde con la parte más excelente de los seres humanos, que en griego se dice *noûs*, y que en español traducimos por “inteligencia”. Sea lo que sea en definitiva la inteligencia, Aristóteles tiene claro que se trata de una facultad humana con capacidad directiva, que conoce lo más digno de ser conocido, y que se trata de una actividad contemplativa, en el sentido de que concibe lo que hay, junto con el modo como nosotros lo pensamos. De ahí que Aristóteles tenga una visión intelectualista de la felicidad, pues la felicidad perfecta coincide con esa visión o contemplación de la unidad entre ser y conocer. Lo que conozco es lo que es, y lo que es, es lo que conozco. La inteligencia aristotélica se encuentra tanto en nosotros como en las cosas mismas, y produce la sabiduría y el sabio, como figura humana ejemplar. Pero, además, tenemos que la sabiduría como excelencia conduce al nivel más elevado de felicidad que les está dado a los humanos, que no consiste en

Preguntas sobre los textos:

1. ¿Qué temas son objeto de los cuatro fragmentos seleccionados?
2. ¿Cómo se entienden en Aristóteles los conceptos de “deliberación”, “sensatez”, “sabiduría”, “amor a sí mismo” y “amistad”, según los textos propuestos?
3. ¿Cuáles serían las implicaciones políticas de los conceptos aristotélicos señalados en la pregunta anterior, en especial, el de la amistad?

Lecturas complementarias:

Reale. *Introducción a Aristóteles.*

Aubenque. *La sensatez en Aristóteles.*

una búsqueda constante y permanente de conocimiento, ni de una inquietud siempre insatisfecha de estudiar, sino que se trata de estar en posesión de una sabiduría que, para Aristóteles, está referida a los principios y causas supremas de toda la realidad. Esa felicidad que suministra la filosofía que es ya sabiduría, proporciona un grado de autarquía y suficiencia, en el sentido de que no necesitamos más que de ella para ser felices. El sabio es el que se basta a sí mismo y apenas necesita de los demás. La coda de este planteamiento no la podemos considerar banal o baladí, sino importante. En ella reconoce el autor que puede parecer que esa vida del sabio parece demasiado excelente para el débil y finito ser humano, pero no lo es si nos fijamos bien en su sentido. Con todas nuestras limitaciones y falencias, cabe encontrar en cada uno de nosotros un aliento o hálito divino, pues para Aristóteles la inteligencia es motor inmóvil y en consecuencia el principio absoluto de todo, a lo que llama dios. De ahí que se hable, en las últimas líneas del texto de un componente de inmortalidad de la criatura humana en la medida de que es capaz, mediante un arduo y largo esfuerzo, de alcanzar la suprema sabiduría, propia de la inteligencia divina, en especial, en su sentido creador de obras que aspiran a la inmortalidad.

3.2. KANT: LA CIUDADANÍA COSMOPOLITA

PRESENTACIÓN:

Nuestro actual concepto de ciudadanía se incardina en el planteamiento kantiano, según el cual ella no es posible si no introducimos el concepto de cosmopolitismo en nuestra idea de historia universal, que ahora cobra sentido porque no hay tal historia si no la referimos a un nuevo sujeto. El nuevo sujeto de la historia es el ciudadano del mundo, entendido como cosmópolis (aldea o mundo global), es decir el habitante del mundo como lugar común por encima de los estados, naciones y países. El ciudadano cosmopolita considera que tanto derechos como obligaciones, progresos o retrocesos, avances y contra-avances tienen que darse a nivel de género humano, no de modo local sino universal. El derecho cosmopolita es el derecho a ser tratado como fin y nunca como medio, y ser considerado como la persona humana digna que todos somos. De ahí que cualquiera pueda invocar, por ejemplo, el derecho de asilo, cuando en su país de origen se pisotean los derechos humanos más elementales. La historia universal se encuentra determinada por las leyes naturales, que los humanos no podemos sobrepasar, pero dentro de esa legalidad natural, el margen de la libertad humana para regir nuestras vidas y fundamentar los regímenes políticos democráticos, permite que una historia universal cosmopolita registre fundamentalmente los avances en el campo de dos libertades básicas: la libertad de pensamiento y la libertad de expresión. En una concesión a una época de florecimiento del librecambismo, Kant apela en su texto a la libertad de comercio, entendida como el motor que hace progresar social y políticamente a toda comunidad humana. Por lo demás, la historia cosmopolita no se entiende sin una integración de las naciones en una Sociedad de Naciones que garantice la paz perpetua, y el que desaparezcan los motivos que causan las guerras, que son las principales enemigas del cosmopolitismo.

TEXTO n° 2.: KANT. “Idea de una historia universal con propósito cosmopolita” (1784). En defensa de la Ilustración, 75—92.

TEXTO: “Independientemente del tipo de concepto que uno pueda formarse con miras metafísicas acerca de la *libertad de la voluntad*, las *manifestaciones fenoménicas de ésta*, las acciones humanas se hallan determinadas conforme a leyes universales de la naturaleza, al igual que cualquier otro acontecimiento natural⁴⁴. La historia, que se ocupa de la narración de tales fenómenos, nos hace abrigar la esperanza de que, por muy profundamente ocultas que se hallen sus causas, acaso pueda descubrir al contemplar el juego de la libertad humana *en bloque* un curso regular de la misma, de tal modo que cuanto se presenta como enmarañado e irregular ante los ojos de los sujetos individuales pudiera ser interpretado al nivel de la especie como una evolución progresiva y continua, aunque lenta, de sus disposiciones originales. Así, los enlaces matrimoniales, los nacimientos resultantes de éstos y las defunciones, como quiera que la libre voluntad de los seres humanos tiene tan gran influjo sobre todo

44 Vemos desde el primer momento del texto que Kant plantea la idea de una historia desde la perspectiva del cosmopolitismo, señalando la libertad humana, aquí denominada libertad de la voluntad, como el artífice de la historia que se quiere cosmopolita. Pero si la libertad, pensada como idea es posible, cuando consideramos las manifestaciones de la libertad, vemos que está condicionada por lo natural, porque la humanidad está compuesta por seres naturales, si bien dotados de razón. Las acciones humanas son acciones de una criatura natural y razonable, valga la paradoja.

ello, parecen no estar sometidos a regla alguna conforme a la cual pueda pronosticarse su número con arreglo a un cálculo y, sin embargo, las estadísticas anuales demuestran que en los países grandes estos hechos acontecen según leyes naturales constantes, tal y como los veleidosos climas, cuya incidencia individual no puede ser determinada de antemano, globalmente no cesan de mantener el crecimiento de las plantas, el curso de las aguas y otros fenómenos naturales en un proceso regular e ininterrumpido. Poco imaginan a los seres humanos (en tanto que individuos e incluso como pueblos) que, al perseguir cada cual su propia intención según su parecer y a menudo en contra de los otros, siguen sin advertirlo —como un hilo conductor— la intención de la naturaleza, que les es desconocida, y trabajan en pro de la misma, siendo así que, de conocerla, les importaría bien poco. Dado que los seres humanos no se comportan en sus aspiraciones de un modo meramente instintivo —como animales— ni tampoco como ciudadanos racionales del mundo, según un plan globalmente concertado, no parece que sea posible una historia de la humanidad conforme a un plan (como lo sería, por ejemplo, la de las abejas o la de los castores). No puede uno librarse de cierta indignación al observar su actuación en la escena del gran teatro del mundo, pues, aun cuando aparezcan destellos de sensatez en algún que otro caso aislado, haciendo balance del conjunto se diría que todo ha sido urdido por una locura y una vanidad infantiles e incluso, con frecuencia, por una maldad y un afán destructivo asimismo pueriles; de suerte que, a fin de cuentas, no sabe uno qué idea debe hacerse sobre tan engreída especie. En este orden de cosas, al filósofo no le queda otro recurso —puesto que no puede presuponer en los seres humanos y su actuación global ningún *propósito* racional *propio*— que intentar descubrir en este absurdo decurso de las cosas humanas una *intención de la naturaleza*, a partir de la cual sea posible una historia de criaturas tales que, sin conducirse con arreglo a un plan propio, sí lo hagan conforme a un determinado plan de la naturaleza. Vamos a ver si logramos encontrar un hilo conductor para diseñar una historia semejante, dejando en manos de la naturaleza el engendrar al ser humano que habrá de componerla más tarde sobre esa base; de la misma manera que produjo un Kepler, el cual sometió de forma inesperada las formas excéntricas de los planetas a leyes determinadas y, posteriormente, a un Newton que explicó esas leyes mediante una causa universal de la naturaleza.

PRIMER PRINCIPIO

Todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez completamente y con arreglo a un fin. Esto se confirma en todos los animales tanto por la observación externa como por la interna o analítica. Un órgano que no debe ser utilizado, una disposición que no alcanza su finalidad, supone una contradicción dentro de la doctrina teleológica de la naturaleza. Y si renunciáramos a ese principio, ya no tendríamos una naturaleza que actúa conforme a leyes, sino una naturaleza que no conduce a nada, viniendo entonces a ocupar una desazonante casualidad el puesto del hilo conductor de la razón⁴⁵.

45 Si los humanos tenemos la racionalidad como una disposición natural de nuestro ser, esa disposición tiene que desarrollarse o atrofiarse. A pesar de las dificultades, el comportarse racionalmente corresponde a una dotación natural del género humano, que no encontrará facilidades sino adversidades para realizarse, pero que funciona como una finalidad propia de la vida humana.

SEGUNDO PRINCIPIO

En el ser humano (como única criatura racional sobre la tierra) aquellas disposiciones naturales que tienden al uso de su razón sólo deben desarrollarse por completo en la especie, mas no en el individuo. La razón es en una criatura la capacidad de ampliar las reglas e intenciones del uso de todas sus fuerzas por encima del instinto natural, y no conoce límite alguno a sus proyectos. Ahora bien, ella misma no actúa instintivamente, sino que requiere tanteos, entrenamiento e instrucción, para ir progresando paulatinamente de un estadio a otro del conocimiento. De ahí que cada ser humano habría de vivir un lapso de tiempo desmesuradamente largo para aprender cómo emplear cabalmente sus disposiciones naturales; en otro caso, si la naturaleza sólo ha fijado un breve plazo a su vida (como ocurre de hecho), ella precisa entonces de una serie —acaso interminable— de generaciones para terminar por conducir los gérmenes depositados en nuestra especie hasta aquel grado de desarrollo que resulta plenamente adecuado a su intención. Y este momento tiene que constituir, al menos en la idea del ser humano, la meta de sus esfuerzos, ya que de lo contrario la mayor parte de las disposiciones naturales tendrían que ser consideradas como superfluas y carentes de finalidad alguna; algo que suprimiría todos los principios prácticos y haría sospechosa a la naturaleza —cuya sabiduría tiene que servir como principio en el enjuiciamiento de cualquier otra instancia— de estar practicando un juego pueril sólo en lo que atañe al ser humano⁴⁶.

TERCER PRINCIPIO

La naturaleza ha querido que el ser humano extraiga por completo de sí mismo todo aquello que sobrepasa la estructuración mecánica de su existencia animal y que no participe de otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre del instinto, se haya procurado por medio de la propia razón. Ciertamente, la naturaleza no hace nada superfluo ni es pródiga en el uso de los medios para sus fines. Por ello, el haber dotado al ser humano de razón y de la libertad de la voluntad que en ella se funda, constituía ya un claro indicio de su intención con respecto a tal dotación. El ser humano no debía ser dirigido por el instinto o sustentado e instruido por conocimientos innatos; antes bien, debía extraerlo todo de sí mismo. La invención de sus productos alimenticios, de su cobijo, de su seguridad y defensa exteriores (para lo cual la naturaleza no le dotó de los cuernos del toro, de las garras del león ni de la dentadura del perro, sino de simples manos), todo deleite que pueda hacer grata la vida, hasta su inteligencia y astucia e incluso el carácter benigno de su voluntad, debían ser enteramente obra suya. En este caso la naturaleza parece haberse auto-complacido en su mayor economía y haber adaptado su equipamiento animal de un modo tan ceñido, tan ajustado a la máxima necesidad de una existencia inicial, como si quisiera que cuando el ser humano se haya elevado desde la más vasta tosquedad hasta la máxima destreza, hasta la perfección interna del modo de pensar y, por ende, hasta la felicidad (tanto como es posible sobre la tierra), a él solo le corresponda por entero el mérito de todo ello

⁴⁶ Este principio es fundamental para entender la ciudadanía contemporánea. Porque lo que sea la racionalidad y cómo se muestre solo lo podemos considerar a nivel de especie, no del individuo. El desafío que nos plantea el texto es si somos capaces de entender que sólo a escala del tiempo de la especie se puede apreciar los progresos en el uso de la razón. Ese progreso no es lineal ni continuo, ni puede apreciarse en una generación, ni en un espacio acotado de tiempo. De aquí que nuestra tarea resulte limitada a promover los tanteos, entrenamiento e instrucción para hacer hábiles a los seres humanos en el uso de argumentos racionales, o que se puede conseguir en la escuela.

y sólo a sí mismo deba agradecerse, habiendo antepuesto su *autoestima* racional al bienestar, pues en ese transcurso de los asuntos humanos hay una multitud de penalidades que aguardan a los seres humanos. Se diría que a la naturaleza no le ha importado en absoluto que el ser humano viva bien, sino que se vaya abriendo camino para hacerse digno, por medio de su comportamiento, de la vida y del bienestar. A este respecto siempre resultará extraño que las viejas generaciones parezcan afanarse ímprobablemente sólo en pro de las generaciones posteriores, para preparar a éstas un nivel desde el que puedan seguir erigiendo el edificio que la naturaleza ha proyectado; en verdad sorprende que sólo las generaciones postreras deban tener la dicha de habitar esa mansión por la que una larga serie de antepasados (ciertamente sin albergar esa intención) han venido trabajando sin poder participar ellos mismos en la dicha que propiciaban. Pero, por enigmático que sea esto, se hace al mismo tiempo imprescindible, partiendo de la base de que una especie animal debe hallarse dotada de razón y que, como clase de seres racionales cuya especie es inmortal, aunque mueran todos y cada uno de sus componentes, debe conseguir a pesar de todo consumir el desarrollo de sus disposiciones⁴⁷.

CUARTO PRINCIPIO

El medio del que se sirve la naturaleza para llevar a cabo el desarrollo de todas sus disposiciones es el antagonismo de las mismas dentro de la sociedad, en la medida en que ese antagonismo acaba por convertirse en la causa de un orden legal de aquellas disposiciones. Entiendo aquí por antagonismo la insociable sociabilidad de los seres humanos, esto es, el que su inclinación a vivir en sociedad sea inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente con disolver esa sociedad⁴⁸. Que tal disposición subyace a la naturaleza humana es algo bastante obvio. El ser humano tiene una tendencia a *socializarse*, porque en tal estado siente más su condición de ser humano al experimentar el desarrollo de sus disposiciones naturales. Pero también tiene una fuerte inclinación a *individualizarse* (aislarse), porque encuentra simultáneamente en sí mismo la insociable cualidad de doblegar todo a su mero capricho y, como se sabe propenso a oponerse a los demás, espera hallar esa misma resistencia por doquier. Pues bien, esta resistencia es aquello que despierta todas las fuerzas del ser humano y le hace vencer su inclinación a la pereza, impulsándole por medio de la ambición, el afán de dominio o la codicia, a procurarse una posición entre sus congéneres, a los que no puede *soportar*, pero de los que tampoco es capaz de *prescindir*. Así se dan los auténticos primeros pasos desde la barbarie hacia la cultura (la

47 La naturaleza es, para Kant, teleológica, es decir, tiene principios causales y finalidades propias y, en lo que se refiere a la especie humana, parece tener el propósito o la intención de que seamos capaces de proponernos a nosotros mismos una finalidad para nuestra vida, y que vayamos, incluso más allá de lo que el texto denomina “la estructuración mecánica de su existencia animal”, es decir, la satisfacción de las necesidades con la finalidad de sobrevivir. Esto quiere decir que somos unos seres que, mediante la razón, proponemos fines específicos de desarrollo humano, derivados del uso de su libertad que pone freno a la vida instintiva y meramente reproductiva, de modo que el ser humano se alimente, se proteja y defienda con medios que su ingenio e industriosidad se pueda proporcionar, a fin de refinar esa supervivencia. Los humanos deben su felicidad a lo que ellos libremente se proponen, anteponiendo su estima y dignidad como seres racionales, a la satisfacción de sus pulsiones naturales. Un ejemplo de este planteamiento lo tenemos en el esfuerzo de dejar a las generaciones venideras un mundo mejor, más justo, sostenible e igualitario. Esto puede formar parte de la felicidad, según Kant, no se explica sino por la racionalidad que encontramos en todo y cualquier ser humano.

48 Entre las frases cumplidamente célebres de Kant, figura esta de “insociable sociabilidad de los seres humanos”, que lejos de ser un oxímoron (contradicción de los términos), quiere mentar una idea sutil y muy productiva, como es que la sociabilidad se construye sobre la base y a partir de la insociabilidad. Para la humanidad, la naturaleza ha dispuesto que vivir en sociedad sea fruto del antagonismo y la competencia que se da entre los seres humanos. Sin ésta no habría sociedad ni progreso, sino un idílico estado de supervivencia vegetativa. Para decirlo en otros términos, no habría orden ni leyes sin lucha universal de todos contra todos que, en un régimen constitucional, se trata de regular pacíficamente.

cual consiste propiamente en el valor social del ser humano); de este modo van desarrollándose poco a poco todos los talentos, así va formándose el gusto e incluso, mediante una continua ilustración, comienza a constituirse una manera de pensar que, andando el tiempo, puede transformar la tosca disposición natural hacia el discernimiento ético en principios prácticos determinados y, finalmente, transformar un consenso social urgido *patológicamente* en un ámbito *moral*. Sin aquellas propiedades —verdaderamente poco amables en sí— de la insociabilidad (de la que nace la resistencia que cada cual ha de encontrar necesariamente junto a sus pretensiones egoístas) todos los talentos quedarían eternamente ocultos en su germen, en medio de una arcádica vida de pastores donde reinarían la más perfecta armonía, la frugalidad y el conformismo, de suerte que los seres humanos serían tan bondadosos como las ovejas que apacientan, proporcionando así a su existencia un valor no mucho mayor que el detentado por su animal doméstico y, por lo tanto, no llenaría el vacío de la creación respecto de su destino como naturaleza racional. ¡Demos, pues, gracias a la Naturaleza por la incompatibilidad, por la envidiosa vanidad que nos hace rivalizar, por el anhelo insaciable de acaparar o incluso de dominar! Cosas sin las que todas las excelentes disposiciones naturales dormirían eternamente en el seno de la humanidad sin llegar a desarrollarse jamás. El ser humano quiere concordia, pero la naturaleza sabe mejor lo que le conviene a su especie y quiere discordia. El ser humano pretende vivir cómoda y placenteramente, más la naturaleza decide que debe abandonar la laxitud y el ocioso conformismo, entregándose al trabajo y padeciendo las fatigas que sean precisas para encontrar con sensatez los medios de apartarse de tales penalidades. Los impulsos naturales encaminados a este fin, las fuentes de la insociabilidad y de la resistencia generalizada (fuentes de las que manan tantos males, pero que también incitan a una nueva tensión de las fuerzas y, por consiguiente, a un mayor desarrollo de las disposiciones naturales) revelan la organización de un sabio creador, y no algo así como la mano chapucera de un genio maligno que arruinaría su magnífico dominio por pura envidia.

QUINTO PRINCIPIO

El mayor problema para la especie humana, a cuya solución le fuerza la naturaleza, es la instauración de una sociedad civil que administre universalmente el derecho. Dado que sólo en la sociedad (y ciertamente en aquella donde se dé la mayor libertad y, por ende, un antagonismo generalizado entre sus miembros, junto a la más escrupulosa determinación y protección de los límites de esa libertad, con el fin de que pueda coexistir con la libertad de otros) puede conseguirse la suprema intención de la naturaleza, a saber, el desarrollo de todas sus disposiciones naturales en la humanidad, la naturaleza quiere que la humanidad también logre por sí misma este fin, al igual que todos los otros fines de su destino. Así, en una sociedad en la que *la libertad bajo leyes externas* se encuentre vinculada en el mayor grado posible con un poder irresistible, esto es, una *constitución civil* perfectamente justa, tiene que ser la tarea más alta de la naturaleza para con la especie humana, ya que la naturaleza sólo puede conseguir el resto de sus designios para con nuestra especie proporcionando una solución a dicha tarea y ejecutándola. Esta necesidad que constriñe al ser humano —tan apasionado por la libertad sin ataduras— a ingresar en ese estado de coerción, es en verdad la mayor de todas, esto es, aquella que se infligen mutuamente los seres humanos, cuyas inclinaciones hacen que no puedan

coexistir durante mucho tiempo en salvaje libertad. Sólo en el terreno acotado de la asociación civil esas mismas inclinaciones producirán el mejor resultado: tal y como los árboles logran en medio del bosque un bello y recto crecimiento, precisamente porque cada uno intenta privarle al otro del aire y el sol, obligándose mutuamente a buscar ambas cosas por encima de sí, en lugar de crecer atrofiados, torcidos y encorvados como aquellos que extienden caprichosamente sus ramas en libertad y apartados de los otros; de modo semejante, toda la cultura y el arte que adornan a la humanidad, así como el más bello orden social, son frutos de la insociabilidad, en virtud de la cual la humanidad se ve obligada a auto-disciplinarse y a desarrollar plenamente los gérmenes de la naturaleza gracias a tan imperioso arte⁴⁹.

SEXTO PRINCIPIO

Este problema es al mismo tiempo el más difícil y el que más tardíamente será resuelto por la especie humana. La dificultad, que ya pone de manifiesto la mera idea de esa tarea, es la siguiente: el ser humano es un *animal*, que cuando vive entre los de su especie *necesita un señor*⁵⁰; pues ciertamente abusa de su libertad con respecto a sus semejantes y, aunque como criatura racional desea una ley que ponga límites a la libertad de todos, su egoísta inclinación animal le induce a exceptuarse a sí mismo a la menor ocasión. Precisa por tanto de un *señor* que quebrante su propia voluntad y le obligue a obedecer a una voluntad universalmente válida, de modo que cada cual pueda ser libre. Mas, ¿de dónde toma este señor? De ninguna otra parte que no sea la especie humana. Pero asimismo éste será un animal que a su vez necesita un señor. Así pues, sea cual sea el punto de partida, no se concibe bien cómo pueda el ser humano procurarse un jefe de la justicia pública que sea justo él mismo, resultando indiferente en este sentido que se trate de una sola persona o de un grupo escogido a tal efecto, pues todos y cada uno de ellos abusarán siempre de su libertad, si no tienen por encima de sí a nadie que ejerza el poder conforme a leyes. El jefe supremo debe ser, sin embargo, justo *por sí mismo* sin dejar de ser un *ser humano*. Por eso esta tarea es la más difícil de todas y su solución perfecta es poco menos que imposible: a partir de una madera tan retorcida como de la que está hecho el ser humano no puede tallarse nada enteramente recto⁵¹. La naturaleza sólo nos ha impuesto la aproximación a esa idea. Que tal empresa será realizada postreramente se deduce del hecho de que, además de conceptos precisos en torno a la naturaleza de una constitución posible, requerirá una

49 Pero no perdamos de vista nuestro objetivo: conseguir una sociedad cosmopolita y hacer la historia de la misma. Para eso es indispensable que exista una sociedad civil, una convivencia cívica, administrada por leyes justas y tribunales ecuanímenes. Esto equivale a decir que los ciudadanos tienen que ser libres, pero supervisados y vigilados por leyes y tribunales que no permitan los delitos ni la lesión de los intereses individuales, en definitiva, si queremos decirlo así, una libertad bajo leyes represivas, por si alguien tiene la tentación de no cumplir la ley. No hay libertad salvaje, sino libertad bajo la observancia de la ley. Como consecuencia de una insociabilidad de partida, la humanidad se ve obligada a disciplinarse para sobrevivir, y a recurrir a la coacción de las leyes que garantizan la libertad de todos. Repetimos, sólo hay libertad bajo la ley.

50 Otra frase lapidaria kantiana, que requiere alguna aclaración, no sea que parezca que Kant es partidario de un régimen autoritario unipersonal (una dictadura). Se trata de defender una figura unipersonal, que en su tiempo era un rey, que representara visiblemente no sólo la soberanía y la identidad de las naciones, sino también, y lo que es más importante, el principio de legalidad, el que la ley debe estar por encima de todo. De ahí la dificultad de encontrar al monarca que encarne esas características, porque ha de ser a la fuerza una persona buena y justa y, sobre todo y especialmente, ejemplar.

51 Esta frase, la preferida del texto por quien suscribe estas notas, tiene varios sentidos, de los cuales nos referiremos a uno. Como decían los griegos de la Antigüedad, los seres humanos somos criaturas intermedias entre los animales y los dioses. Por mucho que usemos la razón, dice Kant, nunca podemos salir de nuestra naturaleza que nos arrastra hacia la animalidad. Los científicos actuales hablan de cerebro reptiliano, pero mucho antes de eso, Kant decía que no es posible construir ningún ser humano perfecto.

gran experiencia ejercitada por un dilatado transcurso del mundo y, sobre todo, una buena voluntad dispuesta a aceptar dicha constitución; sin embargo, es muy difícil que se puedan dar a la vez estos tres requisitos y, de ocurrir, sólo será muy tardíamente, tras muchos intentos fallidos⁵².

SÉPTIMO PRINCIPIO

El problema del establecimiento de una constitución civil perfecta depende a su vez del problema de una reglamentación de las relaciones interestatales y no puede ser resuelto sin solucionar previamente esto último. Pues, de qué sirve trabajar en pro de una constitución civil conforme a leyes interindividuales, esto es, en pro de la organización de una *comunidad*, cuando esa misma insociabilidad que forzó a los seres humanos a obrar así es, de nuevo, la causa de que cada comunidad esgrima una libertad desenfrenada en sus relaciones exteriores, es decir, en cuanto estado que se relaciona con otros estados y, por consiguiente, cada uno de ellos tiene que esperar perjuicios por parte del otro, justo aquellos perjuicios que empujaron y obligaron a los individuos a ingresar en un estado civil sujeto a reglas. La naturaleza ha utilizado por lo tanto nuevamente la incompatibilidad de los seres humanos, cifrada ahora en la incompatibilidad de las grandes sociedades y cuerpos políticos de esta clase de criaturas, como un medio para descubrir en su inevitable antagonismo un estado de paz y seguridad; es decir, que a través de las guerras y sus exagerados e incesantes preparativos, mediante la indignancia que por esta causa ha de acabar experimentando internamente todo Estado incluso en tiempos de paz, la naturaleza les arrastra, primero a intentos fallidos, pero finalmente, tras muchas devastaciones, tropiezos e incluso la total consunción interna de sus fuerzas, a lo que la razón podría haberles indicado sin necesidad de tantas y tan penosas experiencias, a saber: abandonar el estado anómico propio de los salvajes e ingresar en una confederación de pueblos, dentro de la cual aún el Estado más pequeño pudiera contar con que tanto su seguridad como su derecho no dependiera de su propio poderío o del propio dictamen jurídico, sino únicamente de esa confederación de pueblos (*Foedus Amphictyonum*), de un poder unificado y de la decisión conforme a leyes de la voluntad común. Por muy extravagante que parezca esta idea, ridiculizada como tal en un Abbé de Saint Pierre⁵³ o en un Rousseau⁵⁴ (quizá porque creyeron que su realización era inminente) constituye, sin embargo, la salida inevitable de la necesidad —en que se colocan mutuamente los seres humanos— que ha de forzar a los estados a tomar (por muy cuesta arriba que ello se les antoje) esa misma resolución a la que se vio forzado tan a pesar suyo el ser humano salvaje, esto es: renunciar a su brutal libertad y buscar paz y seguridad en el marco legal de una constitución. Así pues, toda guerra supone un intento (ciertamente no en la intención de los seres humanos, pero sí en la intención de la naturaleza) de promover nuevas relaciones entre los estados y, mediante la destrucción o cuando menos desmembración de todos ellos, configurar nuevos cuerpos políticos, los cuales, al no poder subsistir tampoco en sí mismos o junto a otros, tienen que

52 La formulación de este principio requiere unas pocas aclaraciones, además de la contenida en la nota anterior, por ser el problema más difícil de la convivencia de los seres humanos en comunidades políticas. En los seres humanos que conviven en sociedad se da la paradoja, que podemos apreciar a nuestro alrededor, de que pedimos que haya leyes que impongan límites a la libertad de todos, pero que, cuando se trata de aplicarlas a nosotros mismos, encontramos mil excusas para no hacerlo. ¿Qué solución encuentra Kant? Que la sociedad encuentre un señor, alguien justo que imparta justicia de manera imparcial.

53 El Abbé Charles-Iréné Castel de St. Pierre (1658-1743) publicó su *Projet de paix perpétuelle* en Utrecht el año 1713.

54 El *Extrait du projet de paix perpétuelle de M. l'Abbé de St. Pierre* de Jean-Jacques Rousseau data de 1760.

padecer nuevas revoluciones análogas a las anteriores; hasta que finalmente (gracias en parte a la óptima organización de la constitución civil interna y en parte también a la legislación exterior fruto de un consenso colectivo) se alcanzará un estado de cosas que, de modo similar a una comunidad civil, se conserve a sí mismo como un *autómata*. Ahora bien, acaso cabe esperar de una confluencia *epicúrea* de causas eficientes que los estados ensayen —tal y como hacen los átomos de la materia— por medio de su colisión casual toda suerte de estructuras, las cuales vuelven a ser destruidas mediante un nuevo choque, hasta que finalmente logren *por casualidad una* estructura capaz de persistir en su forma (una feliz coincidencia que difícilmente se dará nunca); o más bien debe suponerse que la naturaleza sigue aquí un curso regular, conduciendo paulatinamente a nuestra especie desde el nivel inferior de la animalidad hasta el nivel supremo de la humanidad y, ciertamente, por medio de un arte propio —si bien impuesto al ser humano—, desarrollando en medio de este aparente desorden salvaje aquellas disposiciones originarias de un modo completamente regular; o quizá se prefiera que de todas estas acciones y reacciones de los seres humanos en su conjunto no resulte absolutamente nada o, al menos, nada sensato, es decir, que todo permanecerá como hasta ahora ha sido y que, por tanto, no se puede predecir si la discordia — tan connatural a nuestra especie— no nos tiene preparado al final —aun dentro de un estado tan civilizado— un infierno de males en el que acaso dicha discordia aniquilará de nuevo, mediante una bárbara destrucción, ese mismo estado y todos los progresos conseguidos hasta el momento por la cultura (un destino al que no se puede hacer frente bajo el gobierno del ciego azar —con el cual viene a identificarse de hecho la libertad sin ley—, a no ser que se le someta a una secreta sabiduría enhebrándole un hilo conductor de la Naturaleza), todo lo cual da pie a plantear la siguiente pregunta: ¿es razonable admitir que la Naturaleza observa una *finalidad en* las partes mas no en todo? De este modo, lo que hiciera el estado carente de finalidad de los salvajes, reprimiendo todas las disposiciones naturales en nuestra especie hasta que, finalmente, a causa de los males en que dicho estado sumía a la especie, sus miembros se vieron obligados a abandonarlo e ingresar en una constitución civil donde esos gérmenes pueden ser desarrollados, viene a ser lo mismo que lo que hace la bárbara libertad de los estados ya civilizados, obstruyendo el pleno desarrollo progresivo de sus disposiciones naturales al emplear todas las fuerzas de la comunidad en armamentos contra los otros, por causa de la devastación que acarrea toda guerra y más aún por la necesidad de mantenerse en un continuo estado de alerta; mas también ahora los males que se originan de todo ello obligan a nuestra especie a buscar en esa mutua resistencia de muchos Estados —resistencia provechosa en sí misma y que surge de su libertad— una ley del equilibrio y un poder unificado que la respalde, forzándola por consiguiente a establecer un estado cosmopolita de la seguridad estatal pública, el cual no carece de *peligro* —para que las fuerzas de la humanidad no se duerman—, pero tampoco adolece de un principio de la *igualdad* de sus recíprocos *acción y reacción* —para que no se destruyan mutuamente—. Antes de dar este paso (y constituir una confederación de Estados), esto es, casi a la mitad de su formación, la naturaleza humana sufre las más penosas calamidades bajo la engañosa apariencia de un bienestar externo; de modo que Rousseau no andaba tan desencaminado al encontrar preferible ese estado de los salvajes, siempre y cuando no se tenga en cuenta esta última etapa que todavía le queda por remontar a nuestra especie. Gracias al arte y la ciencia somos extraordinariamente *cultos*. Estamos *civilizados*

hasta la exageración en lo que atañe a todo tipo de cortesía social y a los buenos modales. Pero para considerarnos *moralizados* queda todavía mucho. Pues si bien la idea de la moralidad forma parte de la cultura, sin embargo, la aplicación de tal idea, al restringirse a las costumbres de la honestidad y de los buenos modales externos, no deja de ser mera civilización. Mientras los estados malgastan todas sus fuerzas en sus vanos y violentos intentos de expansión, obstruyendo continuamente el lento esfuerzo del modo de pensar de sus ciudadanos —privándoles de todo apoyo en este sentido—, no cabe esperar nada de esta índole: porque para ello se requiere una vasta transformación interna de cada comunidad en orden a la formación (*Bildung*) de sus ciudadanos. Mas todo bien que no esté injertado en un sentimiento moralmente bueno no es más que pura apariencia y deslumbrante miseria. Y en esta situación permanecerá el género humano hasta que —del modo que he dicho— haya salido de la caótica situación en que se encuentran sus relaciones interestatales⁵⁵.

OCTAVO PRINCIPIO

Se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un plan oculto de la Naturaleza para llevar a cabo una constitución interior y —a tal fin— exteriormente perfecta, como el único estado en el que puede desarrollar plenamente todas sus disposiciones en la humanidad. Este principio es un corolario del anterior. Como se ve, la filosofía también puede tener su *quiliasm*⁵⁶, pero un quiliasm tal a cuyo advenimiento pueda contribuir —si bien remotamente— su propia idea, un quiliasm que, por lo tanto, no es quimérico ni mucho menos. Todo depende únicamente de si la experiencia descubre algún indicio de un curso semejante de la intención de la naturaleza. El caso es que descubre *muy pocos*, pues esta órbita parece requerir tanto tiempo hasta clausurarse que, partiendo del pequeño tramo que la humanidad ha recorrido en tal sentido, sólo cabe determinar la configuración de su trayectoria y la relación de las partes con el todo de un modo tan incierto a como, en base a las observaciones celestes realizadas hasta el momento, se puede determinar el curso que nuestro sol sigue junto a su gran cohorte de satélites en el gran sistema de las estrellas fijas; si bien, después de todo, a partir del fundamento universal de la estructura sistemática del cosmos y de lo poco que se ha observado, cabe conjeturar con bastante certeza la realidad de una órbita semejante. De otro lado, resulta consustancial a la naturaleza humana el no mostrarse indiferente ni siquiera ante la consideración de las épocas más remotas a que nuestra especie debe llegar, siempre que pueda ser esperado con seguridad. Esto vale tanto más en nuestro caso, pues parece que gracias a nuestra propia

55 El séptimo principio kantiano tiene una enorme repercusión y efectividad en las discusiones actuales sobre ciudadanía. Una buena constitución política no será perfecta si las relaciones entre los estados no están ordenadas de forma que se establezca entre ellos un pacto de no agresión y un deseo de convivencia de todos los pueblos bajo un régimen de paz y cooperación. De aquí que la idea de comunidad no sólo rige en el interior del estado sino, lo que es casi más importante, en las relaciones interestatales. Porque también entre los pueblos y estados rigen la misma ley natural de la competencia, que conduce al antagonismo y la guerra entre ellos, de la cual sólo se sale cuando se crea o acuerda un régimen de paz, seguridad y convivencia. Es preciso abandonar la vida sin ley y someterse a leyes positivas, en las que se prohíban expresamente dirimir las diferencias con el recurso a la violencia y la guerra. El estado, la sociedad y la historia cosmopolita sólo se alcanzan mediante un pacto de todos los estados que garantice la paz civil interna y la paz internacional. Mientras subsistan los deseos de anexión, las apetencias sobre territorios extranjeros, la carrera armamentista para que la posible amenaza exterior te pille preparado, no habrá paz mundial.

56 El término se deriva de la voz griega *xiloi* (mil) y así, por ejemplo, los quiliastas defendieron en el siglo XII una de tantas doctrinas milenaristas, según la cual los escogidos vivirían mil años tras el advenimiento de Cristo. Kant emplea este vocablo en el marco de su filosofía de la historia, donde se nos habla de un progreso asintótico, esto es, de un decurso cuyo desenlace se ve transferido al horizonte de un remoto futuro, como si necesitáramos mil años para progresar.

disposición racional podríamos anticipar ese momento tan halagüeño para nuestra descendencia. Por eso serán tan importantes para nosotros los débiles indicios de que nos aproximamos a ese momento. Actualmente los estados mantienen entre sí unas relaciones tan ficticias que ninguno puede rebajar su cota cultural sin perder poder e influencia ante los otros, quedando así bastante asegurado por la ambición política el mantenimiento —ya que no el progreso— de ese objetivo de la naturaleza. Por otra parte, tampoco puede atentarse hoy en día contra la libertad civil sin perjudicar con ello a todas las actividades profesionales, particularmente al comercio, lo cual repercutiría en detrimento de las fuerzas del estado de cara a sus relaciones exteriores. A pesar de todo, esta libertad va ganando terreno poco a poco. Cuando se impide al ciudadano buscar su libertad según el modo que mejor le parezca —siempre y cuando este método sea compatible con la libertad de los demás— se obstruye la dinámica de los negocios en general y, por ende, las fuerzas del todo; y así, entremezclada con ilusiones y quimeras, va emergiendo poco a poco la *ilustración*, como un gran bien que el género humano ha de obtener incluso de la egoísta megalomanía de sus soberanos, si éstos saben lo que les conviene. Con todo, esta ilustración (que lleva aparejado un vivo interés en el bien por parte del ser humano ilustrado, quien no puede sustraerse a poner su corazón en ello al comprenderlo tan perfectamente) ha de ascender poco a poco hasta los tronos e incluso tener influencia sobre sus principios de gobierno. Así, por ejemplo, aun cuando a nuestros dirigentes no les quede dinero para los establecimientos de instrucción pública —ni en general para nada de cuanto concierne a un mundo mejor—, porque todos sus recursos están hipotecados de antemano para la próxima guerra, se darán cuenta de que les resulta beneficioso no impedir al menos los propios esfuerzos —en verdad débiles y lentos— de su pueblo a este respecto. Por último, la propia guerra se convertirá poco a poco, no sólo en algo muy artificioso y de dudoso desenlace para ambas partes, sino también (debido a las funestas consecuencias que el estado experimenta con una deuda pública —¡esa nueva invención!— siempre en aumento, deuda cuya amortización es sencillamente incalculable) en una empresa arriesgada, dada la repercusión que toda quiebra estatal tiene sobre los otros estados, al estar tan entrelazadas sus actividades comerciales en esta parte del mundo; esta interdependencia es algo tan notable que los estados, apremiados por su propio peligro, se ofrecen a hacer de árbitros de la situación aunque no tengan autoridad legal para ello, preparándose así, indirectamente, para integrar un macro—cuerpo político, algo de lo que los tiempos pasados no han ofrecido ejemplo alguno. Si bien este cuerpo político sólo se presenta por ahora en un tosco esbozo, ya comienza a despertar este sentimiento, de modo simultáneo, en todos aquellos miembros interesados por la conservación del todo. Y este sentimiento se troca en la esperanza de que, tras varias revoluciones de reestructuración, al final acabará por constituirse aquello que la naturaleza alberga como intención suprema: un *estado cosmopolita* universal en cuyo seno se desarrollen todas las disposiciones originarias de la especie humana⁵⁷.

57 La historia universal cosmopolita es la historia de la especie o del género humano. Kant entiende que la naturaleza de nuestra especie contiene un plan o propósito para desarrollar un germen de racionalidad que llevamos dentro. Esta disposición natural nos permite abrigar la esperanza de que nuestros descendientes van a heredar un mundo mejor, a pesar de todos los pesares, porque finalmente se impondrá la cordura y la sensatez. El filósofo regiomontano lo cifra todo en la libertad como un sentimiento que crece por doquier, y que es producto de la ilustración de todas las conciencias. Estas aspiraciones, que conjugan conocimiento y libertad, tienen que penetrar todas las instancias sociales y llegar a tronos y gobiernos, a políticos y pueblo en general, para que se pueda dar un verdadero progreso en la especie. Pero lo curioso y sorprendente del planteamiento kantiano, y en ello va su tremenda actualidad, es el énfasis que pone en limitar los gastos militares, el presupuesto de la guerra y los esfuerzos de todos

NOVENO PRINCIPIO

Un intento filosófico de elaborar la historia universal conforme a un plan de la naturaleza que aspire a la perfecta integración civil de la especie humana tiene que ser considerado como posible y hasta como elemento propiciador de esa intención de la naturaleza. Ciertamente, querer concebir una historia conforme a una idea de cómo tendría que marchar el mundo si se adecuase a ciertos fines racionales es un proyecto paradójico y aparentemente absurdo; se diría que con tal propósito sólo se obtendría una *novela*. No obstante, si cabe admitir que la Naturaleza no procede sin plan e intención final, incluso en el juego de la libertad humana, esta idea podría resultar de una gran utilidad; y aunque seamos demasiado miopes para poder apreciar el secreto mecanismo de su organización, esta idea podría servirnos de hilo conductor para describir —cuando menos en su conjunto— como un *sistema* lo que de otro modo es un *agregado* rapsódico de acciones humanas. Pues si se parte de la historia *griega* (como de aquella por la que ha llegado hasta nosotros toda historia más antigua o coetánea de la misma, al menos de aquello digno de testimonio), podemos rastrear su influjo en la formación y deformación del cuerpo político del pueblo *romano*, el cual fagocitó al estado griego, y el influjo de este último sobre los *bárbaros*, que lo destruyeron de nuevo, y así hasta nuestros días; si a esto añadimos *episódicamente* la historia política de otros pueblos, cuyo conocimiento nos ha ido llegando poco a poco gracias a estas naciones ilustradas, se pondrá de manifiesto un curso regular en la mejora de la constitución política de nuestra parte del mundo (que probablemente proporcionará algún día leyes al resto del mundo). Además, prestando atención a la constitución civil y sus leyes y a la relación interestatal, en la medida en que ambos —por el bien que entrañaban— sirvieron durante algún tiempo para que se perfeccionaran y engrandecieran los pueblos (y con ellos también las artes y las ciencias), pero —por los errores que contenían— sirvieron asimismo para que se derrumbaran de nuevo, si bien siempre quedó un germen de ilustración que se desarrollaba un poco más con cada nueva revolución, preparando el siguiente nivel en la escala del perfeccionamiento: se descubrirá —como creo— un hilo conductor que no sólo puede servir para explicar el confuso juego de las cosas humanas o el arte de la predicción de los futuros cambios políticos (una utilidad que ya se ha extraído de la historia humana, aun considerándola como un efecto disparatado de una libertad no sometida a reglas), sino que también se abre una perspectiva reconfortante de cara al futuro (algo que no se puede esperar con fundamento sin presuponer un plan de la naturaleza), imaginando un horizonte remoto donde la especie humana se haya elevado hasta un estado en el que todos los gérmenes que la naturaleza ha depositado en ella puedan ser desarrollados plenamente y pueda verse consumado su destino en la tierra. Tal *justificación* de la naturaleza —o mejor de la *providencia*— no es un motivo fútil para escoger un determinado punto de vista en la consideración del mundo. ¿Pues de qué serviría ensalzar la magnificencia y sabiduría de la creación en el reino irracional de la naturaleza, recomendando su contemplación, si esa parte del gran teatro de la suprema sabiduría que contiene la finalidad de todo lo anterior —la historia del género humano— representa una constante objeción en su contra, cuya visión nos obliga a apartar nuestros ojos con desagrado y,

los estados modernos en el terreno bélico. El argumento puede parecer banal pero no lo es. Si dedicáramos parte del presupuesto armamentístico a erradicar, por ejemplo, el hambre y las enfermedades pandémicas, con tan solo potabilizar los pozos de agua del tercer mundo, la humanidad habría dado un salto mortal en el progreso de la historia cosmopolita, por citar objetivos factibles.

dudando de llegar a encontrar jamás en ese escenario una consumada intención racional, nos lleva a esperarla únicamente en algún otro mundo? Mi propósito sería interpretado erróneamente si se pensara que, con esta idea de una historia universal, que contiene por decirlo así un hilo conductor *a priori*, pretendo suprimir la tarea de la historia propiamente dicha, concebida de un modo meramente *empírico*; sólo se trata de una reflexión respecto a lo que una cabeza filosófica (que por lo demás habría de ser muy versada en materia de historia) podría intentar desde un punto de vista distinto. Además, la meritoria minuciosidad con que hoy en día se concibe la historia contemporánea, nos hace pensar en cómo podrán abarcar nuestros descendientes la pesada carga histórica que les legaremos dentro de algunos siglos. Sin duda, valorarán la historia de las épocas más remotas —cuyos documentos habrán dejado de existir para ellos mucho tiempo atrás— aplicando únicamente el criterio que más les interese, esto es, evaluando lo que los pueblos y sus gobiernos han hecho a favor o en contra de un punto de vista cosmopolita. Pero todavía queda otro *pequeño* motivo a tener en cuenta para intentar esta historia filosófica: encauzar tanto la ambición de los jefes de estado como la de sus servidores hacia el único medio que les puede hacer conquistar un recuerdo glorioso en la posteridad⁵⁸.

Preguntas sobre el texto:

1. ¿Cuál es el tema de este ensayo de Kant?
2. ¿Qué supone la noción de “finalidad” para la historia?
3. ¿Qué expresa Kant con su concepto de cosmopolitismo?
4. ¿Qué relación guardan la naturaleza, la historia y la libertad?
5. ¿Qué utilidad ofrece la historia universal cosmopolita?
6. ¿Qué consecuencias históricas y políticas tiene el proceso civilizatorio?

Lecturas complementarias:

Deleuze. *La filosofía de Kant*.

Foucault: “¿Qué es la crítica?”

58 El último principio del texto no es menos importante que los anteriores, porque, además de ser el colofón de los precedentes, los resume sintética y magistralmente. El intento/ensayo de elaborar una historia universal, guiada por un principio rector, es decir, por un concepto que la haga posible y valedera, no es un capricho humano, ni mucho menos de los historiadores. Como no podía ser de otra manera, de acuerdo con el modelo de pensamiento kantiano, el principio racional que inspira la historia, que debería estar en el frontispicio de toda obra histórica que se precie de ser algo más que una recopilación de informaciones y datos más o menos relevantes, debe expresar lo siguiente. Si la historia humana aspira a lo que el texto llama “la perfecta integración civil de la especie humana”, y no a una desintegración de la misma, buscando causas de la desavenencia y la discordia, en definitiva, de la guerra y el revanchismo, si como historiadores partimos de este supuesto, la historia universal de esa especie no es sino una prolongación, por otras vías, de un plan de la naturaleza, que busca y propicia la concordia civil, la paz, y la convivencia pacífica y ordenada entre los miembros de una sociedad, y entre todas las sociedades humanas que pueblan nuestro planeta. Los historiadores no nos inventamos nuestro oficio y quehacer; seguimos un plan oculto, pero no por ello menos estimulante, de la naturaleza que quiere la concordia racional entre los seres humanos. Con la historia universal desde la perspectiva cosmopolita no estamos ante una novela, en el sentido de una propuesta de cómo ha de ser la sociedad si los humanos fueran seres racionales puros, o de que hayamos de buscar en el pasado los motivos positivos que nos hagan optimistas de cara al futuro. Antes bien, se trata de admitir que la naturaleza, en el caso de la humanidad que no deja de ser un producto suyo, tiene un plan e intención respecto a esta especie tan especial, a la que ha otorgado la facultad de la libertad, es decir, de obrar dirigidos por otra motivación diferente a la meramente natural. Esta perspectiva lleva al convencimiento que, instaurado el modelo griego de la *pólis*, como un modelo de democracia imperfecta, los esfuerzos de la civilización y la cultura europeas, han seguido el vector de mejorar la constitución política de esta parte del mundo que llamamos Europa, que ha dado y que seguirá proporcionando un modelo de convivencia bajo el dominio de la ley, a pesar de todos los contratiempos que se han sucedido en esta historia de más de veinticinco siglos de vida. Para Kant, que no deja de ser un optimista ilustrado se abre una perspectiva reconfortante de cara al futuro de la cultura y la civilización europeas.

3.3. HEGEL: HISTORIA Y LIBERTAD DE LA CIUDADANÍA

PRESENTACIÓN:

El texto de Hegel y la problemática que nos plantea tiene un interés central para el concepto de ciudadanía en el mundo contemporáneo, pues plantea de modo incuestionable la relación, que venimos estudiando, entre la filosofía y la libertad. Esta es un *a priori* del ser humano y esto quiere decir que, por encima de azares, circunstancias, avances y retrocesos, la historia universal de la humanidad puede ser concebida como una marcha o camino hacia la conquista de la libertad por el género humano. Concebir racionalmente la historia no quiere decir que ella sea un progreso lineal de la libertad sin más, ni que se puedan reconstruir racionalmente todo lo que pasa en la historia. El azar y la casualidad son infinitas en el decurso histórico. Como bien dice, en conclusión, Gadamer: “No es una razón en contra de la visión racional de la historia del mundo el hecho de que la libertad de todos, que Hegel presenta como principio del mundo cristiano, no exista en la realidad, que una y otra vez se vivan épocas de falta de libertad, que incluso lleguen a estabilizarse de un modo definitivo e ineludible sistemas de servidumbre social, como ha ocurrido en nuestra exasperada situación mundial contemporánea. Esto es parte del reino del azar al que pertenecen las cosas humanas y que, sin embargo, no se opone al principio. Pues no existe un principio de la razón que esté por encima del de la libertad. Es lo que pensaba Hegel y lo que pensamos nosotros. No es pensable un principio superior al de la libertad de todos, y entendemos la historia real a partir de este principio, como la lucha interminable y siempre renovada por la libertad”⁵⁹. Meditemos conjuntamente las ideas de Hegel y la interpretación de Gadamer, para entender el significado profundo que tiene la libertad en la vida e historia de la humanidad. Pero no la libertad como un principio abstracto y general, sino la libertad del individuo compatible con la libertad de todos.

TEXTO n° 3.: HEGEL. “La marcha de la historia universal”. “1. El principio del desarrollo”. *Introducciones a la filosofía de la historia universal*, 109—147.

“La variación abstracta que se verifica en la historia ha sido concebida, desde hace mucho tiempo, de un modo universal, como implicando un progreso hacia algo mejor y más perfecto. Las variaciones en la naturaleza, con ser tan infinitamente diversas como son, muestran solo un círculo, que se repite siempre. En la naturaleza no sucede nada nuevo bajo el sol; por eso el espectáculo multiforme de sus transformaciones produce hastío. Solo en las variaciones que se verifican en la esfera del espíritu surge algo nuevo. Esto que acontece en lo espiritual nos permite ver que el ser humano tiene otro destino que las cosas meramente naturales. En éstas se manifiesta siempre uno y el mismo destino, un carácter fijo, estable, al cual toda variación viene a parar y todo cambio se subordina. Pero el ser humano tiene una facultad real de variación y, además, como queda dicho, esa facultad camina hacia algo mejor y más perfecto, obedece a *un impulso de perfectibilidad*. Este principio, que hace de la transformación misma una ley, ha sido mal recibido por algunas religiones como la católica; y también por los estados que sostienen el derecho a ser estáticos o, al menos, estables. Mientras se concede en general que las cosas terrenas, así como los estados son variables, se exceptúa de esta variación la religión

⁵⁹ Gadamer. *Acotaciones hermenéuticas*, 29.

como religión de la verdad y en parte se permite también atribuir las transformaciones, revoluciones y destrucciones de lo establecido, ya a casualidades, ya a torpezas, pero principalmente a la ligereza, a la corrupción y a las malas pasiones de los seres humanos. La perfectibilidad es realmente algo casi tan indeterminado como la variabilidad en general. Carece de fin y de término. Lo mejor, lo más perfecto, a que debe encaminarse, es algo enteramente indeterminado⁶⁰.

Es esencial advertir que la marcha del espíritu constituye un progreso⁶¹. Esta representación es bien conocida, pero también frecuentemente atacada, como queda dicho. Pues puede parecer contraria a la existencia tranquila, a la constitución y legislación vigentes. Esta existencia merece, sin duda, el más alto respeto, y toda actividad debe cooperar a su conservación. La idea del progreso es insatisfactoria, porque suele formularse principalmente diciendo que el ser humano es perfectible, esto es, posee una posibilidad real y necesidad de hacerse cada vez más perfecto. La existencia no es concebida aquí como lo supremo, sino que lo supremo parece ser la variación. En esta representación no hay otro contenido que el del perfeccionamiento, contenido harto indeterminado, que no da de sí nada más que la variabilidad. No existe en él ningún criterio de la variación, ni tampoco criterio alguno para apreciar hasta qué punto lo existente es justo y sustancial: no hay ningún principio de exclusión; no hay ningún término, ningún fin último determinado, preciso. La variación, único resto que queda, es también lo único que constituye la determinación de ese contenido. La representación, según la cual el género humano se educa (*Lessing*), es ingeniosa; pero solo de lejos roza aquello de que se habla aquí. El progreso, en todas estas representaciones toma una forma cuantitativa. Más conocimientos, una cultura más refinada..., todos estos son puros elementos comparativos; y se puede seguir hablando así largamente, sin indicar ningún principio preciso, sin enunciar nada cualitativo. La cosa, lo cualitativo, existe ya; pero no se expresa ningún fin que deba ser alcanzado; tal fin permanece totalmente indeterminado. Pero lo cuantitativo —si queremos hablar con precisión del progreso— es justamente lo ajeno al pensamiento. El fin que debe ser alcanzado, necesita ser conocido. El espíritu es en su actividad tal que sus producciones y transformaciones tienen que ser representadas y conocidas como variaciones cualitativas.

El principio de la evolución implica además que en el fondo hay una determinación interna, un supuesto, que está presente en sí y se da a sí mismo a la existencia. Esta determinación formal es esencial; el espíritu que en la historia universal tiene su escenario, su propiedad y el campo de su realización, no fluctúa en el juego exterior de las contingencias, sino que es en sí lo absolutamente determinante; su peculiar determinación es absolutamente firme frente a las contingencias que el

60 El texto de Hegel que leemos comienza de una manera que parece abstrusa y poco inteligible. Porque retoma la idea, que para nada es nueva, de que se ha pensado tradicionalmente que la historia es una variación de acontecimientos sin sentido, que da la impresión de que pueblos y épocas no tienen nada que ver entre sí, y que somos nosotros los que los metemos en el saco común de la historia, cuando en realidad es todo lo contrario. Hegel distingue a tal efecto los fenómenos naturales, sujetos a invariabilidad de un círculo que se repite, de las variaciones de la esfera del espíritu, en la que siempre surge algo nuevo. Esto es lo que el texto denomina “impulso de perfectibilidad”, tan mal digerido por la religión católica, pero que en su indeterminación debemos suponerlo para entender la historia humana. El dualismo naturaleza/espíritu es la más importante clave de lectura del texto hegeliano, en el sentido de que en la primera nada o casi nada cambia y en el segundo todo es puro cambio.

61 La palabra “progreso”, clave del texto, requiere un pequeño comentario. Como no estamos hablando de progreso en sentido material o civilizatorio, es preciso entender que se trata del progreso en la conciencia de los seres humanos, lo que sucede en el interior del individuo. Esto quiere decir que se produce una marcha hacia adelante o evolución en la historia, y así la hemos de comprender, cuando aumenta, tanto cuantitativamente como, lo que es más importante, cualitativamente, la conciencia de la libertad en cada uno de nosotros. Por otro lado, la libertad hegeliana siempre se produce por el amparo y bajo el dominio de las leyes. En este sentido, también para Hegel no hay libertad sin y bajo el dominio de la ley.

espíritu domina y emplea en su provecho. La evolución se da también en los objetos de la naturaleza orgánica; la existencia de éstos no se ofrece como una existencia puramente inmediata y variable tan solo desde fuera, sino que emana de sí misma, de un íntimo principio invariable, de una esencia simple, cuya existencia empieza por ser también la existencia simple del germen y luego va diferenciándose y entrando en relación con otras cosas y, por tanto, viviendo un continuo progreso de transformación. Este proceso, empero, vuelve con la misma continuidad a su contrario, esto es, se transforma en la conservación del principio orgánico y de su forma. Así el individuo orgánico se produce a sí mismo, haciéndose lo que es en sí. Así también el espíritu es lo que él mismo se hace y se hace lo que es en sí. Pero aquella evolución se verifica de un modo inmediato, sin oposiciones, sin obstáculos; entre el concepto y su realización, entre la naturaleza (en sí misma determinada) del germen y la acomodación de la existencia a dicha naturaleza, no puede introducirse nada. En cambio, el espíritu es distinto. Su terminación pasa a realizarse mediante la conciencia y la voluntad; estas, conciencia y voluntad, se hallan primero sumidas en una vida inmediata y natural; su objeto y fin es al principio la determinación natural, como tal, que, por ser el espíritu quien la anima, tiene infinitas pretensiones, infinita fuerza y riqueza. Así es como el espíritu se opone a sí mismo; ha de vencerse a sí mismo, como verdadero enemigo de su fin. La evolución, que es en sí un sosegado producirse —puesto que consiste en permanecer a la vez en sí e igual a sí en la exteriorización— es, en el espíritu, una dura e infinita lucha contra sí mismo, lo que el espíritu quiere es alcanzar su propio concepto; pero el espíritu mismo se lo encubre, orgulloso y rebotante de satisfacción, en este alejamiento de sí mismo.

La evolución no es, pues, un mero producirse, inocente y pacífico, como en la vida orgánica, sino un duro y enojoso trabajo contra sí mismo. Tampoco consiste en la mera evolución formal, sino en la realización de un fin con indeterminado contenido. Hemos indicado desde un principio cuál es este fin: el espíritu, que en su esencia es el concepto de la libertad. Este es el objeto fundamental y, por tanto, el principio director de la evolución, lo que da a la evolución su sentido; como en la historia romana Roma es el objeto y, por consiguiente, la directriz en la consideración de los acontecimientos y, a la inversa, los acontecimientos brotan de ese objeto y solo en relación con él tienen sentido y contenido. Hay en la historia universal algunos grandes períodos que han transcurrido sin, al parecer, perseverar; antes bien, después de ellos quedaron arruinadas las enormes conquistas de la cultura y, desdichadamente, hubo que comenzar de nuevo a recuperar, con la ayuda de las ruinas salvadas de aquellos tesoros y un renovado e inmenso gasto de fuerzas, de tiempo, de crímenes y dolores, alguna de las partes de aquella cultura adquirida mucho tiempo antes. También hay evoluciones perseverantes, ricos y acabados edificios y sistemas de cultura, plasmados en peculiares elementos. El principio formal de la evolución, en general, no puede ni dar preferencia a una forma sobre otras, ni hacer comprensible el fin de aquella decadencia de los antiguos períodos de la evolución. Ha de considerar tales procesos, o más especialmente los retrocesos, como accidentes externos; solo puede juzgar las superioridades según puntos de vista indeterminados, los cuales son fines relativos y no absolutos, precisamente por haber tomado la evolución como lo fundamental y último⁶².

62 Es fundamental entender este principio para hacerse cargo del pensamiento de Hegel en el tema de la ciudadanía. La historia está sujeta al principio de la evolución, que literalmente quiere decir que se desarrolla temporalmente, que es un proceso evolutivo en

Es conforme al concepto del espíritu el que la evolución de la historia acontezca en el tiempo. El tiempo contiene la determinación de lo negativo. Un acontecimiento es algo positivo para nosotros; pero la posible existencia de su contrario, la referencia al no ser, es el tiempo. No solo pensamos el tiempo, sino que también lo intuimos. El tiempo es esta relación, a la vez totalmente abstracta y sensible. Cuando el no-ser no irrumpe en la cosa, decimos que la cosa dura. Si comparamos las transformaciones del espíritu y de la naturaleza, vemos que en esta el individuo está sujeto al cambio, pero que las especies perseveran. El planeta pasa por distintos lugares, pero la trayectoria total es permanente. Lo mismo pasa con las especies animales. La variación es en ellas un círculo, una repetición de lo mismo. Todo se mueve en círculos y sólo en un círculo, en algo individual, hay variación. La vida que surge de la muerte, en la naturaleza, es otra vida individual; y si se considera la especie como lo sustancial en este cambio, la muerte del individuo es una recaída de la especie en la individualidad. La conservación de la especie no es más que la uniforme repetición de la misma manera de existencia. Otra cosa sucede empero con la forma espiritual. La variación no tiene lugar aquí meramente en la superficie, sino en el concepto. El concepto mismo es el que resulta rectificado. En la naturaleza, la especie no hace ningún progreso; el espíritu empero, toda transformación es progreso. Sin duda, también la serie de las formas naturales constituye una escala que va desde la luz hasta el ser humano, de suerte que cada tramo es una transformación del precedente, un principio superior, nacido de la abolición y muerte del precedente. Pero en la naturaleza estos distintos peldaños se separan unos de otros y coexisten unos junto a otros; el tránsito se revela tan solo al espíritu pensante, que comprende esta conexión. La naturaleza no se aprehende a sí misma y, por tanto, el aspecto negativo de sus formaciones no existe para ella. En la esfera espiritual, por el contrario, se descubre que la forma superior ha nacido de la trans-elaboración de la anterior e inferior. Esta, por tanto, ha dejado de existir; y si las variaciones espirituales acontecen en el tiempo, es porque cada una de ellas es la transfiguración de la anterior. La historia universal es el desenvolvimiento, la explicitación del espíritu en el tiempo; del mismo modo que la idea se despliega en el espacio como naturaleza⁶³.

Por lo demás, los pueblos, como formas espirituales, son también seres naturales en cierto sentido. Por esto los distintos productos se presentan también coexistiendo y perdurando en el espacio, indiferentes unos a otros. Si lanzamos una mirada sobre el mundo, descubrimos en sus tres partes más antiguas tres formas capitales: el principio asiático, que es también el primero en la historia (mongólico, chino,

el tiempo, y que este progreso es un trabajo del espíritu contra sí mismo, contra todo lo aceptado y dado por bueno, contra todos los obstáculos que se oponen a la evolución. Es la lucha temporal de la humanidad por superarse a sí misma ¿Por qué? Porque si tuviéramos que quedarnos con una definición de espíritu diríamos hegelianamente que el espíritu es lo libre, lo que no está condicionado por ningún componente natural, y es la libertad de los seres humanos la que busca realizarse en la historia universal. Hay retrocesos, obstáculos y barreras, pero el espíritu humano sale triunfando como una conciencia cada vez mayor de la libertad. La negatividad de todo lo que sucede en el tiempo nos asegura que ninguna obra humana durará eternamente, que todo es caduco y que el futuro está abierto, para lo bueno y para lo malo. El problema de Hegel consiste, conviene insistir en ello, el que representan los regímenes políticos conservadores, que se aferran a defender lo presente como eterno.

63 La dimensión temporal de la evolución, desarrollo o marcha del espíritu humano en la historia es la clave de todo el texto. ¿Qué quiere decir que el espíritu se realiza efectivamente en el tiempo? Que el tiempo es el patrón inexorable e inflexible de la caducidad de los acontecimientos y con la posibilidad o no de la duración en el tiempo de una realidad histórica. Nada dura ni permanece en el tiempo más allá de las posibilidades civilizatorias que esa realización contiene. Pero, ¿qué cambia permanentemente en la historia? El concepto mismo de la libertad, el progreso medido por la conciencia de la libertad. La historia universal está regida por el desenvolvimiento de la conciencia de la libertad, desde la de uno a la de todos. Esto quiere decir que siendo una la libertad, su práctica tiene que ver con las determinaciones temporales, que influyen en el modo como esa libertad se ejerce.

indio); el mundo mahometano, en que existe el principio del espíritu abstracto del Dios único, pero teniendo enfrente el albedrío desenfrenado; y el mundo cristiano, europeo—occidental, donde está logrado el principio supremo, el conocimiento por el espíritu de sí mismo de su profundidad propia. Esta serie universal se halla expuesta aquí en su modo perdurable de ser; pero en la historia universal la encontramos en fases sucesivas. Los grandes principios, al pervivir unos junto a otros, no exigen por ello la pervivencia de todas las formas que transcurrieron en el tiempo. Podríamos desear la existencia actual de un pueblo griego, con su hermoso paganismo, o de un pueblo romano; pero estos pueblos han perecido. Hay asimismo formas, dentro de todos los pueblos, que perecen, aunque éstos sigan existiendo. ¿Por qué desaparecen? ¿Por qué perduran en el espacio? Esto sólo puede explicarse por su especial naturaleza; pero esta explicación tiene su lugar indicado en la historia universal misma. Allí se verá que sólo perviven las formas más universales. Las formas determinadas desaparecen necesariamente, después de haberse manifestado con intranquila vivacidad.

El progreso se define en general como la serie de fases por las que atraviesa la conciencia. El ser humano empieza por ser un niño, con una sorda conciencia del mundo y de sí mismo; sabemos que ha de recorrer varias fases de la conciencia empírica, para llegar a saber lo que es en sí y por sí. El niño empieza con la sensación; el ser humano pasa de ésta a la fase de las representaciones generales; luego a la del concepto, llegando a conocer el alma de las cosas, su verdadera naturaleza. Por lo que se refiere a lo espiritual, el niño vive primero confiado en sus padres y en los que le rodean, a quienes ve esforzarse por educarle en lo justo y razonable, que le parece estar prescrito arbitrariamente; otra fase posterior es la su independencia, descansa en sí mismo, descubre en su conciencia lo justo, lo moral, lo que es esencial hacer y llevar a cabo. La conciencia del ser humano adulto encierra todavía más determinaciones acerca de lo que es esencial. El progreso es, según esto, la formación de la conciencia; no es, pues, meramente cuantitativo, sino una serie de fases, cada una de las cuales guarda distintas relaciones con lo esencial.

La historia universal representa el conjunto de las fases por que pasa la evolución del principio, cuyo contenido es la conciencia de la libertad. Esta evolución tiene fases, porque el espíritu no es aquí inmediato a sí mismo, sino que requiere mediación, bien que una mediación consigo mismo; pero esta evolución está diferenciada, porque es división y diferenciación del espíritu. La determinación de estas fases es, en su naturaleza general, lógica; pero en su naturaleza más concreta es tema de la filosofía del espíritu. Lo único que cabe indicar aquí, acerca de esta abstracción, es que la primera fase, la fase inmediata, cae dentro de la ya indicada sumersión del espíritu en el elemento de la naturaleza; en el cual el espíritu existe con una individualidad sin libertad (es libre uno solo). La segunda fase es la expansión del espíritu en la conciencia de su libertad; pero esta primera liberación es imperfecta y parcial (son libres algunos), puesto que procede inmediatamente del estado natural y, por consiguiente, se ve enlazada con este y cargada todavía con lo natural como uno de sus elementos. La tercera fase es la ascensión desde esta libertad, todavía parcial, a la pura universalidad de la libertad (es libre el ser humano como tal ser humano), en la conciencia y sentimiento que la esencia del espíritu tiene de sí misma⁶⁴.

64 Formulación explícita de la idea capital del texto. La historia universal, literalmente mundial, es evolución, desarrollo o desenvolvimiento de la conciencia de la libertad humana, que va pasando por una serie de etapas, que constituyen el sentido y el criterio de

La primera época, en que consideramos al espíritu, es comparable, por tanto, con el espíritu infantil. Reina aquí esa unidad del espíritu con la naturaleza, que encontramos en el mundo oriental. Este espíritu natural reside todavía en la naturaleza, no en sí mismo; no es, pues, todavía libre, ni ha recorrido el proceso de la libertad. También en esta fase del espíritu encontramos Estados, artes, ciencias incipientes; pero todo esto se halla en el terreno de la naturaleza. En este primer mundo patria solo como un accidente. Para la voluntad del uno son los otros como niños, como subordinados.

La segunda fase del espíritu es la de la separación, la de la reflexión del espíritu sobre sí; consiste en salir de la mera obediencia y confianza en los demás. Esta fase se divide en dos. La primera es la juventud del espíritu, que tiene libertad propia, pero vinculada todavía a la sustancialidad. La libertad no ha renacido todavía de lo profundo del espíritu. Este es el mundo griego. La otra es la edad viril del espíritu, en que el individuo nene sus fines propios, pero solo los alcanza al servicio de un ente universal, del Estado. Este es el mundo romano. En él se da la antítesis entre la personalidad del individuo y el servicio a lo universal.

En cuarto lugar, sigue la época germánica, el mundo cristiano. Si se pudiera comparar también aquí el espíritu con el individuo, habría que llamar a esta época la senectud del espíritu⁶⁵.

Es empero lo peculiar de la senectud el vivir solo en el recuerdo, en el pasado, no en el presente; por eso la comparación es aquí imposible. El individuo, por su aspecto negativo, pertenece al elemento, a la materia y perece; mas el espíritu vuelve sobre sí mismo, sobre sus conceptos. En la época cristiana, el espíritu divino ha venido al mundo, ha puesto su sede en el individuo, que ahora es perfectamente libre, con una libertad sustancial. Esta es la conciliación del espíritu subjetivo con el objetivo. El espíritu se ha reconciliado, se ha hecho uno con su concepto, del cual se había separado al constituir la subjetividad, saliendo para ello del estado de naturaleza. Todo esto es el a priori de la historia, al que la experiencia debe responder.

Estas fases son los principios fundamentales del proceso universal. En desarrollos ulteriores veremos que cada una de esas fases es, dentro de sí mismas, un proceso de formación, y cómo es la dialéctica, en el tránsito de una fase a otra.

lectura de la historia humana como una totalidad. Las tres fases o períodos de la historia humana constituyen los tres principios, el oriental, el clásico o greco-romano, y el germánico. No debemos hacer demasiado caso a esta división, pero sí al principio que la inspira. De acuerdo con la explicitación contenida en los párrafos siguientes, las tres épocas o fases de la historia universal se corresponden con la evolución lógica de la conciencia de la libertad. Primera, sólo uno es libre, como ocurre en los regímenes despóticos y dictatoriales. Segunda, son libres unos pocos, como sucede en los regímenes aristocráticos, oligárquicos o censatarios. Tercero, son libres todos los seres humanos, como suceden en las democracias modernas. Llama poderosamente la atención que esta tercera fase, o cuarta según el texto, se corresponda con el constructo hegeliano llamado "mundo cristiano-germánico", que supone entender que la democracia moderna deriva de la fusión del cristianismo con el principio de la fraternidad o hermandad característica de los pueblos europeos de origen germánico.

65 La comparación del espíritu con la vida del individuo, en sus etapas o niveles de nacimiento, infancia, adolescencia, madurez y senectud, no es gratuita ni carece de sentido. La historia es acumulativa y progresiva. Esto quiere decir que, cuando llegamos al ocaso (conviene no olvidar que la palabra alemana para llamar a occidente es *Abendland*, que literalmente dice tierra del ocaso o atardecer) y, en cierto sentido, la palabra española, parece indicar que la historia universal haya llegado a su culminación con la era cristiano-germánica, periodo en que se sintetizaría el cristianismo con el principio germánico. Pero esto no es del todo exacto. Lo que Hegel quiere indicar es que el progreso en la conciencia de la libertad ha llegado a su culminación con la libertad política inspirada en el cristianismo. Ahora de lo que se trata es que se universalice esta libertad y, en este sentido, Hegel confía en América como la tierra del futuro en la que se realice en verdad la libertad del mundo cristiano-burgués.

Aquí sólo he de advertir que el espíritu comienza por su infinita posibilidad; la cual es una mera posibilidad que contiene su absoluto contenido como algo en sí, como el fin que el espíritu solo alcanza en su resultado, resultado que solo entonces es su realidad. El progreso aparece así en la existencia como avanzando de lo imperfecto a lo más perfecto; pero lo imperfecto no debe concebirse en la abstracción, como meramente imperfecto, sino como algo que lleva en sí, en forma de germen, de impulso, su contrario, o sea eso que llamamos lo perfecto. Asimismo, la posibilidad alude, por lo menos, de modo reflejo a algo que debe llegar a realidad; la *dýnamis* aristotélica es también *potentia*, fuerza y poder. Lo imperfecto, pues, es lo contrario de sí, en sí mismo; es la contradicción, que existe, pero que debe ser abolida y resuelta; es el impulso de la vida espiritual en sí misma que aspira a romper el lazo, la cubierta de la naturaleza, de la sensibilidad, de la enajenación, y llegar a la luz de la conciencia, esto es, a sí mismo⁶⁶.

Preguntas sobre el texto:

1. ¿Qué tema es el fundamental del texto de Hegel?
2. ¿Cómo entiende Hegel la noción de desarrollo en la historia?
3. ¿Cómo se implican la historia y la libertad en Hegel?

Lecturas complementarias:

Valls Plana. *La dialéctica*.

Marcuse. *Razón y revolución*.

66 Queremos hacer hincapié en este acabamiento del texto porque contiene una verdad fuerte. Por un lado, lo que se llama “el a priori de la historia”, que no es otra cosa que un postulado de la división de los tiempos históricos de acuerdo con un esquema que tiene en cuenta como se entiende la libertad en cada gran periodo de la historia, si como libertad de uno, de unos pocos o de todos. Hay progreso porque se pasa de lo más imperfecto a lo más perfecto, pero porque lo primero tiene el germen de lo segundo. Esta es la aportación decisiva de la filosofía de la historia de Hegel. Que, en la conciencia de todos los seres humanos, vivan en el régimen que vivan, dictadura, oligarquía, o cualquier otro que no reconozca la libertad de todo y cualquier ser humano, late la aspiración a que le sea reconocida y regulada legalmente que nadie es esclavo, ni súbdito, ni subordinado, ni siervo, sino ciudadano/a libre. La posibilidad de ser libre es la fuerza y el poder de serlo, es el impulso de la vida humana que no resiste la opresión y la servidumbre, y que nace a la conciencia de ella misma cuando se siente, se sabe y obra como conciencia libre.

3.4. NIETZSCHE: UN NUEVO CONCEPTO DE CIUDADANÍA PARA LA MODERNIDAD

PRESENTACIÓN:

A la hora de presentar el texto de Nietzsche seleccionado, nos viene a la memoria aquel pasaje nietzscheano en el que se afirma que cierta clase de seres humanos no ama a los profesores porque se sabe con una vocación, que implica ser siempre un eterno principiante y tener la certeza de que nunca hemos llegado a la meta, pues pensar es un camino sin fin⁶⁷. Con esto queremos indicar que el texto de *El nacimiento de la tragedia* es un texto infinito, al que se vuelve una y otra vez dada la riqueza de pensamiento y la inmensa capacidad de sugerencia y sugestión que atesora. Nosotras aquí lo vamos a leer desde la óptica de dos conceptos o ideas que para el autor son muy relevantes, tanto desde el punto de vista artístico, como también social y político, determinando, a nuestro modo de ver, el germen de un nuevo concepto de ciudadanía en el mundo contemporáneo. Esto es lo que nos interesa, cómo la lucha entre lo apolíneo y lo dionisiaco está marcando el paso de una noción de ciudadanía tradicional, basada en la adscripción de los individuos a órdenes, estamentos o clases que lo superan, hasta una noción de ciudadanía, que algunos consideran posmoderna, en la que se han roto esos vínculos y se están sustituyendo progresivamente por otros de carácter tribal, comunitario, estético, etario, de género o, simplemente, por otros que el individuo decide desde la conciencia de no sentirse adscrito a los órdenes tradicionales. Lo que podríamos llamar la nueva ciudadanía dionisiaca vendría caracterizada por la voluntad individual y colectiva de romper con lo viejo, lo caduco, lo adulto y lo formal, y ser sustituida por lo joven, la moda, la independencia y la ruptura con lo establecido.

TEXTO n° 4.: NIETZSCHE: *El nacimiento de la tragedia* (1872) [Selección].

1

Mucho es lo que habremos ganado para la ciencia estética⁶⁸ cuando hayamos llegado no sólo a la intelección lógica, sino a la seguridad inmediata de la intuición de que el desarrollo progresivo del arte está ligado a la duplicidad de lo *apolíneo* y lo *dionisiaco*; de modo similar a como la generación depende de la dualidad de los sexos, entre los cuales la lucha es constante y la reconciliación se efectúa sólo periódicamente. Esos nombres se los tomamos en préstamo a los griegos, los cuales hacen perceptible al ser humano inteligente las profundas doctrinas secretas de su visión del arte, no, ciertamente, con conceptos, sino con las figuras incisivamente claras del mundo de sus dioses. Con sus dos divinidades artísticas, Apolo y Dioniso, se enlaza nuestro conocimiento de que en el mundo griego subsiste una oposición enorme, en cuanto origen y metas, entre el arte del escultor, arte apolíneo, y el arte no escultórico de la música, que es el arte de Dioniso: esos dos impulsos tan diferentes marchan uno al

67 Cfr. Nietzsche. *SW. KA*, 6, 108; *Crepúsculo de los ídolos*, 82.

68 Esta referencia a la “ciencia estética” muestra bien a las claras las raíces filosóficas del joven Nietzsche. Se mueve por entero, sin menoscabo de su excelente formación filológica, dentro de las coordenadas del neokantismo, la filosofía hegeliana y el positivismo, aunque vislumbre la necesidad de superarlos. Entre 1800 y 1870 son muy numerosos los trabajos que, en el ámbito cultural alemán, se han publicado bajo la rúbrica de estética o de filosofía del arte, en el convencimiento de que la estética puede llegar a ser ciencia, y en el papel del arte en la formación de la conciencia del individuo. La revolución nietzscheana, si de tal cupiera hablar, consiste en introducir dos nociones, lo apolíneo y lo dionisiaco, para que entendamos el sentido del arte, su propio pensamiento, que se identifica con la concepción dionisiaca del mundo, y un atisbo para comprender el pensamiento futuro, es decir, el nuestro.

lado de otro, casi siempre en abierta discordia entre sí y excitándose mutuamente a dar a luz frutos nuevos y cada vez más vigorosos, para perpetuar en ellos la lucha de aquella antítesis, sobre la cual sólo en apariencia tiende un puente la común palabra «arte»: hasta que, finalmente, por un milagroso acto metafísico de la «voluntad» helénica, se muestran apareados entre sí, y en ese apareamiento acaban engendrando la obra de arte a la vez dionisiaca y apolínea de la tragedia ática⁶⁹.

Para poner más a nuestro alcance esos dos impulsos imaginémoslos, por el momento, como los mundos artísticos separados del *sueño* y de la *embriaguez*; entre los cuales fenómenos fisiológicos puede advertirse una antítesis correspondiente a la que se da entre lo apolíneo y lo dionisiaco. En el sueño fue donde, según Lucrecio, por vez primera se presentaron ante las almas de los seres humanos las espléndidas figuras de los dioses, en el sueño era donde el gran escultor veía la fascinante estructura corporal de seres sobrehumanos (*übermenschlicher Wesen*), y el poeta helénico, interrogado acerca de los secretos de la creación poética, habría recordado asimismo el sueño y habría dado una instrucción similar a la que da Hans Sachs en *Los maestros cantores*⁷⁰:

Amigo mío, esa es precisamente la obra del poeta,
el interpretar y observar sus sueños.
Creedme, la ilusión (*Wahn*) más verdadera del ser humano
se le manifiesta en el sueño:
todo arte poético y toda poesía
no es más que interpretación de sueños que dicen la verdad⁷¹.

La bella apariencia (*Schein*) de los mundos oníricos, en cuya producción cada ser humano es artista completo, es el presupuesto de todo arte figurativo, más aún, también, como veremos, de una mitad importante de la poesía. Gozamos en la comprensión inmediata de la figura, todas las formas nos hablan, no existe nada ni indiferente ni innecesario. En la vida suprema de esa realidad onírica tenemos, sin embargo, el sentimiento traslúcido de su *apariciencia*: al menos ésta es mi experiencia, en favor de cuya reiteración, más aún, normalidad, yo podría aducir varios testimonios y las declaraciones de los poetas. El ser humano filosófico tiene incluso el presentimiento de que también por debajo de esta realidad en que nosotros vivimos y somos yace oculta una realidad del todo distinta, esto es, que también aquella es una apariencia: y Schopenhauer llega a decir que el signo distintivo de la aptitud filosófica es ese don gracias al cual los seres humanos y todas las cosas se nos presentan

69 Conviene tener presente la dimensión socio-comunitaria que, desde el principio, atribuye el autor a la dicotomía apolíneo-dionisiaco, en el sentido de que el sumun del arte griego es una síntesis de esa dicotomía.

70 Nietzsche se refiere a la ópera de Wagner *Los maestros cantores de Núremberg*, que fue estrenada en Múnich en 1868, es decir, cuatro años antes de este escrito.

71 Creo que esta frase “todo arte poético y toda poesía, no es más que interpretación de sueños que dicen la verdad”, que literalmente diría: “todo arte poético y todo poetizar, no es más que interpretar sueños de verdad”, encierra todo un programa que afecta tanto al psicoanálisis freudiano como a la hermenéutica gadameriana. Todo tiene que ver, a nuestro modo de ver, con la expresión “sueños de verdad” y su poder semántico. Porque “sueño de verdad” no es sólo el soñar con la verdad, sino también el soñar de verdad, en el sentido de que en el sueño está la verdad, porque él nos pone en contacto con un estrato profundo y originario de la realidad y de nosotros mismos, aquel momento inicial de la confusión entre lo objetivo y lo subjetivo, la embriaguez del sujeto y el objeto indiferenciados, nuestra copertenencia a la auténtica realidad originaria. Por lo demás, nada mejor que la palabra sueño para entender el secreto de la comunidad y de la propia sociabilidad humana. Todo es sueño, pero especialmente, para Nietzsche, el milagro de la vida humana en común.

a veces como meros fantasmas o imágenes oníricas. La relación que el filósofo mantiene con la realidad de la existencia es la que el ser humano sensible al arte mantiene con la realidad del sueño; la contempla con minuciosidad y con gusto: pues de esas imágenes saca él su interpretación de la vida, mediante esos sucesos se ejercita para la vida. Y no son sólo acaso las imágenes agradables y amistosas las que él experimenta en sí con aquella inteligibilidad total: también las cosas serias, oscuras, tristes, tenebrosas, los obstáculos súbitos, las bromas del azar, las esperas medrosas, en suma, toda la «divina comedia» de la vida, con su *Inferno*, desfila ante él, no sólo como un juego de sombras (pues también él vive y sufre en esas escenas) y, sin embargo, sin aquella fugaz sensación de apariencia; y tal vez más de uno recuerde, como yo, haberse gritado a veces en los peligros y horrores del sueño, animándose a sí mismo, y con éxito: «¡Es un sueño! ¡Quiero seguir soñando!» Así me lo han contado también personas que fueron capaces de prolongar durante tres o más noches consecutivas la causalidad de uno y el mismo sueño: hechos éstos que dan claramente testimonio de que nuestro ser más íntimo, el substrato común de todos nosotros, experimente el sueño en sí con profundo placer y con alegre necesidad⁷².

Esta alegre necesidad propia de la experiencia onírica fue expresada asimismo por los griegos en su Apolo: Apolo, en cuanto dios de todas las fuerzas figurativas, es a la vez el dios vaticinador. Él, que es, según su raíz, «el resplandeciente», la divinidad de la luz, domina también la bella apariencia del mundo interno de la fantasía. La verdad superior, la perfección propia de estos estados, que contrasta con la sólo fragmentariamente inteligible realidad diurna, y además la profunda conciencia de que en el dormir y el soñar la naturaleza produce unos efectos salvadores y auxiliares, todo eso es a la vez el *análogon* simbólico de la capacidad vaticinadora y, en general, de las artes, que son las que hacen posible y digna de vivirse la vida. Pero esa delicada línea que a la imagen onírica no le es lícito sobrepasar para no producir un efecto patológico, ya que, en caso contrario, la apariencia nos engañaría presentándose como burda realidad, no es lícito que falte tampoco en la imagen de Apolo; esa mesurada limitación, ese estar libre de las emociones más salvajes, ese sabio sosiego del dios—escultor. Su ojo tiene que ser «solar», en conformidad con su origen; aun cuando esté encolerizado y mire con malhumor, se halla bañado en la solemnidad de la bella apariencia. Y así podría aplicarse a Apolo, en un sentido excéntrico, lo que Schopenhauer dice del ser humano cogido en el velo de Maya:

“Como sobre el mar embravecido, que, ilimitado por todos lados, levanta y abate rugiendo montañas de olas, un navegante está en una barca, confiando en la débil embarcación; así está tranquilo, en medio de un mundo de tormentos, el ser humano individual, apoyado y confiado en el *principium individuationis* [principio de individuación]”⁷³.

72 Este pasaje merece ser leído con detenimiento y meditado en profundidad. Alude a una experiencia que todos compartimos porque la hemos vivido alguna vez. Se trata de haber despertado, tras un sueño placentero y agradable, y decidir que queremos seguir soñando. Se produce entonces una fase del sueño llamada duermevela, sueño despierto o ensoñación, en la que prolongamos el motivo placentero del sueño, pero siendo conscientes más o menos de lo que sucede alrededor, lo que hacen y dicen los que están despiertos. De esta experiencia extrae Nietzsche la idea de que el sueño y el soñar humanos contiene la figuración alucinatoria de un mundo alegre y placentero, en el que los demás son amigos, colegas, amantes o protectores, lo que no deja de ser un sueño realizado de manera alucinatoria o al modo de una alucinación.

73 Schopenhauer. *El mundo como voluntad y representación*, I, 416 [Libro IV, § 63]. El gran maestro de Nietzsche es un genio en idear brillantes metáforas como esta.

Más aún, de Apolo habría que decir que en él han alcanzado su expresión más sublime la confianza inconcusa en ese *principium* y el tranquilo estar allí de quien se halla cogido en él, e incluso se podría designar a Apolo como la magnífica imagen divina del *principium individuationis*, por cuyos gestos y miradas nos hablan todo el placer y sabiduría de la «apariencia», junto con su belleza.

En ese mismo pasaje nos ha descrito Schopenhauer el enorme *espanto* que se apodera del ser humano cuando a éste lo equivocan súbitamente perplejo las formas de conocimiento de lo que aparece, por parecer que el principio de razón sufre, en algunas de sus configuraciones, una excepción. Si a ese punto le añadimos el éxtasis delicioso que, cuando se produce esa misma infracción del *principium individuationis*, asciende desde el fondo más íntimo del ser humano, y aun de la misma naturaleza, habremos echado una mirada a la esencia de lo *dionisiaco*, a lo cual la analogía de la *embriaguez* es la que más lo aproxima a nosotros. Bien por el influjo de la bebida narcótica, de la que todos los seres humanos y pueblos originarios hablan con himnos, bien con la aproximación poderosa de la primavera, que impregna placenteramente la naturaleza toda, se despiertan aquellas emociones dionisiacas en cuya intensificación lo subjetivo desaparece hasta llegar al completo olvido de sí. También en la Edad Media alemana iban rodando de un lugar para otro, cantando y bailando bajo el influjo de esa misma violencia dionisiaca, muchedumbres cada vez mayores: en esos danzantes de San Juan y San Vito reconocemos nosotros los coros báquicos de los griegos, con su prehistoria en Asia Menor, que se remontan hasta Babilonia y hasta los saces orgiásticos. Hay seres humanos que, por falta de experiencia o por embotamiento de espíritu, se apartan de esos fenómenos como de «enfermedades populares», burlándose de ellos o lamentándose, apoyados en el sentimiento de su propia salud: los pobres no sospechan, desde luego, qué color cadavérico y qué aire fantasmal ostenta precisamente esa «salud» suya cuando a su lado pasa rugiendo la vida ardiente de los entusiastas dionisiacos⁷⁴.

Bajo la magia de lo dionisiaco no sólo se renueva la alianza entre los seres humanos: también la naturaleza enajenada, hostil o subyugada celebra su fiesta de reconciliación con su hijo perdido, el ser humano. De manera espontánea ofrece la tierra sus dones, y pacíficamente se acercan los animales rapaces de las rocas y del desierto. De flores y guirnalda está recubierto el carro de Dioniso: bajo su yugo avanzan la pantera y el tigre. Transfórmese el himno *A la alegría* de Beethoven en una pintura y no se quede nadie rezagado con la imaginación cuando los millones se postran estremecidos en el polvo: así será posible aproximarse a lo dionisiaco. Ahora el esclavo es ser humano libre, ahora quedan rotas las rígidas, hostiles delimitaciones que la necesidad, la arbitrariedad o la «moda insolente» han establecido entre los seres humanos. Ahora, en el evangelio de la armonía universal, cada uno se siente no sólo reunido, reconciliado, fundido con su prójimo, sino uno con él, cual, si el velo de

74 Sentada la función fundamental del principio de individuación, que es la base de la socialización y la cultura, en el sentido de que es el modo como tenemos conciencia como individuos, Nietzsche se apresta a dinamitarlo. Como siempre, acude a una experiencia común, para acto seguido trascenderla. Aquí nos habla de la embriaguez, pero en un sentido cultural y cultural, si de tal vínculo se pudiera hablar. El vino, como el resto de los narcóticos, nos induce a entonar himnos, danzas y todo tipo de rituales en los que experimentamos una transformación poderosa de nosotros mismos. No es la embriaguez en sí, sino la transformación momentánea que opera en nosotros. No nos olvidamos de quienes somos, pero son puestos entre paréntesis los prejuicios morales y la opinión de los demás, los preceptos religiosos y las normas de buena conducta. Para Nietzsche es el ejemplo de cómo lo propio de la subjetividad, los prejuicios morales, se olvidan. En nosotros operan, como por arte de magia los ecos de los danzantes medievales, los coros dionisiacos de las tragedias griegas, en definitiva, el pueblo divirtiéndose al margen de la condena moral de los sesudos estudiosos que solo ven en la cultura popular una degeneración de las costumbres. Los estudiosos aludidos son el trasunto de los académicos de la época.

Maya estuviera desgarrado y ahora sólo ondease de un lado para otro, en jirones, ante lo misterioso uno primordial. Cantando y bailando se manifiesta el ser humano como miembro de una comunidad superior: ha desaprendido a andar y a hablar y está en camino de echar a volar por los aires bailando⁷⁵. Por sus gestos habla la transformación mágica. Al igual que ahora los animales hablan y la tierra da leche y miel, también en él resuena algo sobrenatural: se siente dios, él mismo camina ahora tan estático y erguido como en sueños veía caminar a los dioses. El ser humano no es ya un artista, se ha convertido en una obra de arte: para suprema satisfacción deleitable de lo uno primordial, la potencia artística de la naturaleza entera se revela aquí bajo los estremecimientos de la embriaguez⁷⁶. El barro más noble, el mármol más precioso son aquí amasados y tallados, el ser humano, y a los golpes de cincel del artista dionisiaco de los mundos resuena la llamada de los misterios eleusinos: «¿Os postráis, millones? ¿Presientes tú al creador, oh mundo?»⁷⁷.

5

Acerca del proceso del poetizar *Schiller* nos ha dado luz mediante una observación psicológica que a él mismo le resulta inexplicable, pero que, sin embargo, no parece dudosa; *Schiller* confiesa en efecto, que lo que él tenía ante sí y en sí como estado preparatorio previo al acto de poetizar no era una serie de imágenes, con unos pensamientos ordenados de manera casual, sino más bien un *estado de ánimo musical* («El sentimiento carece en mí, al principio, de un objeto determinado y claro; éste no se forma hasta más tarde. Precede un cierto estado de ánimo musical, y a éste sigue después en mí la idea poética» [Carta de *Schiller* a Goethe de 18 de Marzo de 1796])⁷⁸. Si ahora añadimos a esto el fenómeno más importante de toda la lírica antigua, la unión, más aún, identidad del *lírico* con el *músico*, considerada en todas partes como natural, frente a la cual nuestra lírica moderna aparece como la estatua sin cabeza de un dios), podremos ahora, sobre la base de nuestra metafísica estética antes expuesta, explicarnos al lírico de la siguiente manera. Ante todo, como artista dionisiaco él se

75 Esta frase, que nos parece fundamental para la comprensión del problema de la ciudadanía en Nietzsche, pudiera ser entendida como una declaración retórica o metafórica, que también lo son en sentido diferente al habitual, pero nosotros la vamos a tomar en toda su literalidad. A la comunidad superior a la que los nuevos dionisiacos están llamados ingresar es la de una vida en común en la que, por una parte, desaprendemos lo aprendido, porque eso nos ha constreñido y reprimido, es decir, ha domesticado nuestra naturaleza, para convertir al ser humano en un animal de rebaño. Por otra parte, la nueva comunidad en la que ingresamos, digamos si se admite el tono profético que no abandona nunca a Nietzsche, nos descubre nuestra capacidad de volar por los aires, desafiando la gravedad y, recuperando con el baile, nuestra libertad corporal, nuestra libertad de no estar sujetos por el lastre de una educación represiva, que nos ha conminado a estarnos quietos.

76 Esta tesis de que el ser humano se va a convertir en artista, en artista dionisiaco, es importante porque con el arte dionisiaco como forma de vida lo que obtenemos es un nuevo concepto de obra de arte. Ahora la obra se identifica con la propia personalidad, que logra identificarse con un estado primitivo de la materia orgánica, en el que no existía la diferencia entre sujeto y objeto. Al borrar esta diferencia, la comunidad de los futuros dionisiacos llegaremos a perder dos cosas: la identidad propia como lugar seguro a que aferrarnos, y la objetividad de lo que viene valiéndose como elaboración propia desde el punto de vista de la utilidad para una forma de vida decadente y esencialmente triste.

77 En estas últimas frases resuenan ecos que hacen pensar en un diálogo de Nietzsche tanto con *Schiller*, como con Beethoven. Aquí Nietzsche sostiene que el creador no fue sólo el que nos creó una vez, el Dios providente del Antiguo Testamento, sino que aún subsiste un padre creador, propuesto por *Schiller* y Beethoven, capaz de bendecirnos cuando seamos capaces de restaurar los lazos primitivos con el resto de la humanidad mediante la amistad y el amor.

78 A esta cita y referencia a *Schiller* se suele otorgar una importancia decisiva para entender la filosofía nietzscheana del arte y, por extensión el concepto anticipado por Nietzsche, de una ciudadanía futura de seres humanos dionisiacos. El estado de ánimo musical sería, resumiendo mucho, el estado previo, estado de gracia, a la creación o composición artística, el estado previo de inspiración que luego se plasma en el papel, la partitura o el material plástico. Pero hay otro punto de excepcional interés. Nietzsche está determinado por la lectura que hace de un trabajo de *Schiller* dedicado al uso del coro en la tragedia, que viene a proponer la recuperación del coro como elemento dramático para el teatro moderno, y que toma vida con y en la escenificación de la obra.

ha identificado plenamente con lo uno primordial, con su dolor y su contradicción, y produce una réplica de ese uno primordial en forma de música, aun cuando, por otro lado, ésta ha sido llamada con todo derecho una repetición del mundo y un segundo vaciado del mismo; después esa música se le hace visible de nuevo, bajo el efecto apolíneo del sueño, como en una *imagen onírica simbólica*. Aquel reflejo a—conceptual y a—figurativo del dolor primordial en la música, con su redención en la apariencia, engendra ahora un segundo reflejo, en forma de símbolo o ejemplificación individual. Ya en el proceso dionisiaco el artista ha abandonado su subjetividad: la imagen que su unidad con el corazón del mundo le muestra ahora es una escena onírica, que hace sensibles aquella contradicción y aquel dolor primordiales junto con el placer primordial propio de la apariencia. El «yo» del lírico resuena, pues, desde el abismo del ser; su «subjetividad», en el sentido de los líricos modernos, es pura imaginación. Cuando Arquíloco, el primer lírico de los griegos, proclama su furioso amor y a la vez su desprecio por las hijas de Licambes, no es su pasión la que baila ante nosotros en un torbellino orgiástico: a quien vemos es a Dioniso y a las ménades, a quien vemos es al embriagado entusiasta Arquíloco echado a dormir (tal como Eurípides nos describe el dormir en *Las bacantes*, un dormir en una elevada pradera de montaña, al sol del mediodía): y ahora Apolo se le acerca y le toca con el laurel. La transformación mágica dionisiaco—musical del dormido lanza ahora a su alrededor, por así decirlo, chispas—imágenes, poesías líricas, que, en su despliegue supremo, se llaman tragedias y ditirambos dramáticos.

Nosotros afirmamos, antes bien, que esa antítesis por la que todavía Schopenhauer se guía para dividir las artes, como si fuera una pauta de fijar valores, la antítesis de lo subjetivo y de lo objetivo, es improcedente en estética, pues el sujeto, el individuo que quiere y que fomenta sus finalidades egoístas, puede ser pensado únicamente como adversario, no como origen del arte. Pero en la medida que el sujeto es artista, está redimido ya de su voluntad individual y se ha convertido, por así decirlo, en un *medium* a través del cual el único sujeto verdaderamente existente festeja su redención en la apariencia. Pues tiene que quedar claro sobre todo, para humillación y exaltación nuestras, que la comedia entera del arte no es representada en modo alguno para nosotros, con la finalidad tal vez de mejorarnos y formarnos, más aún, que tampoco somos nosotros los auténticos creadores de ese mundo del arte: lo que sí nos es lícito suponer de nosotros mismos es que para el verdadero creador de ese mundo somos imágenes y proyecciones artísticas, y que nuestra suprema dignidad la tenemos en significar obras de arte (pues sólo como *fenómeno estético* están eternamente *justificados* la existencia y el mundo): mientras que, ciertamente, nuestra conciencia acerca de ese significado nuestro apenas es distinta de la que unos guerreros pintados sobre un lienzo tienen de la batalla representada en el mismo. Por tanto, todo nuestro saber artístico es en el fondo un saber completamente ilusorio, dado que, en cuanto poseedores de él, no estamos unificados ni identificados con aquel ser que, por ser creador y espectador único de aquella comedia del arte, se procura un goce eterno a sí mismo. El genio sabe algo acerca de la esencia eterna del arte tan sólo en la medida en que, en su acto de procreación artística, se fusiona con aquel artista primordial del mundo; pues cuando se halla en aquel

estado es, de manera maravillosa, igual que la desazonante imagen del cuento, que puede dar la vuelta a los ojos y mirarse a sí misma; ahora él es a la vez sujeto y objeto, a la vez poeta, actor y espectador⁷⁹.

6

Recordaré aquí un conocido fenómeno de nuestros días, que a nuestra estética le parece escandaloso. Una y otra vez experimentamos cómo una sinfonía de Beethoven obliga a cada uno de los oyentes a hablar sobre ella con imágenes, si bien la combinación de los diversos mundos de imágenes engendrados por una pieza musical ofrece un aspecto fantasmagórico y multicolor, más aún, contradictorio: ejercitar su pobre ingenio sobre tales combinaciones y pasar por alto el fenómeno que verdaderamente merece ser explicado es algo muy propio del carácter de una estética.

Todo este análisis se atiene al hecho de que, así como la lírica depende del espíritu de la música, así la música misma, en su completa soberanía, no *necesita* ni de la imagen, ni del concepto, sino que únicamente los *soporta* a su lado. La poesía del lírico no puede expresar nada que no esté ya, con máxima generalidad y vigencia universal, en la música, la cual es la que ha forzado al lírico a emplear un lenguaje figurado. Con el lenguaje es imposible alcanzar de modo exhaustivo el simbolismo universal de la música, precisamente porque éste se refiere de manera simbólica a la contradicción primordial y al dolor primordial existentes en el corazón de lo uno primordial, y, por tanto, simboliza una esfera que está por encima y antes de toda apariencia. Comparada con ella, toda apariencia es, antes bien, sólo símbolo; por ello el *lenguaje*, en cuanto órgano y símbolo de las apariencias, nunca ni en ningún lugar puede extra—verter la interioridad más honda de la música, sino que, tan pronto como se lanza a imitar a ésta, queda siempre en un contacto externo con ella, mientras que su sentido más profundo no nos lo puede acercar ni un solo paso, aun con toda la elocuencia lírica.

8

Tanto el sátiro como el idílico pastor de nuestra época moderna son, ambos, productos nacidos de un anhelo orientado hacia lo originario y natural; ¡mas, con qué firme e intrépida garra asía el griego a su ser humano de los bosques, y de qué avergonzada y débil manera juguetea el ser humano moderno con la imagen lisonjera de un pastor delicado, blando, que toca la flauta! Una naturaleza no trabajada aún por ningún conocimiento, en la que todavía no han sido forjados los cerrojos de la cultura) eso es lo que el griego veía en su sátiro, el cual, por ello, no coincidía aún, para él, con el mono. Al contrario: era la imagen primordial del ser humano, la expresión de sus emociones más altas y fuertes, en cuanto era el entusiasta exaltado al que extasía la proximidad del dios, el camarada que comparte el sufrimiento, en el que se repite el sufrimiento del dios, el anunciador de una sabiduría que habla desde

79 Este pasaje del texto ofrece otra clave decisiva de cómo la contraposición entre lo apolíneo y lo dionisiaco está determinando de manera lúcida nuestro concepto actual de ciudadanía. Detrás del dios Dioniso, se encuentra el artista, en el sentido de la persona que ha decidido ser él mismo al margen de las convenciones sociales. El ser humano como artista se manifiesta en la apariencia, en lo que hace como expresión inconsciente de sí mismo, en haber convertido su persona en obra de arte, elaborando una imagen ficticia, artificiosa para aparecer frente a los demás como una criatura única, original y admirable. Cada una de nosotras somos personas, en el sentido de la proyección, realización de lo que queremos ser, a modo de performatividad para ser lo que propiamente somos. En definitiva, se ha cancelado la diferencia entre sujeto y objeto, entre creador, actor y espectador: somos seres singulares pluralizados. Nuestra cualidad de ciudadanos se ha transformado en una forma de satiriasis perversa, de invención constante de realizaciones, de *performances* de lo que nos apetece ser o aparecer ante los otros.

lo más hondo del pecho de la naturaleza, el símbolo de la omnipotencia sexual de la naturaleza, que el griego está acostumbrado a contemplar con respetuoso estupor. El sátiro era algo sublime y divino: eso tenía que parecerle especialmente a la mirada del ser humano dionisiaco, vidriada por el dolor. A él le habría ofendido el pastor acicalado, ficticio: con sublime satisfacción se demoran sus ojos en los trazos grandiosos de la naturaleza, no atrofiados ni cubiertos por velo alguno; aquí la ilusión de la cultura había sido borrada de la imagen primordial del ser humano, aquí se desvelaba el ser humano verdadero, el sátiro barbudo, que dirige gritos de júbilo a su dios. Ante él, el ser humano civilizado se reducía a una caricatura mentirosa. También en lo que respecta a estos comienzos del arte trágico tiene razón Schiller: el coro es un muro vivo erigido contra la realidad asaltante, porque él (el coro de sátiros) refleja la existencia de una manera más veraz, más real, más completa que el ser humano civilizado, que comúnmente se considera a sí mismo como la única realidad. La esfera de la poesía no se encuentra fuera del mundo, cual fantasmagórica posibilidad de un cerebro de poeta: ella quiere ser cabalmente lo contrario, la no aderezada expresión de la verdad, y justo por ello tiene que arrojar fuera de sí el mendaz atavío de aquella presunta realidad del ser humano civilizado. El contraste entre esta auténtica verdad natural y la mentira civilizada que se comporta como si ella fuese la única realidad es un contraste similar al que se da entre el núcleo eterno de las cosas, la cosa en sí, y el mundo apariencial en su conjunto: y de igual modo que con su consuelo metafísico la tragedia señala hacia la vida eterna del aquel núcleo de la existencia, en medio de la constante desaparición de las apariencias, así el simbolismo del coro satírico expresa ya en un símbolo aquella relación primordial que existe entre la cosa en sí y la apariencia. Aquel idílico pastor del ser humano moderno es tan sólo un remedo de la suma de ilusiones culturales que éste considera como naturaleza: el griego dionisiaco quiere la verdad y la naturaleza en su fuerza máxima; se ve a sí mismo transformado mágicamente en sátiro.

Dada nuestra visión erudita de los procesos artísticos elementales, ese fenómeno artístico primordial del que aquí hablamos para explicar el coro trágico resulta casi escandaloso: mientras que no puede haber cosa más cierta que esta, que el poeta es poeta porque se ve rodeado de figuras que viven y actúan ante él y en cuya esencia más íntima él penetra con su mirada. Por una peculiar debilidad de la inteligencia moderna, nosotros nos inclinamos a representarnos el fenómeno estético primordial de una forma demasiado complicada y abstracta. Para el poeta auténtico la metáfora no es una figura retórica, sino una imagen sucedánea que flota realmente ante él, en lugar de un concepto. Para él el carácter no es un todo compuesto de rasgos aislados y recogidos de diversos sitios, sino un personaje insistentemente vivo ante sus ojos, y que se distingue de la visión análoga del pintor tan sólo porque continúa viviendo y actuando de modo permanente... Sobre la poesía nosotros hablamos de modo tan abstracto porque todos nosotros solemos ser malos poetas. En el fondo el fenómeno estético es sencillo; para ser poeta basta con tener la capacidad de estar viendo constantemente un juego viviente y de vivir rodeado de continuo por muchedumbres de espíritus; para ser dramaturgo basta con sentir el impulso de transformarse a sí mismo y de hablar por boca de otros cuerpos y otras almas (Ibíd. 80—83)⁸⁰.

80 Este párrafo 8 de *El nacimiento de la tragedia* contiene una clave sin la que no es posible entender la crítica de la noción de ciudadanía en Nietzsche, su actualidad, y también el escándalo provocado por la publicación de la obra en los medios académicos

Preguntas sobre el texto:

1. ¿Cuál es el tema del texto de Nietzsche?
2. ¿Qué diferencias fundamentales separan a lo apolíneo de lo dionisiaco?
3. ¿Qué consecuencias tiene el texto para la estética, la cultura y la sociedad?

Lecturas complementarias:

Fink. *La filosofía de Nietzsche.*

Ávila Crespo. *Lecciones de metafísica.*

alemanes de la época, personalizados por Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff (1948-1931), figura emergente del muy potente desarrollo de la filología clásica en Alemania. Si estamos defendiendo, como lo hace Nietzsche, que el origen del coro de la tragedia griega tiene su antecedente en el coro dionisiaco, formado por ebrios danzantes que celebran al dios del vino, antecedentes tanto del sátiro como del pastor modernos, por cuanto tienen en común el anhelo de lo originario y natural, como hoy detectamos en todos los movimientos ecologistas, tenemos un problema relacionado con la dualidad naturaleza-cultura. Todas las formas derivadas del coro dionisiaco, que, “vidriado por el dolor”, comparte con sus camaradas el sufrimiento y que lo ahoga con la bebida y la danza ritual, son la nueva cultura y la nueva forma de ciudadanía, de una ciudadanía acorde con una re-naturalización de la vida humana. Ante el sátiro dionisiaco, “el ser humano civilizado” (Nietzsche mira al desarrollo cultural de la Alemania de Otto von Bismarck [1815-1898], mentor de la unificación política alemana y propiciador de un desarrollo económico y cultural sin precedentes, antecedente del poderío alemán a partir del siglo XX), es una caricatura mentirosa. La civilización, more bismarckiano, es la anti-naturaleza, pura erudición, conocimiento inútil para la vida humana, adorno superfluo de la humanidad sin atributos, cultura que, impuesta por un régimen autoritario, y liberal solo en sus formas, se convierte en anti-naturaleza, que conduce necesariamente al ultranacionalismo, el patriotismo y a todas las formas del autoritarismo y dictadura. El problema Nietzsche, si en tales términos cabe hablar, radica en el enfrentamiento frontal con los depositarios de la cultura académica oficial, que viven de espaldas a la realidad, que no ven los problemas reales del mundo de la vida, porque creen que, sólo alejándose de este, están en condiciones de elaborar la teoría que cambie el estado de cosas, sin tener en cuenta cuál es ese estado en el momento presente. El coro de la tragedia griega, tal y como lo consideraba Wilamowitz, tenía que ser de origen apolíneo, es decir, ario, porque, en el fondo, era un trasunto de la Alemania culta y refinada que hablaba desde la cátedra universitaria, a la que aspiraba el joven filólogo alemán, educado en la misma escuela elitista de Pforta, en la que, curiosamente, también se educó Nietzsche.

3.5. WEBER: ÉTICA DE LA CONVICCIÓN Y ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD PARA LA CIUDADANÍA

PRESENTACIÓN:

Resulta difícil evaluar la gran influencia de Max Weber en las ciencias humanas y sociales del siglo xx y lo que va del xxi. Pero si hay una distinción weberiana que tiene plena actualidad es la que distingue entre “ética de la convicción” y “ética de la responsabilidad”. En dos ámbitos tiene plena vigencia, en la ciencia y en la política. En la ciencia, porque como personas que aspiramos a un saber riguroso y socialmente comprometido, hemos de descartar la ética de la convicción, en la medida en que no tiene en cuenta las consecuencias sociales de nuestro conocimiento, si será útil o no, y a quién beneficia. Frente a los que creen que su trabajo como científicos se justifica por sí solo, que al progreso del saber no le importa a qué causa sirve, Weber sostiene que es necesario tener previstas las consecuencias de todo conocimiento, antes de acometer cualquier proyecto científico.

En el ámbito de la política, en el que la ética de la convicción ha hecho estragos a lo ancho y largo del siglo xx, se impone que los políticos asuman y que todos los ciudadanos exijamos que sólo la ética de la responsabilidad vale para poder representar y ejercer el poder en nombre del pueblo. Responsabilidad en política es no hacer promesas que no se puedan cumplir, no engañar al pueblo pensando que es tonto e idiota, asumir las consecuencias de todos los actos que se realizan siendo político en ejercicio y, sobre todo, descalificar para ejercer la noble tarea de la representación pública a toda persona a la que se le puedan imputar responsabilidades por acciones, guiadas por convicciones, religiosas, ideológicas, políticas, o del tipo que sean, cuyas consecuencias han sido perjudiciales para la población de un estado, porque han supuesto un mal colectivo, un sacrificio inútil, o una ruina económica para la mayoría. No queremos ni científicos ni políticos con convicciones, sino responsables. La ética de la responsabilidad, preconizada aquí como el eje vertebrador de la ciudadanía moderna, sólo pretende que cualquier tarea en la que representamos a nuestros semejantes, y que ejercemos libremente, es una labor de la que debemos dar cuenta, en lo que se refiere a los resultados y, como consecuencia de ese rendir cuenta, poder y deber renunciar a la tarea de representar a los demás, bien porque somos incapaces de llevarla a cabo, o bien porque no hemos sabido hacerlo. La responsabilidad crece en la medida en que aumenta el nivel de la responsabilidad, importancia y competencia del trabajo que se nos encomienda. Es mayor la del ingeniero que la del peón, mayor la del profesor que la del estudiante, mayor la del presidente del gobierno que la del concejal de un municipio pequeño, mayor, en definitiva, la del responsable de una corporación financiera o de una gran empresa que la del más modesto y humilde de sus empleados. Esto es lo que realmente nos cuesta mucho trabajo entender, que la vida es un proceso de asumir responsabilidades, de las que siempre hemos de dar cuenta a los demás, y de la que ninguna convicción nos libra. En estas consideraciones weberianas de comienzos del siglo xx se inspiran todas las modernas políticas de transparencia y la exigencia de asunción de las responsabilidades encomendadas, que caracterizan ciertos planteamientos actuales del entendimiento de la ciudadanía democrática.

TEXTO nº 5.: MAX WEBER. *El político y el científico* (1919). Selección.

TEXTO: “Con esto llegamos al punto crucial. Tenemos que ver con claridad que cualquier acción orientada éticamente puede ajustarse a dos máximas fundamentalmente distintas entre sí y totalmente opuestas:

puede orientarse según la «ética de la convicción» o según la «ética de la responsabilidad»⁸¹. No es que la ética de la convicción signifique una falta de responsabilidad o que la ética de la responsabilidad suponga una falta de convicción. No se trata de eso. Sin embargo, entre un modo de actuar conforme a la máxima de una ética de convicción, cuyo ordenamiento, religiosamente hablando, dice: «el cristiano obra bien y deja los resultados en manos de Dios, y el otro modo de obrar según una máxima de la ética de la responsabilidad, tal como la que ordena tener presente las previsibles *consecuencias* de la propia actuación, existe una diferencia abismal. En el caso de que ustedes intenten explicar a un sindicalista, así sea lo más elocuentemente posible, que las consecuencias de su modo de proceder habrán de aumentar las posibilidades de la reacción y acrecentarán la opresión sobre su clase, dificultando su ascenso, no será posible causarle efecto, en el caso de que ese sindicalista se mantenga inflexible en su ética de la convicción. En el momento que las consecuencias de una acción con arreglo a una ética de la convicción resultan funestas, quien la llevó a cabo, lejos de considerarse comprometido con ellas, responsabiliza al mundo, a la estupidez de los seres humanos o la voluntad de Dios que lo ha hecho así. Por el contrario, quien actúa apegado a una ética de la responsabilidad toma en consideración todos los defectos del ser humano medio. Tal como opina Fichte, no le asiste derecho alguno a dar crédito a la bondad y perfección del ser humano, considerándose que su situación no le permite imputar a otros aquellas consecuencias de su proceder que él pudo prever. Siempre se dirá que tales consecuencias deben achacarse a su acción. A la inversa quien actúa por una ética de la convicción sólo siente la responsabilidad de que no vaya a flamear la llama de la pura convicción, la llama, por ejemplo, de la protesta contra las injusticias del orden social. Prender la mecha una vez tras otra es el fin por el cual actúa que, desde el punto de vista de un probable triunfo, es totalmente irracional y tan sólo puede considerársele en calidad de valor ejemplar⁸². Con esto tampoco llegamos a la solución final del problema. No hay ética en el mundo que pueda substraerse al hecho de que para alcanzar fines buenos haya que recurrir, en muchos casos, a medios moralmente dudosos, o por lo menos arriesgados, tanto más, cuanto que son posibles las consecuencias laterales moralmente negativas y hasta existe gran probabilidad de que así sea. Es más, ninguna ética del mundo es capaz de precisar, ni resolver tampoco, en que momento y hasta qué punto los medios y las consecuencias laterales moralmente arriesgadas quedan santificados por el fin moralmente bueno. La política tiene como factor determinante la violencia y todos ustedes pueden fácilmente calcular la intensidad de la tensión que, en el plano de la ética, existe entre medios y fines. Basta con recordar, por ejemplo, el caso de los socialistas revolucionarios (tendencia Zimmerwald), los cuales se regían, durante la guerra [1914—1918], apegados a un principio que se apoya, dicho de un modo descarnado, en estos términos: «si hemos de escoger entre algunos años más de guerra que nos traigan así la revolución, o bien

81 En esta distinción fundamental, tal vez la expresión “acción orientada éticamente” precise alguna aclaración. Weber sostiene que, en la sociedad, los seres humanos, en especial, cuando su papel social es relevante, por ejemplo, los científicos y los políticos, tendemos a justificar nuestras acciones por ciertos principios que se refieren al sentido social de lo que hacemos. Convicción y responsabilidad son los principios más importantes de nuestra acción en sociedad. Todo el texto se encamina a la división de estas dos formas de conducta social y a la defensa de la responsabilidad como único resorte de la libertad humana, clave de todo el texto de Weber.

82 El párrafo justifica lo que se llama técnicamente una ética consecuencialista, de las consecuencias de las acciones, según la cual las acciones humanas han de ser juzgadas por sus consecuencias que acarrearán, no por las intenciones de sus autores, que casi siempre son buenas. El que se refugia precisamente en esto, en que obra con la mejor de las intenciones, aunque se hayan deducido consecuencias funestas, y hasta es capaz de responsabilizar a Dios, como el responsable de todo lo que ocurre en la tierra. Lo decisivo del texto es que la ética de la responsabilidad toma en cuenta los defectos de los seres humanos, el que no tenemos derecho a suponer nuestra bondad natural. Por estos argumentos el autor defiende con pasión la responsabilidad frente a la convicción.

una paz que entorpezca su venida, es preferible que se prolonguen estos años más de guerra». Ante la pregunta acerca de lo que esa revolución podía traer consigo, cualquier socialista científicamente educado habría respondido que en absoluto cabía la idea del paso a una economía socialista en el sentido que para él tiene el vocablo, antes bien, que se reconstituiría una economía burguesa, con lo cual se habría logrado solamente eliminar los elementos feudales y los restos dinásticos. Para el logro de tan pequeño resultado se prefieren «unos años más de guerra». ¿Acaso no podría decirse, aún con la firmeza de las convicciones socialistas, que se puede rechazar un fin que obliga a valerse de tales medios? No obstante, esta es la postura del bolchevismo, del espartaquismo y, en general, del socialismo revolucionario. Por consiguiente, resulta extremadamente ridículo el hecho de que estos sectores condenen moralmente a los «políticos del poder» del antiguo régimen por valerse de los mismos medios, aunque la condena de sus fines se encuentre plenamente justificada.

En lo tocante a la santificación de los medios por el fin, se presenta aquí inevitablemente el quebrantamiento de cualquier moral de la convicción. Por lógica no queda, en efecto, otra posibilidad que la de condenar toda acción que se valga de medios moralmente peligrosos. Ciertamente, es natural. Ahora bien, en el plano de las realidades, observamos de continuo cómo aquellos que proceden conforme a la ética de la convicción se convierten con gran rapidez en profetas quiliásticos; vemos, por ejemplo, a quienes han predicado repetidamente «el amor frente a la fuerza» acogerse en seguida a la fuerza, a la fuerza *definitiva* que trae implícito el aniquilamiento de la violencia total a semejanza de nuestros oficiales que, al emprender una nueva ofensiva, decían a los soldados que era la última, la del triunfo definitivo, tras la cual vendría la paz. Para quien actúa de acuerdo con la ética de la convicción resulta intolerable la irracionalidad ética del mundo. Se trata de un «racionalismo» cósmico—ético. Al respecto, todo aquel que haya leído a Dostoievski recordará sin duda la escena del Gran Inquisidor, en la cual se plantea este problema en términos muy profundos. No podemos meter en un mismo saco la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad, nos resultará imposible, así como tampoco es posible determinar éticamente los fines que pueden santificar tales o cuales medios cuando pretendemos hacer alguna concesión a este principio⁸³ (Weber. *El político y el científico*, 163—167).

Preguntas sobre el texto:

1. ¿En qué se diferencia la ética de la convicción de la ética de la responsabilidad?
2. ¿Qué se deduce en la historia del siglo xx, la consigna derivada de la ética de la convicción?

Lectura complementaria:

—Sobre Weber: Aron. “Introducción” a Weber. *El político y el científico*.

83 Estos párrafos finales del texto presentan el interés en situar las reflexiones de Weber en el contexto histórico y político en el que se producen. En todo caso vale la máxima de que el fin no justifica los medios. Pero, ¿de qué está hablando el texto? De la violencia como el medio privilegiado de la política en el pasado siglo xx. Todos los totalitarismos creyeron que la violencia era legítima para alcanzar los objetivos que se proponían. Así la guerra se consideraba a comienzos de la centuria anterior como el mejor medio para conseguir la paz, la justicia y la igualdad. Sin llegar a ser un apóstol del pacifismo, Weber dice que la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad no son equidistantes, no tienen el mismo valor histórico, social y humano. No es posible hacer ninguna concesión a la ética de la convicción. Por encima de ellas está la ética de la responsabilidad, y se trata de exigir responsabilidades a todos los actores y agentes sociales, en proporción a que cargo o empleo ocupen. El fabricante de armas, no tiene la misma responsabilidad que el que trafica con ellas, ni, por supuesto, el empleado u obrero de la fábrica. A cada uno hay que exigirle según su responsabilidad social.

3.6. GADAMER: CIUDADANOS/AS DE DOS MUNDOS

PRESENTACIÓN:

Hans Georg Gadamer (1900-2002) es uno de los pensadores más representativos del siglo xx. Ha sistematizado una disciplina llamada “hermenéutica filosófica”, que centra su interés fundamental en la recuperación y actualización de la tradición del saber humanístico que comienza con los griegos y llega hasta nosotros. La antología que se ofrece en apéndice resume algunos de los temas centrales de ese arte de la interpretación, de enorme interés para todas las humanidades. Por su parte, “Ciudadanos de dos mundos” pretende fundamentalmente sostener que la idea de Europa tiene que ver fundamentalmente con una cultura que se inicia con la ciencia y la filosofía griegas, a la que viene a completar la ciencia moderna, que también es obra europea, y que plantea en la actualidad determinados retos, que son los que nos afectan y tenemos que afrontar precisamente desde las disciplinas humanísticas. Sin embargo, el balance actual de esa rica tradición de pensamiento presenta el aspecto de una concreta división entre los valores representados por la ciencia y la tecnología moderna, y los valores estrictamente humanísticos.

Lo que el pensamiento occidental nos ofrece es un pensamiento para todo ser humano, que se inicia con el asombro y la admiración por los fenómenos naturales y sociales, que tiene su origen en los filósofos presocráticos (siglo VII anterior a nuestra era), y que llega a nuestros días en la forma de un saber que quiere configurar un nuevo concepto de ciudadanía que, más allá del cosmopolitismo, piense en concreto el amor y la amistad como los vínculos que hacen posible la convivencia, la socialidad y el civismo. En el momento que asistimos a la consolidación de sociedades interculturales, en las que no parece que haya valores religiosos, culturales o políticos que nos unan a todos los ciudadanos, es preciso fundamentar el diálogo con el/los otro/s, como un modo de enriquecimiento recíproco, y como la manera de conseguir una sociedad inclusiva y abierta a los nuevos tipos de vida económica, social y política. La tarea fundamental, según el texto, consiste en pensarnos como ciudadanos de ambos mundos, el de la ciencia y la tecnología, y el de los valores humanísticos de carácter inclusivo, que puedan definir un nuevo concepto de ciudadanía como la característica de los seres humanos que dialogan, se toleran y construyen entre sí lazos de sociabilidad, civilidad y convivencia pacífica. En este contexto de graves dificultades para la convivencia internacional, Gadamer propone a Europa como el modelo de una ciudadanía laica, democrática, sometida a los valores que generan consenso en un marco de diálogo libre, en el que se impone la fuerza de los argumentos y la responsabilidad, frente a toda forma de convicción basada en principios religiosos, filosóficos o políticos. Quienes dialogan tienen que dotarse de argumentos para persuadir a los demás, y saber hacer valer el argumento más sólido, que permita la convivencia pacífica y el progreso generalizado no sólo de los países desarrollados, sino también de los países en vías de desarrollo, y de los que luchan por salir de la pobreza, la incultura y el subdesarrollo. Si la tecnología se ha desarrollado de manera tan espectacular, acabar con la pobreza no ha de ser un problema insoluble, si partimos de un mínimo concepto de solidaridad, de ayuda al desarrollo, y de cooperación internacional. Por lo demás, los retos del cosmopolitismo actual nos plantean que hemos de superar los planteamientos imperialistas, el predominio de los valores

de los mercados de capital, la explotación de los países pobres por los ricos, y el desigual reparto de la riqueza que se genera en el planeta. La humanidad tiene ante sí unos desafíos a los que sólo un nuevo concepto de ciudadanía puede hacer frente con garantías de resolución. El texto de Gadamer es un buen inicio para replantear todas estas cuestiones.

TEXTO nº 6.: GADAMER: “«Ciudadanos de dos mundos»” (1985). *El giro hermenéutico*, 173—186.

TEXTO: “Allí donde se hable de ciencia se hace necesaria una reflexión sobre Europa, sobre la unidad de Europa y su papel en el diálogo mundial en el que ahora nos estamos adentrando. Como quiera que uno pretenda definir con mayor precisión lo que es ciencia, y cualquiera que sea el carácter especial de las ciencias del hombre, no se puede negar que es la ciencia desarrollada en Grecia la que representa el rasgo de carácter diferenciador de esa cultura mundial que partió de Europa. Es cierto que hay que admitir, y cada vez más, que ya los griegos se mostraron capaces de aprender de otras culturas, y que fueron los babilonios los que alcanzaron logros importantísimos en el campo de las matemáticas y de la astronomía; y de forma semejante, los egipcios, como los griegos, en especial, sabían muy bien. Y más que esto, es la disposición mental que subyace a los diversos legados religiosos de las grandes culturas de la Antigüedad la que incide positivamente sobre el pensamiento griego. A pesar de todo, sigue siendo cierto que fue en Grecia donde la noción de ciencia, entendida en su forma más amplia, desarrolló su carácter más propio, y ello en un sentido que no incluye todavía el sentido especial de las ciencias empíricas modernas, por medio del cual Europa transforma hoy el mundo. Es esto algo que tenemos que intentar comprender en toda su importancia. El rasgo científico que penetró en la constitución espiritual de Europa produjo una diferenciación entre formas expresivas y formas de pensamiento como nunca antes había existido en la vida cultural de la humanidad. Me refiero al hecho de que la ciencia y la filosofía conforman una figura autónoma del espíritu que se diferencia de la religión y de la poesía. Es más, fue la ciencia la que desgajó religión y filosofía y la que le concedió al arte una capacidad, por muy precaria que ésta sea, de configuración propia de la realidad. El hecho como tal es sobradamente conocido. Nos sentimos completamente desamparados si ahora pretendemos ordenar dentro de nuestros conceptos clasificadores de filosofía, ciencia, religión, arte y poesía la, por ejemplo, sabiduría de Asia oriental. No se puede negar: fue en Grecia donde el espíritu del mundo dio el giro que llevó a estas diferenciaciones. A eso que ocurrió ahí y que configuró la historia de Occidente lo podemos denominar en un sentido muy amplio «ilustración», ilustración por medio de la ciencia⁸⁴.

84 El texto debate la dualidad de mundos en los que estamos insertos los ciudadanos de nuestro tiempo, el mundo de las ciencias y el de los saberes humanísticos. Como no puede ser de otra manera comienza el texto se contextualiza en Europa, que para Gadamer, es el espacio geográfico y cultural donde se dirime, de modo privilegiado, el futuro de la humanidad. Porque, además de ser la cuna de la cultura occidental, en el siglo xx ha logrado, mediante la unión económica, social y política, ofrecer un ejemplo de convivencia en la diversidad, no exenta, claro está de problemas. Pero a nosotros nos interesa Europa como el origen del saber científico, que los griegos de la Antigüedad llamaron *episteme*. Por ciencia, insiste Gadamer, Grecia entiende un saber relativamente seguro que se opone y en algún caso se enfrenta a la mitología y la religión. Lo relevante de ese conjunto de ciencia y filosofía en Grecia no es otra cosa que se instaure la búsqueda de la verdad como la máxima aspiración del conocimiento. De ahí que la herencia griega de nuestra cultura se centra y concentra en la búsqueda de la verdad, que las ciencias experimentales de la modernidad recogieron como su máximo ideal.

¿Qué significa aquí ciencia? Quizá llegue a mostrarse que, entre la aparición de la ciencia en Grecia, por un lado, y la creación de la cultura científica de la edad moderna, por otro, existe, a pesar de toda continuidad de la historia occidental, una diferencia tan profunda que también el concepto de ilustración se ve afectado por ello en su unidad de sentido. Con esta pregunta entramos en un tema actual y controvertido respecto a la manera de comprendernos a nosotros mismos. Si no me equivoco, esto también tiene consecuencias respecto a las implicaciones filosóficas que Lévinas desarrolló a partir del concepto de *savoir*. En el momento en el que Lévinas contrapone el concepto de *savoir* a la transcendencia del otro, la delimitación que con ello se traza es completamente distinta a la que surgió dentro de la historia de la ciencia de Occidente. Sí, me parece que fue precisamente en las configuraciones y transformaciones de ciencia que se produjeron en la historia occidental en donde la transcendencia del otro desempeñó un papel determinante, sin que se limitara a ejercer de simple “más allá” de toda “ciencia” y su “inmanencia”. Lo “completamente distinto” de Dios, lo otro de los otros, del prójimo, aquello otro de la naturaleza encerrada sobre sí misma, todo esto no parece al alcance de nuestro *savoir*.

Ello se anuncia ya en el hecho de que el concepto de filosofía y la relación que éste mantiene respecto a la ciencia tienen una historia propia. El sentido que se le daba antaño a la palabra filosofía no se corresponde desde luego con el que hoy le atribuimos. Como se sabe, *philosophía* era el concepto por excelencia de toda pasión teórica, de la entrega al conocimiento puro sin atender a la utilidad o al provecho que se pudiera sacar de él. Fue Platón quien le dio a la palabra un matiz nuevo. Para él, filosofía no significa “saber”, sino impulso de saber, búsqueda de la *sóphia*, de la sabiduría, posesión de la verdad, reservada exclusivamente a los dioses. En la oposición entre saber humano y divino se encuentra un elemento que en la historia de la ciencia de la edad moderna ha ido cobrando importancia nueva y determinante. Es esto algo que remite al carácter problemático del carácter científico de la filosofía. En el uso lingüístico de la Antigüedad y en la pervivencia del mismo, la definición platónica de que la “filosofía” consiste simplemente en la búsqueda de la verdad no acabó realmente de imponerse. Sólo cuando surgieron las modernas ciencias experimentales, esta variante platónica del significado de la palabra cobró nueva virulencia. Sin embargo, al mismo tiempo se produjo un desplazamiento de sentido. Se hizo tarea tan difícil como necesaria definir los derechos de la filosofía frente a la ciencia moderna, del mismo modo en que había sido necesario hacerlo frente las exigencias de saber de la “sofística” griega. Desde entonces, las relaciones mutuas entre filosofía y ciencia constituyen un problema de la propia filosofía el cual ésta se ve obligada a repensar una y otra vez.

De estas observaciones sobre la historia de la palabra podemos extraer ya la enseñanza de que el lenguaje y su correspondiente articulación de la experiencia del mundo asume respecto a nuestra pregunta acerca de la unidad y diferencia de la “ciencia” y la filosofía un papel absolutamente fundamental. Para los griegos, el lenguaje es antes que nada lo que en él se dice, *lógos* en tanto *tà legómena*. Desde este punto de vista, el lenguaje no es aquel sistema de signos que estudia nuestra lingüística o en el que nuestra filosofía del lenguaje centra sus estudios. El concepto de *lógos* es más bien el concepto por excelencia de los conocimientos humanos reflejados en el lenguaje y transmitidos a través del lenguaje, y es este concepto de *lógos* el que determina desde un primer momento el concepto griego de ciencia.

Poder defender algo, justificar algo, argumentar y demostrar, todo esto va implícito en la “lógica” y la “dialéctica” de los griegos. Se corresponde con ello que la expresión que servía de referencia respecto a las ciencias fuese el de “matemáticas” (*tà mathémata*): aquello que se puede enseñar y aprender, lo que implica que la experiencia no tiene por qué ser necesariamente una ayuda y mucho menos imprescindible. En este sentido, las matemáticas son para los griegos la figura ejemplar de lo que es la “ciencia”, y ello en un sentido sustancialmente diferente del papel que desempeñan las matemáticas en la concepción científica moderna de las ciencias naturales. En el pensamiento griego, la ejemplaridad de las matemáticas viene dada, y no en último lugar, por el ideal de la transmisión exacta, y por la noción de que la enseñanza y el aprendizaje están indisolublemente ligados al conocimiento. Prestando atención a estos hechos nos vamos aproximando al lenguaje de la pregunta que nos ocupa. El conocimiento de la naturaleza constituye en nuestro ámbito cultural una historia fascinante, y en ella, el lenguaje tiene sin duda en cuanto a toda esa historia interior de nuestro pensamiento una importancia fundamental. Ligado a la estructura especial de las lenguas indoeuropeas se desarrolló dentro del pensamiento griego, y a través de un largo camino de ilustración, un concepto de “sustancia”, y respecto a él, una noción de todo aquello que a la sustancia le corresponde. Es evidente que la estructura predicativa del juicio no es simple descripción de la forma lógica de la frase, sino también de una articulación que comprende la realidad. No es esto algo que se sobrentienda. En el ser del lenguaje se encuentra en primer lugar el milagro misterioso del nombrar y del significado del nombre. Esto es algo que debe de anteceder a toda estructura especial de las lenguas y de las familias de lenguas y que constituye hasta hoy un elemento que se hace necesario considerar a la hora de comprendernos a nosotros mismos en cuanto al lenguaje. En un primer momento, la palabra y la cosa parecen indisolublemente unidas una con otra. Para cualquier hablante, las lenguas extranjeras, en las que lo mismo tiene un nombre distinto y suena de otra manera, son algo poco tranquilizador, y en un primer momento incluso increíble. Una familia de lenguas como la nuestra, cuya gramática está tan centrada en la relación del verbo con el sustantivo, del predicado con el sujeto, estaba como quien dice predestinada a la disolución de esta unidad de palabra y cosa, y con ello, a la “ciencia”. Que el *ónoma* es únicamente el nombre que se “da” a una persona o cosa equivale a una conclusión revolucionaria, que se encuentra por vez primera en Parménides: “De ahí que lo que los mortales han fijado en su lengua no sea más que un simple nombre, convencidos de que es cierto” (Parménides, *Fragmentos*. 8. 38). Que algo que está siendo pueda tener nombres cambiantes, que a la misma cosa le puedan corresponder predicados cambiantes, eso es algo que implica una noción del ser a partir del cual los propios griegos interpretaron sus grandes logros de pensamiento. Es como quien dice la presión excesiva que parte de este concepto de *subiectum* como fundamento permanente de predicados y contenidos lo que determinó el carácter de la ciencia en el pensamiento griego. Frente a la experiencia, cambiante, este carácter implica una exigencia de verdad que excluye a la experiencia del saber verdadero. Sólo de aquello que es siempre como es y de lo cual se puede saber, por tanto, sin ver o experimentarlo de nuevo puede haber en un sentido propio ciencia. Las simples regularidades que se puedan detectar en los factores cambiantes de la experiencia son únicamente reconocibles en un sentido difuso, mientras que lo concreto y único nunca puede ser “sabido” en el mismo sentido

que las verdades matemáticas o lógicas. En consecuencia, sólo bajo forma mítica manifestó Platón la contingencia de lo real, y Aristóteles aplicó estas formas metafóricas en la *Física* únicamente en tanto enseñanza de las formas de lo real. Su *Física* es una morfología⁸⁵.

Si se tiene esto en cuenta, el surgimiento de las modernas ciencias empíricas en el siglo XVII constituye un acontecimiento a partir del que se redefine completamente el concepto de saber, con lo que el lugar que ocupa la filosofía y su pretensión globalizadora aparece cuestionada de una manera novedosa. El nuevo ideal del método y la objetividad del conocimiento que este garantiza desgajó paulatinamente el saber de la relación entre enseñanza y vida, propia de un saber sociolingüísticamente compartido, creando así una tensión nueva en aquello que se denomina saber y experiencia humanos. A partir de ahora, las matemáticas ya no son tanto el modelo ejemplar de las ciencias, como era el caso en Grecia, sino más bien el contenido cierto de nuestro saber del mundo experimentable mismo. Para los griegos se sobrentiende que la “experiencia” no es “saber”, por mucho que las *lógoi* y *dóxai* que se manifiestan como saber se constituyan siempre a partir de la experiencia y por muy imprescindible que resulte la experiencia en la aplicación práctica del saber. Para el pensamiento moderno, en cambio, se sobrentiende que el saber y la ciencia tienen que medirse por los hechos de experiencia. Un conocimiento que sea verdaderamente “saber” únicamente puede extraerse de la aplicación de las matemáticas a la experiencia, debiendo guardarse de los *idola fori*, de las imágenes que sugieren las convenciones lingüísticas. Y sin embargo, existe un rico legado de saber humano que, transmitido desde nuestro pasado histórico, nos habla como aquello que en el transcurrir de la historia se afianzó, creyó, esperó, y que nosotros aceptamos como tal, como la otra mitad de la verdad⁸⁶.

Por lo tanto, únicamente puedo percibir la unidad de nuestra cultura desde el punto de vista de que la aparición de las modernas ciencias empíricas en el siglo XVII constituye ese acontecimiento con el que la figura hasta entonces común de saber global, de filosofía o *philosophia* en un sentido amplio de la palabra, comienza a diluirse. La filosofía misma se convierte en una empresa problemática. Después del surgimiento de las modernas ciencias naturales y su correspondiente elaboración enciclopédica en los siglos XVII y XVIII, todo filosofar moderno se encuentra ante la pregunta de qué es lo que puede ser ya la filosofía al lado de las ciencias. En mis trabajos llamé repetidamente la atención sobre el modo en el que, en el contexto de esta situación de precariedad, el concepto de “sistema” penetró en la filosofía. La palabra es naturalmente antigua y de buen griego. Se refiere a todo tipo de conjunto en el que están unidas cosas diversas. Como concepto, sin embargo, se radicalizó hasta plantear la tarea de establecer a partir de lo incompatible, de lo de imposible convivencia, una relación unitaria

85 Pero aquí lo que más nos puede interesar como humanistas es entender perfectamente el ideal metódico y de objetividad que representa la ciencia moderna, para ver si nosotras las humanistas somos tan descerebradas como para dedicarnos a algo completamente acientífico o anticientífico. Cuando en el Renacimiento, la ciencia moderna, por obra de Copérnico, Galileo, y Kepler se desgajó no sólo de la enseñanza sino, lo que es más importante, de la experiencia vital, lo que se produjo fue una ciencia que luego había que comprobar, experimentalmente, que servía para explicar la experiencia común de los seres humanos. Pero ese nuevo saber científico, de carácter experimental, no ha sido nunca contrario del enorme legado histórico de nuestra cultura, que aspira modestamente a ser “la otra mitad de la verdad.”

86 Nuestra reivindicación como humanistas es sostener que, como complemento de la verdad de la ciencia y la tecnología, hay la otra mitad de la verdad, representada por el saber histórico y filosófico, que tiene tanta importancia social y política como la primera. En un mundo en el que los saberes humanísticos parecen estar de más, en el que se suprimen las lenguas clásicas y la filosofía de los diferentes niveles de enseñanza, las filósofas y los filósofos tenemos que reivindicar que es absolutamente necesario mantener esas disciplinas en la ESO y el Bachillerato.

de pensamiento. Así surgió el concepto astronómico de los sistemas del mundo, desde el momento en que la astronomía antigua se vio ante la exigencia platónica de explicar a partir de la circularidad de los movimientos celestes, que se daba por supuesta, la irregularidad de las órbitas planetarias. En la época moderna fue el sistema planetario de las modernas ciencias empíricas, por seguir con la misma imagen, el que, en siempre nuevos intentos de buscar un equilibrio, tuvo que ser puesto en relación con el punto central, con la totalidad del saber heredado que se llamaba *philosophia*. De esta manera, la palabra “sistema” pasó a finales del siglo xvii a formar parte del acervo lingüístico usual de la filosofía, con el objetivo de establecer un nexo entre las nuevas ciencias y la metafísica antigua. El último gran intento serio de integrar las ciencias empíricas dentro del legado de la metafísica lo llevó a cabo el idealismo alemán desde el nuevo punto de vista de la filosofía trascendental, intento último y pasajero en vista de un problema insoluble.

Si esto es así, el que la civilización europea se distinga por su carácter científico no debe considerarse únicamente como una distinción. Al mismo tiempo, la ciencia trajo consigo una tensión profunda al mundo moderno. Por un lado, nos hemos formado con el legado cultural que hemos recibido, formación que, en su configuración lingüístico—conceptual, herencia de la dialéctica y la metafísica griegas, determina la manera en que nos comprendemos a nosotros mismos. Por otro lado, fueron las modernas ciencias empíricas las que transformaron radicalmente nuestro mundo y la visión que tenemos de él. Un aspecto se encuentra aliado del otro⁸⁷.

Kant entró, efectivamente, en la historia por fundamentar ambos aspectos de nuevo. Averiguó los límites de la razón pura y demostró su dependencia estricta de la experiencia posible, justificando con ello al mismo tiempo la autonomía de la razón práctica. La delimitación en el uso de las categorías, de la causalidad, por lo tanto, a los fenómenos de la experiencia equivale, por un lado, a la justificación plena de la investigación científica de los fenómenos, incluso tratándose de vida o del mundo socio—histórico. Por otro lado, la delimitación de la causalidad a la experiencia supone la justificación de la razón práctica, en la medida en que su “causalidad a partir de la libertad” no contradice a la razón teórica. El logro de Kant de poder sentar la primacía de la razón práctica se vio después de tal manera ampliado por el idealismo alemán, que fue posible conceder rango y estado al concepto de espíritu y a todas sus objetivaciones en el ámbito de la economía y la sociedad, en el derecho y el estado. Estas objetivaciones no son meros fenómenos y, con ello, simple “objeto” de la ciencia, sino siempre y al mismo tiempo hechos inteligibles de la libertad, es decir: se trata de participar de otra manera de su verdad⁸⁸.

87 Si en un mundo como el nuestro, en el que los expertos y especialistas científicos gozan de gran predicamento, y son llamados para dar su opinión e influir en la toma de decisión de los políticos y del público en general, eso no es inconveniente para que necesitemos de los saberes humanísticos para poder comprendernos a nosotros mismos, saber cómo hemos llegado hasta el presente, y tener por seguro que sin la auto-comprensión de la humanidad y de cada una de nosotras, no es posible un progreso de la humanidad, porque la ciencia de suyo no nos muestra el camino para poder superar las contradicciones de nuestro mundo y los malestares de los individuos.

88 Fue la obra de Kant la que supuso una auténtica revolución copernicana en lo que se refiere a la relación entre las ciencias puras y las humanidades. Sostuvo en la Tercera Antinomia de la *Crítica de la razón pura* (1781-1787), en la que hay que admitir dos tipos de causalidad, la de la naturaleza, sometida a leyes fijas e inalterables, y la de la libertad, que produce fenómenos en la historia de la humanidad, que se deben a que los seres humanos pueden actuar libremente, incluso contraviniendo las leyes de la naturaleza. Es provechoso que el lector de este libro consulte el capítulo dedicado a Kant, en el que se hace explícita la posibilidad que tene-

Si bien es cierto que esto conecta con una tradición que, por lo que se refiere a la distinción entre filosofía teórica y filosofía práctica, se remonta a Aristóteles, el surgimiento de la ciencia moderna le confirió otro carácter. La distinción kantiana entre razón teórica y razón práctica trajo consigo una consecuencia en la teoría de la ciencia: llevó a que se distinguiera entre “conceptos de la naturaleza” y “conceptos de la libertad”. En el ámbito germano—hablante, esta distinción se propagó como dualismo entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu. En otros países esto carece de correspondencia, pues hay términos como *lettres* o *literary criticism* [o *humanities*, o nuestras humanidades] que ni siquiera presuponían para ciertas partes de las ciencias humanas un carácter científico. En Alemania fue el giro “teórico—epistemológico” neokantiano el que, atendiendo al concepto hegeliano de espíritu y rechazando su apriorismo universal, extendió a las ciencias histórico—filológicas el concepto de experiencia y de ciencias empíricas. Esto culminó en la, por ejemplo, teoría de los valores de la escuela neokantiana suroccidental, de la que partieron también las ciencias sociales. En una ampliación así a las “ciencias de la cultura”, el “objeto de conocimiento” siguió encontrando su determinación plena y única en el hecho científico.

Ahora bien, en nuestro siglo, la filosofía comienza a interrogarse de nuevo sobre qué se esconde detrás de ese hecho de las ciencias y de su justificación teórico—epistemológica. En Alemania, este paso lo dio el movimiento fenomenológico. Al dirigirse “a las cosas mismas”, cambio de orientación que fue iniciado por Husserl, ya no se trata sólo del conocimiento al que llega la ciencia, cuyas condiciones apriorísticas debía determinar la filosofía, sino de los fenómenos del “mundo de la vida”. Esta es la forma en que Husserl denominó más tarde esa dimensión empírica pre-científica a partir de la cual se inició el camino descriptivo de su investigación fenomenológica de las esencias. Cuando, más tarde, Husserl se abrió de tal modo a la problemática del “mundo de la vida” que pudo reconocer la multiplicidad de esos mundos de vida cuyas estructuras profundas condicionan todas nuestras formas de percibir la realidad, su propio interés estaba en el neokantismo teórico —epistemológico—, en formular una justificación última y sin fisuras frente a la objeción de la relatividad de estos mundos de vida. Esta justificación consiste en que el *ego* transcendental, ese punto cero de la subjetividad, debe fundamentar *toda* validez “objetiva”, por lo tanto, también la relatividad del mundo de la vida que se encuentra en el *eídos* mundo de vida mismo.

La paradoja en la relatividad del mundo de la vida consiste ahora en que uno puede llegar a ser consciente de la misma, y con ello, de los límites del propio mundo de la vida, sin que por ello se le haga posible traspasarlos. Nuestra historicidad está hecha de bocetos de conocimiento posible que nunca llegan a hacerse realidad. Se encuentran dados en toda “objetividad” del conocer o de la conducta, lo que implica que el discurso del sujeto puro carece aquí de sentido, por mucho que este se vea reducido al simple polo—yo del *ego* transcendental. En consecuencia, la relatividad del mundo de la vida no equivale en realidad a un límite objetivador, sino que supone más bien una condición positiva para ese tipo de objetividad que resulta alcanzable en el horizonte del mundo de la vida.

mos de elaborar una historia universal desde el punto de vista cosmopolita, en el que se registra todos los esfuerzos humanos para hacer progresar la racionalidad, más allá de la animalidad.

Uno de los problemas sin resolver que Husserl legó a la investigación fenomenológica consiste en saber si, y dado el caso, cómo puede justificarse la exigencia de la filosofía de ser una ciencia estricta teniendo en cuenta que el *eidos* mundo de la vida representa el horizonte a priori, la dimensión eidética, con lo cual es la evidencia apodíctica del *ego* transcendental la que “fundamenta” su función. La pregunta radical que plantea Heidegger sobre el sentido de ser, que buscaba en el horizonte del tiempo, arranca aquí, y fui yo mismo quien, partiendo de Heidegger, intenté desentrañar hasta donde pude la disposición hermenéutica fundamental que subyace al “mundo de la vida”. Que la pertenencia del “intérprete” al conjunto de relaciones que intenta comprender obliga a pensar de otra manera el sentido de objetividad a como es costumbre en las ciencias naturales, eso es algo que me parece evidente⁸⁹.

En este sentido, no puedo ver de ninguna manera que se dé aquí una correspondencia con la física. Que la física nuclear de nuestro siglo se haya topado con límites desde el momento en que se constató que la idea de un “observador absoluto” era insostenible, pues en el ámbito nuclear el proceso de medición significa siempre una intromisión en el sistema, es algo que modificó sin duda los conceptos básicos de la física clásica. Sin embargo, esto no afecta para nada al sentido de objetividad del conocimiento y la ciencia. La ciencia ha sabido determinar *esta* pertenencia del observador a lo observado mismo con la precisión matemática de ecuaciones. A partir de aquí, la física moderna de nuestro siglo me parece la continuación consecuente de la física de Galileo, asentada sobre las matemáticas y sobre elaboraciones matemáticas de mediciones. En realidad, los límites que se han averiguado respecto a las posibilidades de objetivación no son más que nuevos diagnósticos objetivos que nacieron de los esfuerzos de la investigación moderna. Que a causa de ello haya habido que desechar como préstamos cuestionables tomados del “mundo de la vida” ciertas condiciones previas de la física clásica, por ejemplo, la “claridad” y determinación de todos los “estados consecutivos” como consecuencia de estados previos, no cambia nada en cuanto al hecho de que se trata de la misma física matemática.

Me parece que algo semejante ocurre con las consecuencias que para la teoría del conocimiento se están deduciendo hoy de la teoría evolutiva. Desde un planteamiento filosófico no puede sorprender que dentro de la gran amplitud con que la teoría evolutiva general describe la “historia” de nuestro universo, también la ciencia y el desarrollo de la misma encuentren su lugar. La pertenencia del ser humano a su mundo puede comprenderse desde ambos lados como resultado de la evolución, versión nueva de la doctrina de las “ideas innatas” que se corresponde con las últimas investigaciones cosmológicas. Su “realidad objetiva”, objeto de la pregunta kantiana, está como quien dice solucionada de antemano. Mientras tanto, también la investigación fenomenológica ha superado la artificiosidad de la doctrina cartesiana de las dos sustancias, especialmente con la teoría de la intencionalidad de

89 Lo que el pensamiento contemporáneo ha elaborado, en especial con la obra de Edmund Husserl (1859-1938), es el postulado de lo que se llama “mundo de la vida” (*Lebenswelt*), como el mundo que comparten el científico y el lego, el que sabe y el ignorante, que hace posible que los científicos puros y los humanistas extraigamos los problemas que tiene planteada la humanidad en cada momento de la historia, y que demos respuestas diferenciadas pero complementarias. Gadamer sostiene que el mundo de la vida es aquel caracterizado por la actitud fundamental humana a interpretar los fenómenos que nos rodean e interpretarnos a nosotros mismo, saber que se ha consagrado con el nombre de hermenéutica. Lo relevante de la filosofía hermenéutica es sostener enérgicamente que el intérprete (historiador, geógrafo, filólogo, filósofo, etcétera) pertenece como parte integrante a la materia que estudia, que somos personas que investigamos con y para personas, y no con virus o algas marinas. Como observadores y estudiosos pertenecemos al objeto de estudio y no podemos descontarnos de él, sino tenernos en cuenta porque somos los que introducimos una determinada finalidad en aquello que hacemos como humanistas. Ni para la ciencia siquiera hay un observador absoluto, sino que todos los que investigan se encuentran situados en unos parámetros espacio-temporales, que compartimos con el resto de la humanidad.

la conciencia. Ya Scheler caracterizó a partir de aquí la predominancia de la conciencia de sí mismo y la separación de sujeto y objeto como un resto de problema metafísico, mientras que Heidegger pudo demostrar que estábamos ante el peso heredado de la ontología griega de lo “existente”, cuyos conceptos determinan la forma en que la ciencia moderna se comprende desde un punto de vista filosófico a sí misma. En este sentido, la teoría evolutiva es algo así como una nueva demostración desde la “física” del idealismo, si bien desde luego empíricamente mejor fundada que la demostración que ofrece la filosofía natural de Schelling.

Sin embargo, también el ensayo teórico—evolutivo sigue siendo, como todos los intentos de “conciliación” entre las ciencias de la naturaleza y las “ciencias morales”, un asunto tan profundamente sospechoso, que no me parece menos cuestionable de lo que lo fue en su tiempo la física especulativa del idealismo alemán. Ni las ampliaciones del apriorismo kantiano más allá de las fronteras de las “ciencias naturales puras” por parte de los neokantianos, ni la reinterpretación en un mismo sentido desde las modernas ciencias empíricas pueden anular la conclusión fundamental de Kant: somos ciudadanos de dos mundos. Estamos situados no sólo en el lugar físico, sino también en el “lugar transcendental” de la libertad, aunque estos conceptos de la tradición metafísica designen únicamente la tarea que está por realizar sin que puedan aportar la solución del problema que se plantea con la primacía de la razón práctica. Mientras que el hecho de la libertad debe ser leído al modo kantiano como un hecho de la razón, la teoría evolutiva permanece en el ámbito de la razón “teórica” y de las ciencias empíricas. La libertad, en cambio, no es objeto de la experiencia, sino condición de la razón práctica. Se puede ahora objetar que la pluralidad y relatividad de los mundos de la vida, que como tales son objeto de la experiencia y están relacionados con la distinción de la naturaleza humana en tanto seres dotados de razón, tendría que convocar al “fantasma del relativismo”. Con todo, no hay forma de evitar el carácter condicionado de todo mundo de la vida humano. Nuestra tarea sigue estando en integrar y subordinar los conocimientos teóricos y las posibilidades técnicas del ser humano en y a su *praxis*, lo cual no consiste desde luego en hacer del propio mundo de la vida, que es precisamente el mundo de la *praxis*, un edificio técnico teóricamente argumentado. En este sentido, hay que preguntarse si no debemos aprender precisamente algo de la herencia griega en nuestro pensamiento, que, si bien es legado que nos dejó la “ciencia”, es una ciencia que se encontraba de acorde con las condiciones del mundo de la vida humano y con el concepto que guiaba su pensamiento, la *phýsis*⁹⁰.

La dialéctica de Platón me parece que ofrece en este punto una nueva ejemplaridad. Despertar en nuestro pensamiento lo que en realidad se encuentra ya en nuestra experiencia del mundo de la vida y en el respectivo almacenaje lingüístico es lo que Platón comprendió como tarea de la filosofía, por lo cual denominó a todo conocimiento reconocimiento. Y es que reconocimiento no es simple repetición de un conocimiento, sino “experiencia” en sentido pleno de la palabra: un viaje en cuya meta lo conocido se

90 Ser ciudadanos de dos mundos no tiene por qué llevarnos a la escisión o el desdoblamiento de la personalidad. No hay esquizofrenia ni diplopía posibles, ni es posible ver doble. Es bueno que sea así. No podemos renunciar a vivir en un mundo científico-tecnológico, pues de lo contrario la especie desaparecería o se vería muy mermada —pensemos en la pandemia del Covid-19—, pero el saber científico no lo es todo. Necesitamos las humanidades, el humanismo, la formación de una ciudadanía consciente, que sepa hacer buen uso de su libertad. Pues solamente podemos vivir en sociedad si somos libres y queremos salvaguardar esa libertad. Conociendo nuestros condicionamientos y limitaciones, sólo la libertad nos permite vivir en comunidad y ser libres con el respeto a la libertad de todos.

une con conocimiento nuevo para hacerse saber perdurable. Para valorar esto en toda su importancia tenemos que recurrir a la idea de la filosofía práctica y al concepto de praxis tal como se crearon antes de que entraran en una relación de dependencia respecto a esa ciencia teórica, y su correspondiente aplicación, que conocemos hoy como ciencia aplicada. Debemos, por lo tanto, preguntar de nuevo: ¿Qué es praxis?, ¿qué significa aquí “praxis”? En este punto se puede aprender algo de Aristóteles. En Aristóteles, el concepto de praxis se crea no frente a la *theoria*, sino frente al “espíritu artístico” del producir, siendo Aristóteles a quien debemos la elaboración analítica de la diferencia entre *téchne*, el saber que guía un poder—hacer, y *phrónesis*, el saber que guía la práctica. La distinción no equivale a una separación sino a un orden, a saber: inclusión y subordinación de la *téchne* y su saber en y bajo la *phrónesis* y su práctica. Ahora bien, me parece desde luego peligroso que, siguiendo usos modernos, se exagere hasta convertir la filosofía práctica en teorías de la acción. Es cierto que la acción es una parte de la praxis en cuanto actividad introducida por una decisión moral, una *prohairesis* [deliberación]. Pero por lo menos en el caso de “acción” se debería pensar en el gran número de participantes, es decir, en todo ese complejo sistema de acción y contra—acción, de hacer y padecer. Sólo entonces es posible evitar los prejuicios del subjetivismo moderno y no verse enredado en la síntesis, sin duda genial, que le permitió a Hegel encontrar una salida a la filosofía de la conciencia de sí mismo y de la subjetividad. En cuanto a la doctrina del espíritu objetivo y del espíritu absoluto, sigue constituyendo este un paso importante que supera la estrechez de la fundamentación kantiana de la filosofía moral en el concepto de obligación y deber. Sin embargo, ¿se da realmente el paso hacia atrás que se debería dar, el paso hacia la pregunta griega sobre lo bueno y la filosofía práctica que se construye a partir de la experiencia de la praxis humana y sus *aretai*, sus “excelencias”?⁹¹

La filosofía práctica no consiste en la aplicación de la teoría a la práctica, tal como lo llevamos a diario a cabo de la forma más natural en el ámbito de los quehaceres prácticos, sino que surge de la experiencia de la práctica misma gracias a lo que en ella hay de razón y de razonable. Y es que “praxis” no significa actuar según determinadas reglas o aplicar conocimientos, sino que se refiere a la situacionalidad más original del ser humano en su entorno, natural y social. En Grecia, las cartas se concluían con la fórmula *eū práttein*, lo cual podemos traducir como “que te vaya bien” [literalmente: “hazlo bien”]. En algunas zonas de Alemania se dice para ello *mach's gut* [“hazlo bien”, “pórtate decente”]. Tampoco este *machen*, este hacer, es un hacer algo, sino que atañe a toda la situación vital de la persona a la que va dirigido este amable deseo. En una mirada así sobre la praxis se encuentra un sentido básico de comunidad y con—vivencia. ¿Qué puede significar pues para nosotros recordar el sentido amplio que “praxis” adquirió en el pensamiento griego? Nadie duda de que la inmediatez del tener—que—ver—juntos, que constituía en la ciudad—estado griega la base de la actividad polí-

91 Nos encontramos en el corazón del texto y del pensamiento de Gadamer. Quizá su planteamiento pudiera parecer pretencioso, pero no deja de estar claro y parece completamente razonable. De acuerdo con las fuentes griegas aludidas en el texto, los dos mundos que habitamos son el de la técnica, o saber hacer que guía un poder-hacer, que en nuestro tiempo se ha vuelto súper-poderoso, y el mundo que Gadamer llama el de la *phrónesis*, en el que los de humanidades tenemos nuestro campo de conocimiento y ámbito de decisión. El saber humanístico viene a ser el saber que guía la práctica. Aquí defendemos con toda claridad y rotundidad lo que el autor llama un “orden”, que entendemos de prelación o prioridad. El saber científico-técnico tiene que estar incluido y subordinado al saber y la práctica de unos conocimientos, que exigen prudencia, sensatez, deliberación, práctica del diálogo tendente a obtener consensos y acuerdos, e intención de conseguir, por procedimientos racionales, una convivencia ordenada y pacífica, en la que la libertad de cada uno sea compatible con la libertad de todos.

tica de todos los ciudadanos, existe en las civilizaciones actuales en una medida y bajo formas muy diferentes, lo cual conlleva objetivos nuevos y problemas nuevos, especialmente en consideración de la comunicación global que posibilita la técnica. A pesar de todo, considerar la oferta del pensamiento griego no me parece que equivalga a una vuelta romántica al pasado, sino a un acordarse de lo existente. Y ello debido a que la relación entre el poder—hacer y el valorar—positivamente que ello se haga no es un hecho nuevo de la moderna civilización técnica. El mundo griego se encontraba exactamente ante el mismo problema, y es exactamente hacia esta situación hacia donde apunta la pregunta socrática. Ésta confirma a toda competencia en sus derechos y dentro de sus límites, ocultando, al mismo tiempo, su incompetencia en relación con aquello que es realmente lo bueno. No se diga que aquellos eran otros tiempos, que, en cambio en la moderna civilización técnica, asentada sobre la ciencia, la automatización de los medios se ha hecho definitivamente dueña de la libertad de decisión y la capacidad humanas de elegir lo bueno y que, por lo tanto, todo depende únicamente del saber fundado en la ciencia. Esto crea una condición falsa. ¡Como si en la relación de posibilidades calculadoras del saber hubiera sido alguna vez cosa fácil subordinarse a los objetivos marcados por la política y la razón política! De la misma manera, tampoco en el mundo antiguo fue tarea fácil limitar a través de razonables instituciones del estado el abuso de poder al cual se ven impulsados los altos cargos políticos. Sobre esto nos puede decir algo la utopía platónica del estado, pero también la experiencia de nuestra moderna democracia de masas, que ha visto en el principio de la división de poderes, que practica, la forma más efectiva de controlar el poder. La “naturaleza” del ser humano no cambia. El abuso de poder constituye desde siempre el problema primero de la convivencia humana, mientras que el impedirlo completamente pertenece al reino de la utopía. Parece que Platón se daba cuenta de esto, por lo cual contrapuso su “estado de la educación” al estado del arte de gobernarse. Aparece aquí, en la utopía de un orden que renuncia a todo ser propio, el último elemento en común de los seres humanos en convivencia, el cual hace posible la vida de estado y de la ciudad⁹².

Resulta evidente que el estado moderno apenas puede corresponderse con la antigua ciudad—estado y sus formas de vida. Sin embargo, ambos descansan sobre la misma e invariable condición básica. Quiero denominarla la condición de la solidaridad. Me refiero a ese único elemento en común y sobrentendido desde el cual resulta posible tomar decisiones en el ámbito de la vida moral, social y política, decisiones que todos consideran buenas y que tienen el valor de decisiones comunes. Los griegos entendían que esto era natural e indiscutible, y lo reflejaban en la lengua. Era el concepto

92 Llama la atención que el texto diga explícitamente que hemos de considerar la oferta del pensamiento griego, y que eso no sea romanticismo, en el peor sentido del término. Esa oferta no consiste en un aplicar mecánico la teoría de cómo debe ser el mundo a la práctica de los seres humanos concretos. Se trata, antes al contrario, de que, dado que los humanistas están enfrascados y metidos hasta el tuétano en la práctica social, desde el estudio, la transmisión y la enseñanza de nuestros saberes, esa práctica en la que estamos es el lugar donde encontramos cierta racionalidad realizada, pero en el que encontramos márgenes para decidir cómo deberían ser las cosas, cierto margen de maniobra para que, en un proceso de deliberación y libre decisión, seamos capaces en conjunto de tomar decisiones, que la ciencia no puede hacer, y que sólo los ciudadanos formados, educados en la virtud de la ciudadanía, pueden afrontar. No queremos cambiar al ser humano; hay cosas que no podemos cambiar en él. Pero hay otras que sí están en nuestras manos que cambien. El texto alude explícitamente al principal y primer problema de la convivencia humana, como es el abuso de poder, el de la violencia como instrumento de hacer cumplir las decisiones del poder político o cualquier otro poder, sea justo o injusto. Platón insistía en que el estado de la educación, que nosotros adjetivamos como cívica o ciudadana, es el que mejor puede contribuir a pacificar la vida humana, erradicar la violencia de todos los ámbitos de la sociedad y, como dirá más abajo, edificando la solidaridad como valor supremo de la vida sociopolítica.

griego de amigo el que articulaba toda la vida social. Los amigos consideraban que entre ellos todo era común, antigua herencia pitagórica en el pensamiento griego. En el extremo del ideal aparece denominada aquí la condición callada única que puede permitir algo así como una regulación no violenta de la convivencia entre los seres humanos, un orden jurídico. Se podría demostrar que la eficiencia de los modernos órdenes jurídicos sigue dependiendo de la misma condición. No habrá nadie que considere la posibilidad de que una idea romántica de la amistad y de amor al prójimo pueda servir como fundamento, ni para la *pólis* antigua ni para el gran estado moderno y tecnificado. Me parece, sin embargo, que los presupuestos decisivos en cuanto a la solución de los problemas vitales del mundo moderno no son ahora distintos de los que se manifestaban en el pensamiento griego. En todo caso, el progreso de la ciencia y su aplicación racional a la vida social no creará una situación tan radicalmente distinta que no sea necesaria ya la “amistad”, es decir, una solidaridad sustentadora que por sí misma haga posible una ordenación del convivir humano. Sería sin duda fruto de una interpretación errónea considerar que en un mundo cambiado se puede renovar como tal un pensamiento del pasado. Se trata más bien de usarlo como correctivo y de reconocer las estrecheces del moderno pensamiento subjetivo y del voluntarismo moderno. Son confusiones, no del ser humano, no de la ciencia o a causa de la ciencia, sino confusiones que se han establecido con la superstición de la ciencia en la civilización moderna. En este sentido, creo que el gran monólogo al que las ciencias mismas podrían llegar según su proyecto ideal tiene que ser anclado de nuevo en la comunidad comunicativa en la que nos hallamos como personas. Para la ciencia del ser humano me parece que sigue siendo válido el concepto moderno de ciencia metódica, severo en sus exigencias; sin embargo, debemos reconocer sus limitaciones y aprender a retraer nuestra capacidad de saber a un saber sereno que se alimenta del legado cultural de la humanidad. A la hora de fomentar las ciencias del ser humano se debería tener esto permanentemente presente.

También en el otro y en lo diferente puede realizarse una especie de encuentro consigo mismo. Con todo, nunca se ha hecho más necesario aprender a reconocer en el otro y en la diferencia lo común. En este nuestro mundo cada vez más estrujado, se producen encuentros profundos entre culturas, religiones, costumbres y valoraciones distintas. Sería una ilusión creer que en este planeta progresivamente abigarrado la convivencia humana sólo puede estar regulada por un sistema racional de la utilidad, una especie de religión de la economía mundial, como quien dice. La ciencia del ser humano sabe que lo que a este se le pide más y más es excelencia política, de la misma manera en que la excelencia humana se vio fomentada desde siempre por la ciencia. Lo mismo se puede decir en vista de la multiplicidad de lenguas. Ahí también nos vemos confrontados en el ámbito de la realización reflexionada de nuestra existencia con la multiplicidad de lenguas, por lo cual no deberíamos creer que es nuestra tarea y nuestro privilegio imponer a otros las problemáticas que nacen de nuestra experiencia vital y que se han posado en nuestra experiencia de la lengua. También ahí debemos hacernos cargo de la conversación entre las lenguas y entre las posibilidades de comunicación presentes en todas las lenguas, el pensamiento conceptual incluido. Así, la ciencia del ser humano deviene para todos nosotros, y en toda su variedad, tarea moral y filosófica⁹³.

93 La reivindicación de la solidaridad como “la misma e invariable condición básica”, de la vida, tanto en el mundo antiguo como en el moderno, merece un comentario adecuado. Llama poderosamente la atención que en la Grecia clásica la solidaridad se ejerce

Preguntas sobre el texto:

1. ¿De qué dos mundos habla el texto de Gadamer?
2. ¿Cómo ha cambiado la idea de ciencia desde los griegos hasta la modernidad?
3. ¿Cuáles son las tareas reservadas en la actualidad a las ciencias humanas y a la filosofía?

Lecturas complementarias:

- Antología de textos de Gadamer (véase *infra*).

hasta con los extranjeros, porque se tiene conciencia de que también pertenecen al género humano. Nosotros la vemos como algo bueno pero que no nos compromete en exceso. Pero, cuando se piensa en tomar decisiones que afectan a todos, tanto deberes como obligaciones, nos vemos obligados a presuponer un sentimiento, que más allá de la justicia y la igualdad, nos permita plantear que los ciudadanos y ciudadanas tiene que sentirse, verse y actuar como si sus compatriotas e incluso el resto de la humanidad, formásemos una única sociedad o comunidad, un único género humano, cuya mejor defensa en el que haya algo que, por solidaridad, obligue a todos y afecte a todos por igual. Pero Gadamer da un paso más, e invoca el sentido de la amistad como un elemento vertebrador y articulador de la vida social. Se trata de la amistad, que es el sentimiento, de hacer el bien a los demás, sean amigos de trato o no, con la única motivación de la satisfacción que produce proporcionar un beneficio a los demás, si está en mi mano hacerlo, o compartir los bienes, si los tengo para compartir. La amistad es un sentimiento que corrige y enmienda el exceso de egoísmo y de predominio de los intereses privados sobre los públicos. De aquí las palabras finales con las que concluye el texto. La ciencia del ser humano, las ciencias del espíritu, ciencias humanas y sociales, las humanidades, en definitiva, se convierten en una tarea que debemos asumir todos, pero que, en un mundo donde impera la división social del trabajo, nos afecta y concierne especialmente a los que estudiamos e investigamos en el mundo del saber humanístico. Podemos ser y seguir siendo ciudadanos de dos mundos, pero el mundo de las humanidades está llamado a ser el que forme a los humanos en materia de convivencia cívica.

3.7. FOUCAULT: EL CUIDADO DE SÍ COMO PRÁCTICA DE LA LIBERTAD

Por MAGDALENA CORREA BLÁZQUEZ

PRESENTACIÓN:

Filósofo, historiador, sociólogo y psicólogo francés, Michel Foucault es una figura de suma importancia en la filosofía contemporánea, particularmente dentro de la corriente posmoderna (con más o menos reticencia). Es por su asociación con esta última que puede sorprender que la problemática del sujeto sea paralela y subyacente a la totalidad de su obra. Si bien su producción literaria se encuentra marcada y es reconocida por su fascinante trabajo sobre las relaciones de saber y poder, además de sus inseparables reflexiones respecto al discurso, la presencia del sujeto es, irónicamente dada la siempre obligada referencia a la muerte del sujeto, cada vez más pronunciada conforme se aproxima al final de su vida.

El intento de resolución de esta problemática del sujeto discurre a través de una profunda labor de erudición que el autor lleva a cabo al explorar los clásicos de la filosofía grecolatina, en concreto la obra de Platón y Aristóteles y la de autores del estoicismo nuevo como Marco Aurelio o Séneca. De esta tarea, surge uno de sus últimos cursos en el Colegio de Francia publicado bajo el título de la *Hermenéutica del sujeto*, dedicado en concreto a la relación del sujeto con la verdad y, más importante dado el tema que nos ocupa, la responsabilidad del sujeto con respecto a su propio cuidado y la deriva cívica de la misma. Siendo ésta una mera síntesis de sus postulados principales, sin mayor afán de profundizar antes de la presentación y discusión del texto, lo que Foucault propone al individuo es un trabajo vital de conocimiento de sí mismo (*gnôthi seautón*) que pasa por mantener una íntima relación con la(s) verdad(es) y sostener una suerte de inquietud —afán de cambio— con respecto a sí (*epiméleia heautoû*) durante toda su vida. En última instancia, lo que esta forma de cuidado aporta al individuo es la posibilidad de cuidarse de forma autónoma y valiosa para sí mismo como una práctica de libertad, que permite a su vez una relación con la verdad que lleva a una actitud crítica para con las estructuras de poder y saber que rigen la producción del discurso.

En el texto que presentamos a continuación, Foucault discute la cuestión del cuidado de sí con un entrevistador y añade los matices más interesantes con respecto a esta asignatura: ¿cuál es la implicación ética del cuidado de sí? ¿Es cuidar a los otros parte de este cuidado de sí? ¿Es menester cuidarnos a nosotros mismos antes de poder cuidar a los demás?”

TEXTO n° 7.: “La ética del cuidado de sí mismo como práctica de la libertad” (1984) [Selección]⁹⁴.

- ¿[Estamos hablando de] un trabajo de uno mismo (soi) sobre sí mismo que puede ser comprendido como una cierta liberación, como un proceso de liberación?⁹⁵

94 Título original: “L’ éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, entrevista con H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gómez-Müller, 20 de enero de 1984, *Concordia. Revista internacional de filosofía*, n° 6, julio-diciembre de 1984, págs. 99-116. Sólo observar que la entrevista fue publicada con carácter póstumo, pues Michel Foucault falleció el día 25 de junio de 1984. El texto procede del libro *Estética, ética y hermenéutica*, 393-415. La traducción ha sido revisada por las autoras de este material de trabajo, a la vista del original francés, publicado en el libro de Foucault. *Dits et écrits*. París: Gallimard, 2001, vol. 2, n° 356, 1527-1548. En la edición, revisión y notas del texto de Foucault, la autora de este libro ha contado con la inestimable colaboración de la Prof^a Magdalena Correa Blázquez, doctoranda del programa interuniversitario de doctorado en Filosofía de la UAL.

95 El texto original de la pregunta puede parecer equívoco, “un travail de soi sur soi”, sobre todo porque el traductor ha vertido por “trabajo de uno mismo sobre sí mismo”, con lo que ha empleado una doble expresión española, “uno mismo” y “sí mismo” para

- Seré un poco más prudente al respecto. Siempre he sido un poco desconfiado del tema general de la liberación, en la medida en que, si no se le trata con cierto número de precauciones y dentro de ciertos límites, corre el riesgo de remitir de nuevo a la idea de que existe una naturaleza o un fondo humano que se ha encontrado, tras algunos procesos históricos, económicos y sociales, enmascarado, alienado o aprisionado en mecanismos, y concretamente por mecanismos de represión. Según esta hipótesis, sería suficiente con hacer saltar estos cerrojos represivos para que el ser humano se reconcilie consigo mismo, reencuentre su naturaleza o retome contacto con su origen, y restaure una relación plena y positiva consigo mismo. Creo que se trata de un tema que no puede ser, sin más, admitido de este modo, sin examen. No quiero decir que la liberación o tal o cual forma determinada de liberación no existan: cuando un pueblo colonizado busca liberarse de su colonizador, se trata de una práctica de liberación en sentido estricto. Pero ya se sabe que, incluso en ese caso, por lo demás preciso, esta práctica de la liberación no basta para definir las prácticas de libertad que a continuación serán necesarias para que ese pueblo, esa sociedad y esos individuos puedan definir formas válidas y aceptables tanto de su existencia como de la sociedad política. A esto obedece el que insista más en las prácticas de libertad que en los procesos de liberación que, ha de decirse una vez más, tienen su lugar, pero no me parece que por sí mismos puedan definir todas las formas prácticas de libertad. Se trata del problema con el que concretamente me he encontrado en relación con la sexualidad: ¿tiene algún sentido decir «liberemos nuestra sexualidad»? ¿El problema no es, más bien, intentar definir las prácticas de la libertad mediante las cuales pudiera definirse qué son el placer sexual, las relaciones eróticas, amorosas y pasionales con los otros? Me parece que este problema ético, el de la definición de las prácticas de libertad, es mucho más importante que la afirmación, un poco repetitiva, de que hay que liberar la sexualidad o el deseo⁹⁶.

- ¿El ejercicio de las prácticas de libertad no exige cierto grado de liberación?

- Sí, absolutamente. De ahí que haya de introducirse la noción de dominación. Los análisis que intento hacer se dirigen esencialmente a las relaciones de poder. Entiendo por tales algo bien diferente de los estados de dominación. Las relaciones de poder tienen un alcance extraordinario en las relaciones humanas. Ahora bien, eso no quiere decir que el poder político esté en todas partes, sino que en las relaciones humanas se da todo un haz de relaciones de poder, que se pueden ejercer entre individuos, en el seno de una familia, en una relación pedagógica, o en el cuerpo político. Este análisis de las relaciones de poder constituye un campo extraordinariamente complejo; se encuentra en ocasiones con lo que cabe denominar hechos o estados de dominación, en los que las relaciones de poder, en lugar de ser móviles y permitir a los diferentes intervinientes una estrategia que las modifique, se encuentran bloqueadas y fijadas. Cuando un individuo o un grupo social llegan a bloquear un campo de relaciones de poder, volviéndolas inmóviles y fijas, e impidiendo toda reversibilidad del movimien-

el *soi* francés. El *soi* francés es reflexivo; indica que el objeto y el sujeto de una acción son el mismo, con lo que la palabra “uno” oscurece el sentido. En definitiva, sería mejor decir “trabajo de sí mismo sobre sí mismo”. En el ambiente de la época, la palabra y el concepto de liberación, producto del pensamiento que se inicia con el Mayo de 1968, era el modo común de referirse al proceso de liberación individual en relación con los valores imperantes en la sociedad burguesa. Lo primero que el texto plantea es cierta desconfianza y recelo respecto a todos los planteamientos epocales referidos a la filosofía de la liberación del individuo.

96 Desde el primer momento el concepto de “ética” que el texto emplea tiene que ver con la práctica social de la libertad de los seres humanos, de cómo hacemos uso de nuestra libertad y, en especial, de las prácticas en los que los individuos son libres, emancipándose de la interiorización de la violencia. Además de los procesos de liberación, hay prácticas de la libertad específicas.

to —mediante instrumentos que pueden ser tanto económicos como políticos o militares—, estamos ante lo que se puede denominar un estado de dominación. Es cierto que en semejante situación las prácticas de libertad no existen o existen sólo unilateralmente, o están sumamente acotadas y limitadas. Estoy, por tanto, de acuerdo con usted en que, a veces, la liberación es la condición política o histórica para una práctica de la libertad... La liberación abre un campo para nuevas relaciones de poder, que es cuestión de controlar mediante prácticas de libertad⁹⁷.

- *Dice usted que hay que practicar la libertad éticamente...*

- Si, porque, ¿qué es la ética sino la práctica la práctica reflexiva de la libertad?

- *¿Quiere esto decir que entiende usted la libertad como una realidad en sí misma ya ética?*

- La libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad⁹⁸.

- *¿La ética se realiza en la búsqueda o el cuidado de sí?*

- El cuidado de sí ha sido, en el mundo grecorromano, el modo en que la libertad individual —o la libertad cívica, hasta cierto punto— se ha reflexionado como ética⁹⁹. Si toma usted toda una serie de textos que van desde los primeros diálogos platónicos hasta los grandes textos del estoicismo tardío —Epicteto, Marco Aurelio...— comprobará que este tema del cuidado de sí ha atravesado verdaderamente toda la reflexión moral. Es interesante ver cómo, en nuestras sociedades, por el contrario, a partir de un determinado momento —es muy difícil saber cuándo se produjo esto—, el cuidado de sí ha llegado a ser algo un tanto sospechoso. A partir de dicho momento, ocuparse de sí ha sido denunciado con toda naturalidad como una forma de amor a uno mismo, como una forma de egoísmo o de interés individual, en contradicción con el interés que hay que prestar a los otros o con el necesario sacrificio de sí mismo. Todo esto ha ocurrido durante el cristianismo, pero no diría que se deba pura y simplemente a él. La cuestión es mucho más compleja ya que, en el cristianismo, procurarse la salvación (*salut*) es también una manera de cuidarse de sí. Pero dicha salvación se efectúa mediante la renuncia a sí. Se da una paradoja del cuidado de sí en el cristianismo, pero éste ya es otro problema. Para retornar a la cuestión de la que usted hablaba, considero que, entre los griegos y los romanos —sobre todo entre los griegos—, para portarse bien, para practicar como es debido la libertad, era preciso ocuparse de sí, cuidarse de sí, tanto para conocerse —tal es el aspecto familiar del *gnôthi seautón* (“conócete a ti mismo”) — como para formarse, para superarse a sí mismo, para dominar los apetitos que corren el riesgo de arrastrarnos. La libertad individual era para los griegos algo muy importante —al contrario de lo que dice ese tópico,

97 Sólo un pequeño apunte para poner énfasis en un aspecto esencial del texto que contribuye a su inteligibilidad. El tema constante del filósofo francés no es otro que las relaciones de poder o de dominación, el estudio del poder en todas sus manifestaciones, visto en su relación con los discursos que justifican el aislamiento, el encierro, la cárcel, la escuela autoritaria, etcétera. De ahí la importancia que tienen lo que se llaman las prácticas de la libertad.

98 Esta frase como clave del texto tal vez requiera un comentario. Cuando se dice que la “libertad es condición ontológica de la ética” se entiende que es preciso concebir el ser humano como ser libre, que su naturaleza es la libertad, aunque esto último suene a paradoja. Cuando se dice que “la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad” se comprende que el ser humano no puede ser libre sin pensar y reflexionar en y desde la libertad, de modo que la otra, llamemos, condición ontológica del ser humano es el pensamiento y la reflexión, sin lo cual no sería libre, lo mismo que sin la libertad no sería un ser racional.

99 La expresión francesa *souci de soi* traduce la expresión griega *epimeleía seauto*, que alude literalmente a todo lo que hace un ciudadano, en el terreno de la práctica, no solo para cuidarse sino también para conseguir lo que se quiere, contiene un sentido de inquietud que ha llevado a otros traductores de Foucault a traducir el término por “inquietud” o “desvelo”, en el sentido de no bajar la guardia ante los avatares de la vida, de preocuparse por uno mismo para poder tener dominio y poder sobre uno mismo.

más o menos derivado de Hegel, según el cual la libertad del individuo carece de importancia frente a la bella totalidad de la ciudad—: no ser esclavo (de otra ciudad, de los que nos rodean, de los que nos gobiernan, de las propias pasiones) era un tema absolutamente fundamental. El cuidado de la libertad ha sido un problema esencial y permanente durante los ocho magnos siglos de la cultura antigua. Ahí se da toda una ética que gira en torno al cuidado de sí y que otorga a la ética clásica esa forma tan particular. No digo que la ética sea el cuidado de sí, sino que, en la Antigüedad, la ética como práctica reflexiva de la libertad, giró en torno a este imperativo fundamental: «cuídate de ti mismo».

- *Imperativo que implica la asimilación de los lógoi (razones o discursos), de las verdades.*

- Sin duda. Uno no puede cuidar de sí sin conocer. Por supuesto, el cuidado de sí es el conocimiento de sí —tal es el lado socrático-platónico de la cuestión—, pero también es el conocimiento de ciertas reglas de conducta o de principios que son, a la par, verdades y prescripciones. Cuidarse de sí es equiparse con estas verdades; ahí es donde la ética está ligada al juego de la verdad.

- *Dice usted que se trata de hacer de esta verdad aprendida, memorizada y progresivamente puesta en aplicación, un cuasi-sujeto que reine soberanamente en cada cual. ¿Qué estatuto tiene este cuasi-sujeto?*

- En la corriente platónica, al menos según el final del *Alcibíades I* [diálogo de Platón], el problema para el sujeto o para el alma individual es girar los ojos hacia sí misma para reconocerse en lo que es y, reconociéndose en lo que es, recordar las verdades que le son semejantes y que ha podido contemplar. Por el contrario, en la corriente que globalmente cabe denominar estoica, el problema es aprender mediante un determinado número de verdades, de doctrinas de las cuales unas son principios fundamentales y otras reglas de conducta. Se trata de proceder de tal manera que esos principios nos digan en cada situación, y en cierto modo espontáneamente, cómo nos debemos comportar. Aquí es donde se halla una metáfora que no proviene de los estoicos, sino de Plutarco, y que dice: «Es preciso que hayáis aprendido los principios de un modo tan constante que cuando vuestros deseos, vuestros apetitos, vuestros temores lleguen a despertarse como perros que ladran, el lógos hable como la voz del amo que, con un solo grito hace callar a los perros». Encontramos aquí la idea de un lógos que funcionaría en cierto modo sin que hubiéramos de hacer nada; habríamos llegado a ser el lógos o el lógos se habría convertido en nosotros mismos.

- *Desearíamos volver a la cuestión de las relaciones entre la libertad y la ética. Cuando usted dice que la ética es la parte reflexiva de la libertad, ¿eso significa que la libertad puede tomar conciencia de sí misma como práctica ética? ¿Es en su conjunto y siempre una libertad, por así decirlo, moralizada, o es preciso un trabajo sobre sí mismo para descubrir esta dimensión ética de la libertad?*

- Los griegos, en efecto, problematizaban su libertad, y la libertad del individuo, como un problema ético. Pero ético en el sentido en el que podían entenderlo los griegos: el *êthos* (carácter y costumbre) era la manera de ser y la manera de comportarse. Era un modo de ser del sujeto y una manera de proceder que resultaban visibles para los otros. El *êthos* de alguien se reflejaba a través de su vestir, de su aspecto, de su forma de andar, de la calma con la que respondía a todos los sucesos, etcétera. Tal es, para ellos, la forma concreta de la libertad; así es como problematizaban su libertad. El ser humano que tiene un *êthos* noble, que puede ser admitido y citado como ejemplo, es alguien que

practica la libertad de una determinada manera. No creo que haga falta una conversión para que la libertad sea reflexionada como *êthos*; ésta es inmediatamente problematizada como *êthos*. Pero para que esta práctica de la libertad adopte la forma de un *êthos* que sea bueno, hermoso, honorable, estimable, memorable y para que pueda servir de ejemplo, hace falta un trabajo de uno sobre sí mismo¹⁰⁰.

- *¿Y es aquí donde usted sitúa el análisis del poder?*

- Considero que, en la medida en que la libertad significa, para los griegos, la no-esclavitud —lo que en todo caso constituye una definición de libertad bastante diferente de la nuestra— el problema ya es completamente político. Y es político en la medida en que la no-esclavitud es, a los ojos de los otros, una condición: un esclavo no tiene ética. La libertad es, por tanto, en sí misma política. Y además conlleva también un modelo político, en la medida en que ser libre significa no ser esclavo de sí mismo y de sus apetitos, lo que implica que se establece consigo mismo una cierta relación de dominio, de señorío, que se llamaba *arché*.

- *El cuidado de sí, como usted ha dicho, es, en cierto modo, el cuidado de los otros. El cuidado de sí es, en este sentido, también, siempre ético, es ético en sí mismo.*

- Para los griegos no es que sea ético porque es cuidado de los otros. El cuidado de sí es ético en sí mismo; pero implica relaciones complejas con los otros, en la medida en que este *êthos* de la libertad es también una manera de ocuparse de los otros. Por ello, para un hombre libre que se comporta como debe ser es importante saber gobernar a su mujer, a sus hijos, su casa. Aquí se da también el arte de gobernar. El *êthos* implica asimismo una relación con los otros, en la medida en que el cuidado de sí hace capaz de ocupar, en la ciudad, en la comunidad o en las relaciones interindividuales, el lugar adecuado —bien sea para ejercer una magistratura o para tener relaciones de amistad—. Además, el cuidado de sí implica también la relación con el otro en la medida en que, para cuidar bien de sí, hay que escuchar las lecciones de un maestro. Se necesita un guía, un consejero, un amigo, alguien que nos diga la verdad. Así, el problema de las relaciones con los otros está presente a lo largo de todo este desarrollo del cuidado de sí; ...en el caso, digamos simplemente, del hombre libre, creo que el postulado de toda esta moral era que el que se cuidaba de sí mismo como es debido se encontraba precisamente por eso en condiciones de conducirse como se debe en relación con los otros y para con los otros. Una ciudad en la que todo el mundo se cuidara de sí de este modo sería una ciudad que iría bien y que encontraría en ello el principio ético de su permanencia. Pero no creo que se pueda decir que el hombre griego que se cuida de sí deba en primer lugar cuidarse de los otros. Dicho tema no intervendrá, me parece, hasta más tarde. No se trata de anteponer el cuidado de los otros al cuidado

100 Los griegos tienen dos palabras diferenciadas, *êthos* y *êthos*, para referirse a una realidad que tiene algo en común, y que nosotros unificamos para entender qué se entiende modernamente por ética. Si fuese posible conjugar ambos términos, el significado común sería la acción política y el concepto de ciudadanía, motivados por el carácter (*êthos*) y el hábito (*êthos*) de la persona. Su desarrollo sólo es posible en la *pólis*, con el espacio de libertad que ella despeja. La decisión socrática de someterse al veredicto del tribunal popular, a sabiendas de que el veredicto es injusto, es el prototipo de acción ética, que la historia de la filosofía recibe como un destino. Si queremos concretarlo, el sentido de “personalidad” o “modo y manera de ser” se corresponde con el de “hábito” o “costumbre”. Es un carácter o manera de ser que se convierte en costumbre. Sería, para entendernos, que el cómo uno es depende de sus hábitos o costumbres, que son el modo como se es libre para sí mismo y para los demás. De aquí que se afirme más abajo que la libertad es política.

de sí; el cuidado de sí es éticamente lo primordial, en la medida en que la relación consigo mismo es ontológicamente la primera.

- *¿Cabría comprender este cuidado de sí, que posee su sentido ético positivo, como una especie de conversión del poder?*

- Una conversión, sí. En efecto, se trata de una manera de controlar y de limitar [el poder]. Pues si bien es cierto que la esclavitud es el gran riesgo al que se opone la libertad griega, hay también otro peligro, que aparece a primera vista como lo inverso de la esclavitud: el abuso de poder. En el abuso de poder, uno desborda lo que es el ejercicio legítimo de su poder e impone a los otros su fantasía, sus apetitos y sus deseos. Así se encuentra la imagen del tirano o simplemente del hombre poderoso y rico, que se aprovecha de este poder y de su riqueza para abusar de los otros y para imponerles un poder indebido. Pero cabe apercibirse —en todo caso eso es lo que dicen los filósofos griegos— de que este hombre es, en realidad, esclavo de sus apetitos. El buen soberano es, precisamente, el que ejerce su poder como es debido, es decir, ejerciendo al mismo tiempo su poder sobre sí mismo. El poder sobre sí es el que va a regular el poder sobre los otros¹⁰¹.

- *El cuidado de sí liberado del cuidado de los otros, ¿no corre el riesgo de «absolutizarse»? Esta absolutización del cuidado de sí, ¿no podría llegar a ser una forma de ejercicio del poder sobre los otros, en el sentido de la dominación del otro?*

- No, dado que el riesgo de dominar a los otros y de ejercer sobre ellos un poder tiránico sólo proviene precisamente del hecho de que uno no se ha cuidado de sí y ha llegado a ser el esclavo de sus deseos. Pero, si os cuidáis de vosotros como es debido, es decir, si sabéis ontológicamente lo que sois, si sabéis también aquello de lo que sois capaces, si sabéis lo que es para vosotros ser ciudadanos en una ciudad, ser señores de la casa en un *oikos*, si sabéis cuáles son las cosas de las que debéis dudar y de las que no debéis hacerlo, si sabéis lo que es conveniente esperar y cuáles son, por el contrario, las cosas que no os han de ser completamente indiferentes, si sabéis, en fin, que no debéis tener miedo a la muerte, pues bien, si sabéis todo esto, no podéis en este momento concreto abusar de vuestro poder sobre los otros. No hay peligro. Esta idea aparecerá mucho más tarde, cuando el amor de sí mismo llegue a ser sospechoso y sea percibido como una de las raíces posibles de las diferentes faltas morales. En este nuevo contexto, el cuidado de sí tendrá como primera forma la de la renuncia a sí mismo. Esto se halla de una manera bastante clara en el *Tratado de la virginidad* de Gregorio de Nisa, donde se encuentra la noción del cuidado de sí, la *epiméleia heautóu*, definida esencialmente como la renuncia a todos los lazos terrenales; se trata de la renuncia a todo cuanto pueda ser amor a uno mismo, apego al sí mismo terrenal. Pero creo que, en el pensamiento griego y romano, el cuidado de sí no puede en sí mismo tender a este amor exagerado de sí que vendría a ignorar a los otros, o lo que es peor aún, a abusar del poder que se pueda tener sobre ellos.

- *¿Se trata, entonces, de un cuidado de sí que, pensando en sí mismo, piensa en el otro?*

101 En esta expresión podemos ver condensada y resumida la importancia del pensamiento de Foucault para entender el tema de la ciudadanía en el mundo actual. Nadie que no haya aprendido a conocerse a sí mismo, a cuidarse de sí mismo, a controlarse y dominarse a sí mismo puede ejercer el poder sobre los otros. Nuestra escuela de ciudadanía trata de formar a buenos/as ciudadanos/as que, entre otras cosas, sean capaces de dirigir la ciudad, de empoderarse para poder ejercer el poder sobre los demás, en beneficio de todos, y para crear espacios de libertad ejerciendo el micro-poder del que cada uno/a dispone.

- Sí, absolutamente. Quien cuida de sí hasta el punto de saber exactamente cuáles son sus deberes como señor de la casa, como esposo o como padre, llegará a tener con su mujer y sus hijos la relación debida.

- Pero, ¿no desempeña la condición humana, en el sentido de la finitud, un papel muy importante? Usted ha hablado de la muerte: cuando no se tiene miedo a la muerte, no se puede abusar del poder que se tiene sobre los otros. Este problema de la finitud nos parece muy importante; el miedo a la muerte, a la finitud, a ser herido está en el corazón mismo del cuidado de sí.

- Sin duda. Ahí es donde el cristianismo, introduciendo la salvación como salvación más allá de esta vida, en cierto modo va a desequilibrar o, en todo caso, a trastornar toda esta temática del cuidado de sí. Quede claro, lo recuerdo una vez más, que buscar la propia salvación significa sin duda cuidarse de sí. Pero la condición para realizar su salvación será precisamente la renuncia. Entre los griegos y los romanos, por el contrario, a partir del hecho de que uno se cuida de sí en su propia vida y de que la reputación que deje será el único más allá del que cabe preocuparse, el cuidado de sí se podrá centrar entonces por completo sobre sí mismo, sobre lo que se hace, sobre el lugar que se ocupa entre los otros; se podrá centrar totalmente en la aceptación de la muerte —lo que resultará muy evidente en el estoicismo tardío— e incluso, hasta cierto punto, podrá llegar a ser casi un deseo de morir. Al mismo tiempo, podrá ser, si no un cuidado de los otros, al menos un cuidado de sí que resultará beneficioso para los demás.

- Le proponemos ahora pasar a otro asunto. En sus cursos del Colegio de Francia, ha hablado usted de las relaciones entre poder y saber; ahora habla de las relaciones entre sujeto y verdad. ¿Hay una complementariedad entre estos dos pares de nociones, poder/saber y sujeto/verdad?

- Como he señalado al comienzo, mi problema ha sido siempre el de las relaciones entre sujeto y verdad: cómo el sujeto entra en cierto juego de verdad. Mi primer problema ha sido: ¿cómo es posible, por ejemplo, que la locura haya sido problematizada a partir de cierto momento y tras una serie definida de procesos como una enfermedad que surge de un determinado tipo de medicina? ¿Cómo ha sido situado el sujeto loco en este juego de verdad definido por un saber o un modelo médico? Al hacer este análisis me di cuenta de que, contrariamente a lo que era habitual en esta época —hacia comienzos de los años sesenta [del siglo xx]—, hablando simplemente de la ideología no se podía dar cuenta adecuada de este fenómeno. De hecho, existían prácticas —esencialmente esa importante práctica del internamiento que había sido desarrollada desde comienzos del siglo xvii y que fue la condición para la inserción del sujeto loco en este tipo de juego de verdad—, prácticas que me reenviaban al problema de las instituciones de poder, mucho más que al problema de la ideología. Así es como me vi conducido a plantear el problema saber/poder, que no es para mí el problema fundamental, sino un instrumento que permite analizar de la forma que me parece más exacta el problema de las relaciones entre sujeto y juegos de verdad¹⁰².

- Pero usted ha «impedido» siempre que se hable de sujeto en general.

102 Sobre los juegos de verdad nos dice el propio Foucault lo siguiente: “no es una ley determinada de la verdad, sino el conjunto de las reglas que permiten, con respecto a un discurso dado, establecer cuáles son los enunciados que podrán caracterizarse en él como verdaderos o falsos” (*Nacimiento de la biopolítica*, 53). A continuación añade, aplicado a la locura, lo siguiente: “el problema es poner de relieve las condiciones que debieron cumplirse para poder pronunciar sobre la locura —pero sería lo mismo sobre la delincuencia, y sería lo mismo sobre el sexo— los discursos que pueden ser verdaderos o falsos según las reglas correspondientes a la medicina, a la confesión o a la psicología, poco importa, o al psicoanálisis” (54/55). En definitiva, los juegos de verdad son aquellos de lo que se vale el ser humano para constituirse como sujeto, lo que le permite pensar su propio ser y, en consecuencia, convertirse en objeto de conocimiento. Ser sujeto viene a ser pensarse a sí mismo no como idéntico, sino como habitado por dentro de estos juegos que hacen al ser humano sujeto y objeto de conocimiento.

- No, no lo he «impedido». Quizás he utilizado formulaciones que eran inadecuadas. Lo que he rechazado era precisamente que se diera una teoría del sujeto previa —como podía ocurrir, por ejemplo, en la fenomenología o en el existencialismo— y que, a partir de dicha teoría del sujeto, se llegara a plantear la cuestión de saber cómo, por ejemplo, tal forma de conocimiento era posible. Lo que he querido intentar mostrar es cómo el sujeto se constituía a sí mismo, de tal o cual forma determinada, como sujeto loco o sano, como sujeto delincuente o no delincuente, a través de un determinado número de prácticas que eran juegos de verdad, prácticas de poder, etcétera. Sin duda, era preciso rechazar una determinada teoría *a priori* del sujeto para poder efectuar este análisis de las relaciones que pueden existir entre la constitución del sujeto o de las diferentes formas de sujeto y los juegos de verdad, las prácticas de poder, etcétera.

- *Eso quiere decir que el sujeto no es una sustancia...*

- No, no es una sustancia. Es una forma, y esta forma no es ni ante todo ni siempre idéntica a sí misma. Ustedes, por ejemplo, no tienen respecto de ustedes mismos el mismo tipo de relaciones cuando se constituyen como sujeto político que va a votar o que toma la palabra en una asamblea, que cuando buscan realizar su deseo en una relación sexual. Hay, sin duda, relaciones e interferencias entre estas diferentes formas de sujeto, pero no estamos en presencia del mismo tipo de sujeto. En cada caso, se juegan y se establecen consigo mismo formas de relación diferentes. Precisamente lo que me interesa es la constitución histórica de estas diferentes formas del sujeto, en relación con los juegos de verdad¹⁰³.

- *Pero en el caso del sujeto loco, enfermo, delincuente —quizás incluso del sujeto sexual— se trataba de un sujeto que era objeto de un discurso teórico, un sujeto digamos que «pasivo», mientras que el sujeto del que usted habla en los dos últimos años en sus cursos del Colegio de Francia es un sujeto «activo», políticamente activo. El cuidado de sí afecta a todos los problemas de la práctica política, del gobierno, etcétera. Parecería, por tanto, que hay en usted un cambio no de perspectiva, sino de problemática.*¹⁰⁴

- Si bien es cierto que, por ejemplo, la constitución del sujeto loco puede ser en efecto considerada como la consecuencia de un sistema coercitivo —se trata de un sujeto pasivo—, ustedes saben muy bien que el sujeto loco no es un sujeto no-libre y que, precisamente, el enfermo mental se constitu-

103 Aquí tenemos un momento nuclear del texto. La pregunta del entrevistador es de las que tiran a dar. Lo que Foucault lleva a cabo es una crítica a la noción de sujeto y para ello le quiere sustraer el ser sustancia. ¿Qué significa esto? El autor acaba de referir que, para estudiar determinados fenómenos históricos, como la locura, la delincuencia, o el internamiento en cárceles o manicomios, le fue preciso rechazar una teoría previa de lo que es un sujeto, porque en esos casos, no teníamos sujetos sino objetos de internamiento o exclusión social. Afirmar que ser sujeto no es una sustancia quiere decir que no hay nada debajo o sustentando la vida del individuo como ser social o comunitario, y que nos tenemos que conformar con el poder que se ejerce en acontecimientos concretos, como votar, hablar en una asamblea o declarar su amor a otra persona. Cada persona ejerce y sufre unos poderes diferenciados, pero determinados. El planteamiento de futuro que Foucault hace para humanistas e historiadores consiste en el estudio de las relaciones de poder y juegos de verdad que constituyen a los individuos y los pueblos.

104 Sobre el cuidado de sí como forma de empoderamiento y de ejercicio de la libertad, es preciso observar que procede de experiencias traumáticas de carácter pasivo (locos, enfermos, delincuentes, etcétera), en las que el poder se ejerce de modo represivo e institucionalizado. Si pensamos en la sociedad como un sistema global en el que circulan discursos y juegos de poder para domesticar a los sujetos sociales, lo que ahora se plantea es el paso para poder entender la ciudadanía de modo activo, para que el cuidado de uno mismo se transforme en resistencia activa frente al poder, en la exploración de las formas de resistencia frente al poder. Frente a la tendencia del poder a la dominación total de los ciudadanos, hay resistencias activas frente a la sujeción. Hay espacios de libertad para desarrollar en ellos una resistencia frente al poder que prolifera por todas partes y siempre con un incremento de su potencia de dominación. La ciudadanía, tal y como la podemos pensar a partir de Foucault, es la capacidad de resistencia de los ciudadanos, por múltiples vías, para oponerse al poder que controla nuestras vidas. El cuidado de uno mismo es la condición para resistir al poder y para ser capaz de ejercerlo uno mismo.

ye como sujeto loco en relación con y ante quien le declara loco. Considero que la histeria, que ha sido tan importante en la historia de la psiquiatría y en el mundo de los asilos del siglo XIX, es la ilustración misma de la manera en que el sujeto se constituye en sujeto loco. No es en absoluto por casualidad que los grandes fenómenos de la histeria hayan sido observados precisamente allí donde existía el máximo de coerción para forzar a los individuos a constituirse como locos. Por otra parte, e inversamente, diría que, si ahora me intereso de hecho por la manera en que el sujeto se constituye de una forma activa, mediante las prácticas de sí, estas prácticas no son, sin embargo, algo que el individuo mismo invente. Se trata de esquemas que encuentra en su cultura y que le son propuestos, sugeridos, impuestos por dicha cultura, su sociedad y su grupo social.

- *Parecería que existe en su problemática cierta deficiencia, a saber, la de la concepción de una resistencia contra el poder. Ello supondría un sujeto muy activo, muy cuidadoso de sí y de los otros, capaz por tanto política y filosóficamente.*

... en las relaciones de poder, existe necesariamente posibilidad de resistencia, pues si no existiera tal posibilidad —de resistencia violenta, de huida, de engaño, de estrategias que inviertan la solución— no existirían en absoluto relaciones de poder. Al ser ésta la forma general de dichas relaciones, me resisto a responder a la pregunta que en ocasiones me plantean: «Pero si el poder está en todas partes, entonces no hay libertad». Respondo; si existen relaciones de poder a través de todo el campo social, es porque por todas partes hay libertad. Es decir, existen efectivamente estados de dominación. En numerosos casos, las relaciones de poder están fijadas de tal modo que son perpetuamente disimétricas y que el margen de libertad es extremadamente limitado... En tal situación de dominación, es preciso responder a todas estas cuestiones de una forma específica, en función y del tipo y de la forma precisa de dominación. Pero la afirmación. «Usted ve poder por todas partes; así que no hay lugar para la libertad», me parece absolutamente inadecuada. No se me puede atribuir la idea de que el poder es un sistema de dominación que lo controla todo y que no deja ningún espacio a la libertad.

- *¿Se podría pensar que existe un vínculo fundamental entre filosofía y política?*

- Sí, sin duda. Creo que las relaciones entre la filosofía y la política son permanentes y fundamentales. Es cierto que, si se considera la historia del cuidado de sí en el pensamiento griego, la relación con la política es evidente. Y bajo una forma, por otra parte, muy compleja: por un lado, cabe ver el ejemplo de Sócrates —tanto en Platón en el *Alcibíades I* como en Jenofonte en las *Memorables*— que interpela a los jóvenes diciéndoles: «Tú dirás, quieres llegar a ser un hombre político, quieres gobernar la ciudad, quieres ocuparte de los otros, pero ni siquiera te ocupas de ti mismo, y si no te ocupas de ti mismo, serás un mal gobernante». En esta perspectiva, el cuidado de sí aparece como una condición pedagógica, ética y también ontológica para la constitución del buen gobernante. Constituirse como sujeto que gobierna implica haberse constituido como sujeto que tiene cuidado de sí. Pero, por otro lado, ha de verse también al Sócrates que dice en la *Apología* «Yo, interpele a todo el mundo», pues todos han de ocuparse de sí mismos; pero añade a continuación: «Al hacer esto, rindo el mayor servicio a la ciudad, así que, en vez de castigarme, deberíais recompensarme, más aún que lo que recompensáis a un vencedor en los Juegos Olímpicos». Hay, por tanto, una co-pertenencia muy fuerte entre filosofía y política, que se desarrollará más adelante, cuando justamente el filósofo se ocupe no sólo del alma

de los ciudadanos, sino también del alma del príncipe. El filósofo llega a ser el consejero, el pedagogo y el director de la conciencia del príncipe.

- *¿Podría ser esta problemática del cuidado de sí el corazón de un nuevo pensamiento de lo político, de una política diferente a la que hoy consideramos como tal?*

- Confieso que no he avanzado mucho en esta dirección y precisamente me gustaría volver a problemas más contemporáneos, a fin de tratar de ver lo que se puede hacer con todo esto en la problemática política actual. Pero tengo la impresión de que, en el pensamiento político del siglo XIX —y quizás hiciera falta remontarse más lejos, a Rousseau y Hobbes—, se ha pensado el sujeto político esencialmente como sujeto de derecho, ya sea en términos naturalistas, o bien en los términos del derecho positivo. En cambio, me parece que la cuestión del sujeto ético es algo que no tiene mucha cabida en el pensamiento político contemporáneo. En fin, no me gusta responder a cuestiones que en absoluto he examinado. Entretanto, me gustaría poder retomar las cuestiones que he abordado a través de la cultura antigua.

- *¿Por qué se debería tener acceso a la verdad hoy, en sentido político, es decir en el sentido de la estrategia política, contra los diversos puntos de «bloqueo» del poder en el sistema relacional?*

- Se trata en efecto de un problema: después de todo, ¿por qué la verdad? Y, por otra parte, ¿por qué uno se cuida de la verdad, incluso más que de sí mismo? ¿Por qué se cuida de sí solo a través del cuidado de verdad? Considero que así se aborda una cuestión que es fundamental y que yo diría que constituye la cuestión de Occidente: ¿qué es lo que ha hecho que toda la cultura occidental se haya puesto a girar en torno a esta obligación de verdad, que ha adoptado todo un conjunto de formas diferentes? Tal como están las cosas, nada ha podido mostrar hasta la fecha que se pudiera definir una estrategia exterior al respecto. Sin duda, en este campo de la obligación de verdad es donde uno se puede desplazar, de una u otra manera, a veces contra los efectos de dominación que pueden estar ligados a estructuras de verdad o a instituciones encargadas de la verdad. Para decirlo muy esquemáticamente, se pueden encontrar numerosos ejemplos: ha habido todo un movimiento llamado «ecológico» —que, por otra parte, es muy antiguo y que no se reduce sólo al siglo XX— que ha estado, en cierto sentido y con frecuencia, en relación de hostilidad con una ciencia; o, en todo caso, con una tecnología garantizada en términos de verdad. Pero, de hecho, esta ecología también hablaba un discurso de verdad: si se podía hacer la crítica era en nombre de un conocimiento que afecta a la naturaleza, al equilibrio de los procesos de lo viviente, etcétera. Se escapaba, por tanto, a una dominación de verdad, pero no practicando un juego totalmente ajeno al juego de la verdad, sino jugando de otra manera diferente o practicando otro juego, otra partida, otras bazas en el juego de verdad. Creo que otro tanto sucede en el orden de la política, en el que se podía hacer la crítica de lo político —a partir, por ejemplo, de las consecuencias del estado de dominación de esta política indebida— pero no se podía hacer de otro modo que, interviniendo en cierto juego de verdad, mostrando cuáles son las consecuencias que se derivan de ello y que caben otras posibilidades racionales, enseñando a la gente lo que no sabe sobre su propia situación, sobre sus condiciones de trabajo y sobre su explotación.

- *¿No piensa usted, en relación con la cuestión de los juegos de verdad y los juegos de poder, que se puede constatar en la historia la presencia de una modalidad particular de tales juegos de verdad, que tendría un estatuto particular en relación con todas las otras posibilidades de juegos de verdad y de poder, y que se caracterizaría por su esencial apertura, su oposición a todo bloqueo del poder, al poder, por tanto, en el sentido de dominación-servidumbre?*

- Sí, absolutamente. Pero cuando hablo de relaciones de poder y de juegos de verdad, no quiero en modo alguno decir que los juegos de verdad sean sólo relaciones de poder que pretendo enmascarar —lo que resultaría una caricatura tremenda—. Mi problema es como ya he dicho, saber cómo los juegos de verdad pueden ponerse en el lugar de y estar ligados a relaciones de poder. Cabe mostrar, por ejemplo, que la medicalización de la locura, es decir la organización de un saber médico en torno a individuos designados como locos, ha estado ligada a toda una serie de procesos sociales, de orden económico en un momento dado, pero también a instituciones y a prácticas de poder. Esto no merma en modo alguno la validez científica o la eficacia terapéutica de la psiquiatría: no la garantiza, pero tampoco la anula¹⁰⁵.

- *Esta cuestión remite al problema del sujeto ya que, en los juegos de verdad, la cuestión que se plantea es la de saber quién dice la verdad, cómo la dice y por qué la dice. Porque en el juego de verdad, se puede jugar a decir la verdad: hay un juego, se juega a la verdad o la verdad es un juego.*

- La palabra «juego» puede inducir a error: cuando digo «juego», digo un conjunto de reglas de producción de la verdad. No se trata de un juego en el sentido de imitar o hacer la comedia de ..., es un conjunto de procedimientos que conducen a un determinado resultado, que puede ser considerado, en función de sus principios y de sus reglas de procedimiento, como válido o no, como ganador o perdedor.

- *Continúa existiendo siempre el problema del «quién»: ¿se trata de un grupo, un conjunto?*

- Puede ser un grupo o un individuo. Existe ahí, en efecto, un problema. Se advierte, en lo que atañe a estos múltiples juegos de verdad, que lo que siempre ha caracterizado a nuestra sociedad, desde la época griega, es el hecho de que no hay una definición cerrada e imperativa de los juegos de verdad que estarían permitidos, con exclusión de todos los demás. En un juego de verdad dado, siempre cabe la posibilidad de descubrir algo diferente y de cambiar más o menos tal o cual regla, e incluso a veces todo el conjunto del juego de verdad. Sin duda, esto es lo que ha otorgado a Occidente, con relación a otras sociedades, posibilidades de desarrollo que no se encuentran en otras partes. ¿Quién dice la verdad? Individuos que son libres, que organizan cierto consenso y que se encuentran insertos en una determinada red de prácticas y de instituciones coercitivas.

- *¿No es, por tanto, la verdad una construcción?*

- Eso depende: hay juegos de verdad en los que la verdad es una construcción y otros en los que no lo es. Puede haber, por ejemplo, un juego de verdad que consista en describir las cosas de tal o cual manera: el que hace una descripción antropológica de una sociedad no hace una construcción, sino una descripción —que, por su parte, tiene algunas reglas, históricamente cambiantes, de modo que cabe

105 Para completar la importancia del estudio de la locura para Foucault, puede ser ilustrativo el siguiente texto: “Hay cierto estatus universal del loco, que no tiene que ver con la naturaleza de la locura, sino con las necesidades de todo funcionamiento social” (Foucault: “Locura y sociedad”. *Estética, ética y hermenéutica*, 78).

decir hasta cierto punto que es una construcción con relación a otra descripción—. Esto no significa que no haya nada en frente y que todo brote de la cabeza de alguien. De lo que cabe decir, por ejemplo, respecto de esta transformación de los juegos de verdad, algunos extraen la consecuencia de que se ha dicho que no existía nada —se me ha atribuido que dije que la locura no existía, cuando el problema era absolutamente el inverso: se trataba de saber cómo la locura, bajo las diferentes definiciones que se le han podido dar, en un momento dado, ha podido ser integrada en un campo institucional que la constituía como enfermedad mental, con un lugar determinado junto a otras enfermedades¹⁰⁶.

- *En el fondo, hay también un problema de comunicación en el corazón del problema de la verdad, el problema de la transparencia de las palabras del discurso. Quien tiene la posibilidad de formular verdades tiene también un poder, el poder de poder decir la verdad y de expresarla como quiere.*

- Sí, y esto no significa, sin embargo, que lo que dice no sea verdadero, como cree la mayoría de la gente. Cuando se les hace notar que puede haber una relación entre la verdad y el poder dicen: «¡Ah, bueno, entonces eso no es la verdad!».

- *¿Cabría entender lo que acaba de decir como los criterios fundamentales de lo que usted ha llamado una nueva ética? Se trataría de intentar jugar con el mínimo de dominación...*

- Creo que, en efecto, ahí radica el punto de articulación de la preocupación ética y de la lucha política por el respeto de los derechos de la reflexión crítica contra las técnicas abusivas de gobierno y la investigación ética que permita fundamentar la libertad individual¹⁰⁷.

- *Cuando Sartre habla de poder como mal supremo, parece aludir a la realidad del poder como dominación: probablemente usted está de acuerdo con Sartre en esto.*

- Sí, creo que todas estas nociones han sido mal definidas y que no se sabe muy bien de qué se habla. Yo mismo no estoy seguro de haber hablado muy claramente cuando comencé a interesarme en este problema del poder, ni de haber empleado las palabras apropiadas. Ahora tengo una visión mucho más clara de todo esto; me parece que hay que distinguir las relaciones de poder como juegos estratégicos entre libertades —juegos estratégicos que hacen, que unos intenten determinar la conducta de los otros, a lo que estos responden, a su vez, intentando no dejarse determinar en su conducta o procurando determinar la conducta de aquéllos — y los estados de dominación, que son lo que habitualmente se llama el poder. Y entre ambos, entre los juegos de poder y los estados de dominación se encuentran las tecnologías gubernamentales, concediendo a este término un sentido muy amplio

106 Suele pasar por un tópico aceptado la negación foucaultiana de la locura. Nada más lejos de la realidad. En verdad, lo que Foucault acomete, en su obra *Historia de la locura en la época clásica*, es algo bien distinto. Es el estudio de la locura desde el poder social que la aísla, la discrimina, la clausura, la encierra en manicomios y hospitales, la estudia como algo anormal, en definitiva, la margina, porque la racionalidad social funciona con la ayuda de la oposición racional/irracional. Se trata de contribuir a la historia de la razón desde el punto de vista de la sinrazón, de los que son considerados locos para que existan los cuerdos, que son los que valen para trabajar, y para considerar la finalidad última del tratamiento psiquiátrico, la habilitación para el trabajo.

107 El planteamiento de los últimos párrafos del texto nos lleva a una conclusión que ahora tratamos de exponer a modo de guión de lectura, resumen y conclusión. Los juegos de verdad hacen a los individuos partícipes en la práctica socio-política cotidiana. Eso supone el poder de poder decir la verdad y expresarla como uno quiere. Este es el fundamento de una nueva ética, de una nueva práctica de la libertad social. Se trata de ejercer la libertad frente a la dominación usando los juegos de verdad, que nos permiten relacionar el discurso con las relaciones sociales de dominación. La ética, según la entiende Foucault, consiste en la práctica de los derechos del pensamiento a decir la verdad, contra las técnicas de control y abuso del poder político, para que la libertad individual se pueda ejercer allí donde el poder se ejerce microscópicamente, como en la escuela, la salud, la familia, las asociaciones, los partidos políticos y un largo etcétera.

—que incluye tanto la manera en que se gobierna a la propia mujer y a los hijos, como el modo en que se gobierna una institución—. El análisis de estas técnicas es necesario porque, con frecuencia, a través de este género de técnicas es como se establecen y se mantienen los estados de dominación. En mi análisis del poder hay tres niveles: las relaciones estratégicas, las técnicas de gobierno y los estados de dominación.

- *En su curso sobre la hermenéutica del sujeto se encuentra un pasaje en el que usted dice que no hay un punto tan decisivo y útil de resistencia al poder político como la relación de uno con uno mismo.*

- No creo que el único punto de resistencia posible al poder político —entendido justamente como estado de dominación— radique en la relación de uno consigo mismo. Digo que la gubernamentalidad implica la relación de uno con uno mismo, lo que significa exactamente que, en esta noción de gubernamentalidad, apunto al conjunto de prácticas mediante las cuales se pueden constituir, definir, organizar e instrumentalizar las estrategias que los individuos, en su libertad, pueden tener los unos respecto a los otros. Son individuos libres quienes intentan controlar, determinar y delimitar la libertad de los otros y, para hacerlo, disponen de ciertos instrumentos para gobernarlos. Sin duda eso se basa, por tanto, en la libertad, en la relación de uno consigo mismo y la relación con el otro. Mientras que, si se intenta analizar el poder no a partir de la libertad, de las estrategias y de la gubernamentalidad, sino a partir de la institución política, sólo es posible considerar al sujeto como sujeto de derecho. Estaríamos ante un sujeto dotado o no de derechos y que, mediante la institución de la sociedad política, los ha recibido o perdido: con ello se remite a una concepción jurídica del sujeto. En cambio, la noción de gubernamentalidad permite, eso creo, hacer valer la libertad del sujeto y la relación con los otros, es decir, lo que constituye la materia misma de la ética.

- *¿Piensa usted que la tarea de la filosofía es advertir sobre los peligros del poder?*

- Esta tarea ha sido siempre una función primordial de la filosofía. En su vertiente crítica —y entiendo crítica en sentido amplio—, la filosofía es precisamente lo que vuelve a poner en cuestión todos los fenómenos de dominación, cualquiera que fuese el nivel en que se presenten —político, económico, sexual, institucional—. Esta función crítica de la filosofía dimana, hasta cierto punto, del imperativo socrático: «Ocúpate de ti mismo», es decir, «Fúndate en la libertad, mediante el dominio de ti»¹⁰⁸.

Preguntas sobre el texto:

1. ¿Qué entiende el texto de Foucault por ética del cuidado de sí?
2. ¿Qué relación tiene el cuidado de sí con el concepto de ciudadanía, según Foucault?
3. ¿Cómo se plantea el texto de Foucault la relación entre saber y poder?

108 El planteamiento del texto de Foucault es inequívocamente de carácter ético-político y necesitamos aclarar esta circunstancia. Frente a posturas tradicionales, que suelen pasar por ideológicamente de izquierda, nuestro autor se atreve, con una osadía propia de los grandes pensadores, que, hoy en día, uno de los puntos decisivos y útiles de resistencia al poder político, desde el punto de vista de la gubernamentalidad es “la relación de uno con uno mismo”, porque el modo como son gobernados los individuos requiere que se hayan elaborado e impuesto por la educación los modos y maneras como los individuos actúan en sociedad, las estrategias y procedimientos para el comportamiento social de cada uno. Unos individuos libres determinan y delimitan la libertad de los otros, y para hacerlo se valen de instrumentos de gobernanación, como son la disciplina, la obediencia, el acatamiento de normas y leyes, y, en definitiva, los límites de la libertad de cada uno. Frente a la gubernamentalidad, sigue valiendo el imperativo socrático de concéte a ti mismo y ocúpate de ti mismo, que Foucault lee como sé libre mediante el dominio de ti mismo.

3.8. BUTLER: LA NUEVA CIUDADANÍA DEL GÉNERO

PRESENTACIÓN:

No parece fácil en absoluto presentar al mismo tiempo un marco conceptual en el que se inscribe la pre y ocupación de la filosofía por el problema del género, el texto de Judith Butler, que resume magistralmente los términos del problema y del debate actual en torno a él, desde la perspectiva de la ciudadanía. Digamos de entrada que la noción de identidad, tal y como se deriva del llamado “principio de identidad”, formulado por Aristóteles (A es A y no B), se encuentra a la base de las dos primeras olas del feminismo moderno, el feminismo de la igualdad y el de la diferencia. Hombres y mujeres responden a dos identidades diferentes entre las cuales cabe establecer, o bien, la igualdad en la lucha por los derechos de hombres y mujeres, o bien la diferencia, según la cual, la lucha de las mujeres por su emancipación es una lucha únicamente de ellas, digamos, frente al patriarcado y la postulación de la hetero-normatividad. Para situar el planteamiento de Judith Butler (1956) en este contexto, habría que decir que pertenece a la que se viene llamando tercera ola del feminismo, llamada del reconocimiento, porque en ella se pone énfasis en la lucha de hombres y mujeres en favor de que se reconozcan sus derechos como ciudadanos (económicos, sociales y políticos) y, de modo especial, el derecho a la (s) diferencia (s) en materia de género. Para definir a este sin meternos por el momento en honduras, podemos decir que el género es la manera como los seres humanos viven, experimentan y habitan su sexualidad, más allá de los condicionamientos genéticos, hormonales o propios de los caracteres sexuales secundarios que, siendo condicionantes, no determinan la libertad de los individuos, para orientarse vitalmente según los fines que se proponen a sí mismos, en orden a la realización de sus deseos. El planteamiento del que parte Butler es cuestionar la noción de identidad, apareada al feminismo de la diferencia e, introduciendo el abordaje del género como performatividad, noción clave en esta autora, considerar que las identidades sexuales y de género no tienen cabida en los debates actuales por la justicia, la igualdad y el reconocimiento de los derechos para todos los seres humanos del planeta, especialmente para los más vulnerables, a los que ella viene llamando “las vidas no lloradas”. La relevancia del planteamiento de Butler tiene que ver fundamentalmente con que, tras la aparición del movimiento LGBTI+ y, en especial del movimiento “trans”, sus tesis han resultado polémicas frente a defensores y defensoras a ultranza de la identidad sexual. El problema nuclear del texto de Butler consiste en el intento de dinamitar la noción de identidad y, con ella, la llamada “metafísica de la sustancia”, que podemos entender como el fundamento de nuestra manera de pensar occidental desde el pensamiento griego de la Antigüedad, para facilitar un nuevo modelo de ciudadanía basada en el reconocimiento pleno de las diferencias entre los seres humanos. De manera que la ciudadanía actual tiene que ver con el reconocimiento de la diferencia como aquello que cada uno realiza para convivir en sociedad.

TEXTO n° 8.: BUTLER. “Identidad, sexo y la metafísica de la sustancia”; *El género en disputa*, 71-85; *Gender trouble*, 16-25¹⁰⁹.

“¿Qué significado puede tener entonces la «identidad» y cuál es la base de la presuposición de que las identidades son idénticas a sí mismas, y que se mantienen a través del tiempo como iguales, unificadas

109 La revisión de este texto, cuando se contrasta con el original en inglés, exigiría numerosas correcciones y matices a la traducción española de referencia, lo que, en opinión de la autora de este manual, contribuiría a su mejor inteligibilidad. Se han sustituido

e internamente coherentes? Y, por encima de todo, ¿cómo configuran estas suposiciones los discursos sobre «identidad de género»? Sería erróneo pensar que primero debe analizarse la «identidad» y después la identidad de género por la sencilla razón de que las «personas» sólo se vuelven inteligibles cuando poseen un género que se ajusta a normas reconocibles de inteligibilidad de género. Los análisis sociológicos convencionales intentan dar cuenta de la idea de persona en función de la capacidad de actuación que requiere prioridad ontológica respecto de los distintos papeles y funciones mediante los cuales adquiere una visibilidad social y un significado. Dentro del propio discurso filosófico, la idea de «persona» se ha ampliado de manera analítica sobre la hipótesis de que el contexto social «en» que está una persona de alguna manera está externamente relacionado con la estructura de la definición de «calidad de persona» (*personhood*), ya sea la conciencia, la capacidad para el lenguaje o la deliberación moral. Si bien no profundizaremos en esos estudios, una premisa de esas investigaciones es su énfasis en la exploración crítica y la inversión. Mientras que la cuestión de qué es lo que establece la «identidad personal» dentro de los estudios filosóficos casi siempre se centra en la pregunta de qué aspecto interno de la persona determina la continuidad o la propia identidad de la persona a través del tiempo, habría que preguntarse: ¿en qué medida las *prácticas reguladoras* de la formación y la separación de género determinan la identidad, la coherencia interna del sujeto y, de hecho, la condición de la persona de ser idéntica a sí misma? ¿En qué medida la «identidad» es un ideal normativo más que un aspecto descriptivo de la experiencia? ¿Cómo pueden las prácticas reglamentadoras que determinan el género hacerlo con las nociones culturalmente inteligibles de la identidad? En definitiva, la «coherencia» y la «continuidad» de «la persona» no son rasgos lógicos o analíticos de la calidad de persona sino, más bien, normas de inteligibilidad socialmente instauradas y mantenidas. En la medida en que la «identidad» se preserva mediante los conceptos estabilizadores de sexo, género y sexualidad, la noción misma de «la persona» se pone en duda por la aparición cultural de esos seres con género «incoherente» o «discontinuo» que aparentemente son personas pero que no se corresponden con las normas de género culturalmente inteligibles mediante las cuales se definen las personas¹¹⁰.

Los géneros «inteligibles» son los que de alguna manera instauran y mantienen relaciones de coherencia y continuidad entre sexo, género, práctica sexual y deseo. Es decir, los fantasmas de discontinuidad e incoherencia, concebibles únicamente en relación con las reglas existentes de continuidad y coherencia, son prohibidos y creados frecuentemente por las mismas leyes que procuran crear conexiones causales o expresivas entre sexo biológico, géneros culturalmente formados y la «expresión» o «efecto» de ambos en la aparición del deseo sexual a través de la práctica sexual.

algunos términos que facilitan la lectura. En algunos casos se ha introducido entre paréntesis el término original inglés, cuando la traducción puede ser equívoca.

110 La llamada “sociología de género”, de la que aquí Butler se desmarca, pretende anteponer como dato primario del que partir el concepto de género como una “construcción social”, recayendo en la estéril polémica y discusión entre la naturaleza (sexo) y la cultura (género). El problema de la identidad de género consiste básicamente en que muchas formas de pensamiento, entre ellas algunas tendencias de feminismo, toman la identidad de la biología, en forma de genes, hormonas, caracteres sexuales secundarios o funcionamiento de las neuronas. De esa manera la identidad de género forma parte de la identidad personal como una vivencia/creencia de cómo estamos conformados por dentro. Ahora, Butler invierte la perspectiva: la identidad se constituye a través de prácticas reguladoras, no es otra cosa que una descripción de lo que hacemos cotidianamente, como vestirnos, arreglarnos, divertirnos, o juntarnos con otras personas. Las normas del género, desarrolladas en la interacción con otras personas, nos definen como individuos.

La noción de que puede haber una «verdad» del sexo, como la denomina irónicamente Foucault, se crea justamente a través de las prácticas reguladoras que producen identidades coherentes a través de la matriz de reglas coherentes de género. La heterosexualización del deseo exige e insta la producción de oposiciones discretas y asimétricas entre «femenino» y «masculino», entendidos estos conceptos como atributos que designan «hombre» (*male*) y «mujer» (*female*). La matriz cultural —mediante la cual se ha hecho inteligible la identidad de género— exige que algunos tipos de «identidades» no puedan «existir»: aquellas en las que el género no es consecuencia del sexo y otras en las que las prácticas del deseo no son «consecuencia» ni del sexo ni del género. En este contexto, «consecuencia» es una relación política de vinculación creada por las leyes culturales, las cuales determinan y reglamentan la forma y el significado de la sexualidad. En realidad, precisamente porque algunos tipos de «identidades de género» no se adaptan a esas reglas de inteligibilidad cultural, dichas identidades se manifiestan únicamente como defectos en el desarrollo o imposibilidades lógicas desde el interior de ese campo. No obstante, su insistencia y proliferación otorgan grandes oportunidades para mostrar los límites y los propósitos reguladores de ese campo de inteligibilidad y, por tanto, para revelar —dentro de los límites mismos de esa matriz de inteligibilidad— otras matrices diferentes y subversivas de desorden de género¹¹¹.

Pero antes de analizar esas prácticas desordenadoras, es importante entender la «matriz de inteligibilidad». ¿Es singular? ¿De qué está formada? ¿Cuál es la peculiar unión que aparentemente hay entre un sistema de heterosexualidad obligatoria y las categorías discursivas que determinan los conceptos de identidad del sexo? Si la «identidad» es un *efecto* de las prácticas discursivas, ¿hasta qué punto la identidad de género, vista como una relación entre sexo, género, práctica sexual y deseo, es el efecto de una práctica reguladora que puede definirse como heterosexualidad obligatoria? ¿Nos devolvería esa explicación a otro marco totalizador en el que la heterosexualidad obligatoria simplemente ocupa el lugar del falogocentrismo como la causa monolítica de la opresión de género?¹¹²

Dentro del ámbito de las teorías feminista y post-estructuralista francesas, se cree que diferentes regímenes de poder crean los conceptos de identidad del sexo. Considérese la oposición entre esas posturas, como la de Irigaray, que sostiene que sólo existe un sexo, el masculino, que evoluciona en y mediante la producción del «Otro» [*Autre*]; y, por otra parte, posturas como la de Foucault, que argumenta que la categoría de sexo, ya sea masculino o femenino, es la producción de una economía difusa que regula la sexualidad. Considérese también el argumento de Wittig respecto a que la categoría de sexo, en las condiciones de heterosexualidad obligatoria, siempre es femenina (mientras que la masculina no está marcada y, por tanto, es sinónimo de lo «universal»). Aunque parezca paradójico, Wittig está de acuerdo con Foucault cuando afirma que la categoría misma de sexo se anularía y, de hecho, *desaparecería* a través de la alteración y el desplazamiento de la hegemonía heterosexual¹¹³.

111 Las sociedades tradicionales y, en buena medida, la sociedad actual, tienen como patrón incuestionable lo que el texto llama la «heterosexualización del deseo», es decir, no admitir sino la oposición entre masculino y femenino, o entre hombre y mujer. Si el género es social y si la identidad de género es una matriz cultural, lo que no tiene cabida como principio de identidad personal omnipotente y omnipresente es nuestra identidad como hombres y mujeres exclusivamente, y que no puedan existir otras identidades.

112 El texto habla de prácticas que introducen el desorden en el asunto de la identidad de género, y de cómo las podemos entender. En concreto se habla de prácticas discursivas que, hablando de sexo, género, orientación sexual o simplemente deseo sexual, se encuentran reguladas por la heterosexualidad obligatoria.

113 Para Wittig, la lesbiana es revolucionaria porque su realidad representa el rechazo de la dicotomía hombre/mujer. En consecuencia, es preciso, según la autora de *La herejía lesbiana*, rechazar el conjunto entero de las categorías sexuales y de género.

Las diferentes explicaciones que se presentan aquí revelan las diversas maneras de entender la categoría de sexo, dependiendo de la forma en la que se organiza el campo de poder. ¿Se puede preservar la complejidad de estos campos de poder y al mismo tiempo pensar en sus capacidades productivas? Por un lado, la teoría de Irigaray sobre la diferencia sexual expresa que no se puede definir nunca a las mujeres según el modelo de un «sujeto» en el seno de los sistemas de representación habituales de la cultura occidental, justamente porque son el fetiche de la representación y, por tanto, lo no representable como tal. Las mujeres nunca pueden «ser», según esta ontología de las sustancias, justamente porque son la relación de diferencia, lo excluido, mediante lo cual este dominio se distingue. Las mujeres también son una «diferencia» que no puede ser entendida como la mera negación o el «Otro» del sujeto ya siempre masculino. Como he comentado anteriormente, no son ni el sujeto ni su Otro, sino una diferencia respecto de la economía de oposición binaria, que es por sí misma una estratagema para el desarrollo monológico de lo masculino.

No obstante, para todas estas posiciones es vital la idea de que el sexo surge dentro del lenguaje hegemónico como una *sustancia*, como un ser idéntico a sí mismo, en términos metafísicos. Esta apariencia se consigue mediante un giro performativo del lenguaje y del discurso que esconde el hecho de que «ser» de un sexo o un género es básicamente imposible. Según Irigaray, la gramática nunca puede ser un indicio real de las relaciones entre los géneros porque respalda justamente el modelo sustancial de género como una relación binaria entre dos términos positivos y representables.

Para Irigaray, la gramática sustantiva del género, que implica a hombres y mujeres, así como sus atributos de masculino y femenino, es un ejemplo de una oposición binaria que de hecho disfraza el discurso unívoco y hegemónico de lo masculino, el falocentrismo, acallando lo femenino como un lugar de multiplicidad subversiva. Para Foucault, la gramática sustantiva del sexo exige una relación binaria artificial entre los sexos, y también una coherencia interna artificial dentro de cada término de esa relación binaria. La reglamentación binaria de la sexualidad elimina la multiplicidad subversiva de una sexualidad que trastoca la hegemonía heterosexual, reproductiva y médico-jurídica.

Para Wittig, la restricción binaria del sexo está supeditada a los objetivos reproductivos de un sistema de heterosexualidad obligatoria; en ocasiones afirma que el derrumbamiento de ésta dará lugar a un verdadero humanismo de «la persona» liberada de los grilletes del sexo. En otros contextos, plantea que la profusión y la difusión de una economía erótica no falocéntrica harán desaparecer las ilusiones de sexo, género e identidad. En otros fragmentos de sus textos «la lesbiana» aparentemente aparece como un tercer género que promete ir más allá de la restricción binaria del sexo instaurada por el sistema de heterosexualidad obligatoria. En su defensa del «sujeto cognoscitivo», aparentemente Wittig no mantiene ningún pleito metafísico con las formas hegemónicas de significación o representación; de hecho, el sujeto, con su atributo de autodeterminación, parece ser la rehabilitación del agente de la elección existencial bajo el nombre de «lesbiana»: «La llegada de sujetos individuales impone destruir primero las categorías de sexo...; la lesbiana es el único concepto que conozco que trasciende las categorías de sexo». No censura al «sujeto» por ser siempre masculino según las normas de lo Simbólico inevitablemente patriarcal, sino que recomienda en su lugar el equivalente de un sujeto lesbiano como usuario del lenguaje.

Identificar a las mujeres con el «sexo» es, para Beauvoir y Wittig, una unión de la categoría de mujeres con las características aparentemente sexualizadas de sus cuerpos y, por consiguiente, un rechazo a dar libertad y autonomía a las mujeres como aparentemente las disfrutaban los hombres. Así pues, destruir la categoría de sexo sería destruir un *atributo*, el sexo, que a través de un gesto misógino de sinécdoque ha ocupado el lugar de la persona, el *cogito* auto-determinante. Dicho de otra forma, sólo los hombres son «personas» y solo hay un género: el femenino:

“El género es el índice lingüístico de la oposición política entre los sexos. Género se utiliza aquí en singular porque realmente no hay dos géneros. Únicamente hay uno: el femenino pues el “masculino” no es un género. Porque lo masculino no es lo masculino, sino lo general” (Wittig).

Así pues, Wittig reclama la destrucción del «sexo» para que las mujeres puedan aceptar la posición de un sujeto universal. En el camino hacia esa destrucción, las «mujeres» deben asumir tanto una perspectiva particular como otra universal. En tanto que sujeto capaz de conseguir la universalidad concreta a través de la libertad, la lesbiana de Wittig corrobora la promesa normativa de ideales humanistas que se asientan en la premisa de la metafísica de la sustancia, en vez de refutarla. En este sentido, Wittig se desmarca de Irigaray no sólo en lo referente a las oposiciones ahora muy conocidas entre esencialismo y materialismo, sino también en la adhesión a una metafísica de la sustancia que corrobora el modelo normativo del humanismo como el marco del feminismo. Cuando Wittig parece defender un proyecto radical de emancipación lesbiana y distingue entre «lesbiana» y «mujer», lo hace mediante la defensa de la «persona» anterior al género, representada como libertad. Esto no sólo confirma el carácter pre-social de la libertad humana, sino que también respalda esa metafísica de la sustancia que es responsable de la producción y la naturalización de la categoría del sexo en sí.

La metafísica de la sustancia es una frase relacionada con Nietzsche dentro de la crítica actual del discurso filosófico. En un comentario sobre Nietzsche, Michel Haar afirma que numerosas ontologías filosóficas se han quedado atrapadas en ciertas ilusiones de «ser» y «sustancia» animadas por la idea de que la formulación gramatical de sujeto y predicado refleja la realidad ontológica previa de sustancia y atributo. Estos constructos, según Haar, conforman los medios filosóficos artificiales mediante los cuales se crean de manera efectiva la simplicidad, el orden y la identidad. Pero en ningún caso muestran ni representan un orden real de las cosas. Para nuestros fines, esta crítica nietzscheana es instructiva si se atribuye a las categorías psicológicas que rigen muchas reflexiones populares y teóricas sobre la identidad de género. Como sostiene Haar, la crítica de la metafísica de la sustancia conlleva una crítica de la noción misma de la persona psicológica como una cosa sustantiva:

“La destrucción de la lógica mediante su genealogía implica además la desaparición de las categorías psicológicas basadas en esta lógica. Todas las categorías psicológicas (el yo, el individuo, la persona) proceden de la ilusión de identidad sustancial. Pero esta ilusión regresa básicamente a una superstición que engaña no sólo al sentido común, sino también a los filósofos, es decir, la creencia en el lenguaje y, más concretamente, en la verdad de las categorías gramaticales. La gramática (la estructura de sujeto y predicado) sugirió la certeza de Descartes de que «yo» es el sujeto de «pienso», cuando más bien son los pensamientos los que vienen a «mi»: en el fondo la fe en la gramática solamente comunica

la voluntad de ser la «causa» de los pensamientos propios. El sujeto, el yo, el individuo son tan sólo falsos conceptos, pues convierten las unidades ficticias en sustancias cuyo origen es exclusivamente una realidad lingüística” (Michel Haar)¹¹⁴.

Wittig ofrece una crítica alternativa al señalar que las personas no pueden adquirir significado dentro del lenguaje sin la marca del género. Analiza desde la perspectiva política la gramática del género en francés. Para Wittig, el género no solo designa a personas -las «califica» por así decirlo, sino que constituye una *episteme* conceptual mediante la cual se universaliza el marco binario del género. Aunque el francés posee un género para todo tipo de sustantivos de personas, Wittig sostiene que su análisis también puede aplicarse al inglés. Al principio de *The Mark of Gender* (1984), escribe:

“Para los gramáticos, la marca del género está relacionada con los sustantivos. Hacen referencia a éste en términos de función. Si ponen en duda su significado, lo hacen en broma, llamando al género un «sexo ficticio» ... En lo que concierne a las categorías de la persona, ambos [inglés y francés] son portadores de género en la misma medida. En realidad, ambos originan un concepto ontológico primitivo que en el lenguaje divide a los seres en sexos distintos Como concepto ontológico que trata de la naturaleza del ser, junto con una nebulosa distinta de otros conceptos primitivos que pertenecen a la misma línea de pensamiento, el género parece atañer principalmente a la filosofía”.

El hecho de que el género «pertenezca a la filosofía» significa, según Wittig, que pertenece a «ese cuerpo de conceptos evidentes por sí solos, sin los cuales los filósofos no pueden definir una línea de razonamiento y que según ellos se presuponen, ya existen previamente a cualquier pensamiento u orden social en la naturaleza». El razonamiento de Wittig se confirma con ese discurso popular sobre la identidad de género que, sin ningún tipo de duda, atribuye la inflexión de «ser» a los géneros y a las «sexualidades». La afirmación no problemática de «ser» una mujer y «ser» heterosexual sería representativa de dicha metafísica de la sustancia del género. Tanto en el caso de «hombres» como en el de «mujeres», esta afirmación tiende a supeditar la noción de género a la de identidad y a concluir que una persona *es* de un género y lo *es* en virtud de su sexo, su sentido psíquico del yo y diferentes expresiones de ese yo psíquico, entre las cuales está el deseo sexual. En ese contexto pre-feminista, el género, ingenuamente (y no críticamente) confundido con el sexo, funciona como un principio unificador del yo encarnado y conserva esa unidad por encima y en contra de un «sexo opuesto», cuya estructura presuntamente mantiene cierta coherencia interna paralela pero opuesta entre sexo, género y deseo. Las frases «Me siento como una mujer» pronunciada por una persona del sexo femenino y «Me siento como un hombre» formulada por alguien del sexo masculino dan por sentado que en ningún caso esta afirmación es redundante de un modo carente de sentido. Aunque puede no parecer problemático *ser* de una anatomía dada (aunque más tarde veremos que ese proyecto también se enfrenta a muchas dificultades), la experiencia de una disposición psíquica o una

114 Esta referencia a un artículo de Michel Haar, un teórico de la política alternativa, merece un comentario específico. La crítica de la noción de identidad, como clave de la destrucción de la categoría metafísica de sustancia, procede del pensamiento de Nietzsche. Este pensador atacó la simplicidad, el orden y la identidad, poniendo de manifiesto que tras ellos se encuentra la pluralidad y la multiplicidad de las apariencias. La realidad es un continuo manifestarse de las apariencias, y solo el pensamiento lógico trata de buscar una identidad, a modo de sustancia, tras las apariencias. La vida humana en su variado diferenciarse y distinguirse de sí misma ha dinamitado la identidad personal.

identidad cultural de género se considera un logro. Así, la frase «Me siento como una mujer» es cierta si se acepta la invocación de Aretha Franklin al Otro definidor: «Tú me haces sentir como una mujer natural». Este logro exige diferenciarse del género opuesto. Por consiguiente, uno es su propio género en la medida en que uno no es el otro género, afirmación que presupone y fortalece la restricción de género dentro de ese par binario.

El género puede designar una *unidad* de experiencia, de sexo, género y deseo, sólo cuando sea posible interpretar que el sexo de alguna forma necesita el género –cuando el género es una designación psíquica o cultural del yo– y el deseo –cuando el deseo es heterosexual y, por lo tanto, se distingue mediante una relación de oposición respecto del otro género al que desea–. Por tanto, la coherencia o unidad interna de cualquier género, ya sea hombre o mujer, necesita una heterosexualidad estable y de oposición. Esa heterosexualidad institucional exige y crea la univocidad de cada uno de los términos de género que determinan el límite de las posibilidades de los géneros dentro de un sistema de géneros binario y opuesto. Esta concepción del género no sólo presupone una relación causal entre sexo, género y deseo: también señala que el deseo refleja o expresa al género y que el género refleja o expresa al deseo. Se presupone que la unidad metafísica de los tres se conoce realmente y que se manifiesta en un deseo diferenciador por un género opuesto, es decir, en una forma de heterosexualidad en la que hay oposición. Ya sea como un paradigma naturalista que determina una continuidad causal entre sexo, género y deseo, ya sea como un paradigma auténtico expresivo en el que se afirma que algo del verdadero yo se muestra de manera simultánea o sucesiva en el sexo, el género y el deseo, aquí «el viejo sueño de simetría», como lo ha denominado Irigaray, se presupone, se reifica y se racionaliza¹¹⁵.

Este esbozo del género nos ayuda a comprender los motivos políticos de la visión substancializadora del género. Instituir una heterosexualidad obligatoria y naturalizada requiere y reglamenta al género como una relación binaria en la que el término masculino se distingue del femenino, y esta diferenciación se consigue mediante las prácticas del deseo heterosexual. El hecho de establecer una distinción entre los dos momentos opuestos de la relación binaria redundante en la consolidación de cada término y la respectiva coherencia interna de sexo, género y deseo.

El desplazamiento estratégico de esa relación binaria y la metafísica de la sustancia de la que depende admite que las categorías de hembra y macho, mujer y hombre, se constituyen de manera parecida dentro del marco binario. Foucault está de acuerdo de manera implícita con esta explicación. En el último capítulo del primer tomo de *La historia de la sexualidad* y en su breve pero reveladora introducción a *Herculine Barbin, llamada Alexina B.*, Foucault dice que la categoría de sexo, anterior a toda categorización de diferencia sexual se establece mediante una forma de *sexualidad* históricamente específica. La producción táctica de la categorización discreta y binaria del sexo esconde la finalidad estratégica de ese mismo sistema de producción al proponer que el «sexo» es «una causa» de la experiencia, la conducta y el deseo sexuales. El cuestionamiento genealógico de Foucault muestra que esta supuesta «causa» es «un efecto», la producción de un régimen dado de sexualidad, que

115 En definitiva, la noción de género ha venido reforzando la identidad personal, desde el momento en que el deseo sexual se ha diversificado. Si la heterosexualidad es la categoría básica y la norma social de funcionamiento, el género como categoría social se convierte en aquello que da estabilidad a los individuos, siempre que estos se sitúen en el seno de una relación binaria de géneros, en los que hombres y mujeres son etiquetas diferenciadas y opuestas.

intenta regular la experiencia sexual al determinar las categorías discretas del sexo como funciones fundacionales y causales en el seno de cualquier análisis discursivo de la sexualidad.

Foucault, en su introducción al diario de este hermafrodita, Herculine Barbin, sostiene que la crítica genealógica de estas categorías cerneadas del sexo es la consecuencia involuntaria de prácticas sexuales que no se pueden incluir dentro del discurso médico legal de una heterosexualidad naturalizada. Herculine no es una «identidad», sino la imposibilidad sexual de una identidad. Si bien las partes anatómicas masculinas y femeninas se distribuyen conjuntamente en y sobre su cuerpo, no es ésta la fuente real del escándalo. Las convenciones lingüísticas que generan seres con género inteligible encuentran su límite en Herculine justamente porque ella/él origina una convergencia y la desarticulación de las normas que rigen sexo/género/deseo. Herculine expone y redistribuye los términos de un sistema binario, pero esa misma redistribución altera y multiplica los términos que quedan fuera de la relación binaria misma. Para Foucault, Herculine no puede categorizarse dentro de la relación binaria del género tal como es; la sorprendente concurrencia de heterosexualidad y homosexualidad en su persona es originada -pero nunca causada- por su discontinuidad anatómica. La apropiación que Foucault hace de Herculine es sospechosa, pero su análisis añade la idea interesante de que la heterogeneidad sexual (paradójicamente impedida por una «hetero»-sexualidad naturalizada) contiene una crítica de la metafísica de la sustancia en la medida en que penetra en las categorías identitarias del sexo. Foucault imagina la experiencia de Herculine como un mundo de placeres en el que «flotaban, en el aire, sonrisas sin dueño». Sonrisas, felicidades, placeres y deseos se presentan aquí como cualidades sin una sustancia permanente a la que presuntamente se adhieran. Como atributos vagos, plantean la posibilidad de una experiencia de género que no puede percibirse a través de la gramática sustancializadora y jerarquizadora de los sustantivos (*res extensa*) y los adjetivos (atributos, tanto esenciales como accidentales). A partir de su interpretación sumaria de Herculine, Foucault propone una ontología de atributos accidentales que muestra que la demanda de la identidad es un principio culturalmente limitado de orden y jerarquía, una ficción reguladora.

Si se puede hablar de un «hombre» con un atributo masculino y entender ese atributo como un rasgo feliz pero accidental de ese hombre, entonces también se puede hablar de un «hombre» con un atributo femenino, cualquiera que éste sea, aunque se continúe sosteniendo la integridad del género. Pero una vez que se suprime la prioridad de «hombre» y «mujer» como sustancias constantes, entonces ya no se pueden supeditar rasgos de género disonantes como otras tantas características secundarias y accidentales de una ontología de género que está fundamentalmente intacta. Si la noción de una sustancia constante es una construcción ficticia creada a través del ordenamiento obligatorio de atributos en secuencias coherentes de género, entonces parece que el género como sustancia, la viabilidad de *hombre* y *mujer* como sustantivos, se cuestiona por el juego disonante de atributos que no se corresponden con modelos consecutivos o causales de inteligibilidad¹¹⁶.

116 El texto busca concluir de modo claro y preciso, aunque a veces no lo consiga del todo. Estamos suponiendo que no hay correlación entre el sexo biológico y el género socio-cultural. Cuando aparecen rasgos de género disonantes, tal y como los llama el texto, lo que se cuestiona es que a cada ser humano le corresponda un género determinado por el dualismo de género hombre-mujer. Lo que se impugna y termina por desaparecer es el género como sustancia, que todo y cualquier ser humano pueda ser encuadrado en esa polaridad. Lo que sucede es que si miramos los atributos de género de los seres humanos, lo que encontramos es una pluralidad de atributos, lo que conduce a entender por género un conjunto de atributos cuya asignación es móvil, cambiante, voluntaria, si

La apariencia de una sustancia constante o de un yo con género (lo que el psiquiatra Roben Stoller denomina un «núcleo de género») se establece de esta forma por la reglamentación de atributos que están a lo largo de líneas de coherencia culturalmente establecidas. La consecuencia es que el descubrimiento de esta producción ficticia está condicionado por el juego desreglamentado de atributos que se oponen a la asimilación al marco prefabricado de sustantivos primarios y adjetivos subordinados. Obviamente, siempre se puede afirmar que los adjetivos disonantes funcionan retroactivamente para redefinir las identidades sustantivas que aparentemente modifican y, por lo tanto, para ampliar las categorías sustantivas de género de modo que permitan posibilidades antes negadas. Pero si estas sustancias sólo son las coherencias producidas de modo contingente mediante la reglamentación de atributos, parecería que la ontología de las sustancias en sí no es únicamente un efecto artificial, sino que es esencialmente superflua.

En este sentido, *género* no es un sustantivo, ni tampoco es un conjunto de atributos vagos, porque hemos visto que el efecto sustantivo del género se produce performativamente y es impuesto por las prácticas reguladoras de la coherencia de género. Así, dentro del discurso legado por la metafísica de la sustancia, el género resulta ser performativo, es decir, que conforma la identidad que se supone que es. En este sentido, el género siempre es un hacer, aunque no un hacer por parte de un sujeto que se pueda considerar preexistente a la acción. El reto que supone reformular las categorías de género fuera de la metafísica de la sustancia deberá considerar la adecuación de la afirmación que hace Nietzsche en *La genealogía de la moral* en cuanto a que “no hay ningún “ser” detrás del hacer, del actuar, del devenir; «el agente» ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo”¹¹⁷. En una aplicación que el mismo Nietzsche no habría previsto ni perdonado, podemos añadir como corolario: no existe una identidad de género detrás de las expresiones de género; esa identidad se construye performativamente por las mismas «expresiones» que, al parecer, son resultado de ésta¹¹⁸.

cabe decirlo así. Lo que es un hombre o una mujer no constituyen patrones de referencia para la multitud de formas de entender, de vivir y de habitar la vida humana en relación con el otro y los otros, que tratan de encasillarnos sin lograrlo, porque no hay una relación de causa-efecto cerrada para relacionar sexo y género.

117 El texto nietzscheano reza literalmente así: “no hay ningún ser detrás del hacer, del actuar, del devenir; el «el agente» ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo” (Nietzsche. *La genealogía de la moral*, 52). Esta referencia al filósofo alemán nos da una clave para entender la trascendencia del texto de Butler. La crítica nietzscheana va dirigida contra la noción de sujeto y de alma, que opera religiosamente por detrás del sujeto, porque según el filósofo alemán detrás de ella se encuentra el dogma de la inmortalidad, y la creencia en otra vida. Hoy en día, según Butler, podemos extender la crítica a la identidad humana a la crítica de la identidad de género. Cuando Nietzsche dice que el agente ha sido añadido ficticiamente, nuestra autora lee que la agencia (*agency*) social ha añadido performativamente, por obra de las expresiones con las que hablamos de género. La performatividad incluye todos nuestros actos con los que nos identificamos como criaturas deseantes, que no podemos por menos que comunicar a los demás que estamos constituidos por cuerpos que exteriorizan modos de ser particularizados y singularizados.

118 En este texto se resumen magistralmente el contenido del trabajo de Judith Butler, y su importancia crucial para un correcto entendimiento del problema de la ciudadanía en el mundo actual. Muchas personas en el mundo se refieren a sí mismas como mujeres en lucha por sus derechos, minorías sexuales, personas transgénero, y viven su ciudadanía como una lucha por la igualdad de géneros, por la diferencia de género y, finalmente, por el reconocimiento de las identidades múltiples de género. El género, junto con la desigualdad y la injusticia, forma parte de la agenda de la nueva ciudadanía democrática, y de la lucha contra la xenofobia, la homofobia y la transfobia. Butler nos dice que tenemos que descartar el género como un sustantivo del que se puedan predicar contenidos discretos y concretos. No es tampoco, como sucede en las malas definiciones acumulativas, un conjunto de atributos vagos y heteróclitos, es decir, que no tienen nada que ver entre sí y que no definen una única realidad. Lo que el texto sostiene es que el género tiene que ver con la performatividad, es decir, con la capacidad realizativa, que tienen las palabras y las acciones humanas. Los individuos somos plurales y cada uno vive y habita la sexualidad como le parece. En esos modos de vivir el género cada uno, hablamos y actuamos como creemos ser y como queremos que se nos reconozca. Mi nombre puede ser Helena, pero quiero que se me llamen Noa. La sociedad tiende a normalizar los géneros con el recurso al binarismo fácil: seríamos mujeres,

Preguntas sobre el texto:

1. ¿Qué entiende el texto por sexo y género, y como se diferencian ambos?
2. ¿Qué se entiende en el texto por performatividad o por realización performativa del género?
3. ¿Qué es la metafísica de la sustancia y qué tiene que ver con el concepto de género?

hombres o individuos trans. Frente a este tipo de clasificaciones, Butler dice que el género se hace, lo hacemos las mujeres y los hombres con nuestras acciones, que constituyen, en su sucesión, una identidad cambiante y fluida.

4. LISTADO DE CUESTIONES/PREGUNTAS PARA LA EVALUACIÓN

1. ¿Qué dos tipos de seres humanos se distinguen en el texto de Platón, y en qué se diferencian ambos? [Texto nº 1].
2. ¿Qué consecuencias se extraen de los dos tipos de educación que se analizan en el texto de Platón? [Texto nº 1].
3. Resume las ideas principales de la teoría platónica del amor y sus consecuencias políticas [Texto nº 1].
4. ¿Cómo se entienden en Aristóteles los conceptos de “deliberación”, “sensatez”, “sabiduría”, “amor a sí mismo” y “amistad”, según los textos propuestos? [Texto nº 1].
5. ¿Cuáles serían las implicaciones políticas de los conceptos aristotélicos señalados en la pregunta anterior? [Texto nº 1].
6. ¿Qué supone la noción de “finalidad” para la historia, según Kant? [Texto nº 2].
7. ¿Qué expresa Kant con su concepto de cosmopolitismo? [Texto nº 2].
8. ¿Qué relación guardan la naturaleza, la historia y la libertad, según Kant? [Texto nº 2].
9. ¿Qué utilidad ofrece la historia universal cosmopolita? [Texto nº 2].
10. ¿Qué consecuencias históricas y políticas tiene el proceso civilizatorio? [Texto nº 2].
11. ¿Qué tema es el fundamental del texto de Hegel? [Texto nº 3].
12. ¿Cómo entiende Hegel la noción de desarrollo en la historia? [Texto nº 3].
13. ¿Cómo se implican la historia y la libertad en Hegel? [Texto nº 3].
14. ¿Qué diferencias fundamentales separan a lo apolíneo de lo dionisiaco en Nietzsche? [Texto nº 4].
15. ¿Qué consecuencias tiene el texto para la estética, la cultura y la sociedad de nuestro tiempo? [Texto nº 4].
16. ¿En qué se diferencia la ética de la convicción de la ética de la responsabilidad, según Max Weber? [Texto nº 5].
17. ¿Qué implicaciones tiene, en la historia del siglo xx, la consigna derivada de la ética de la convicción, según Max Weber? [Texto nº 5].
18. ¿De qué dos mundos habla el texto de Gadamer? [Texto nº 6].
19. ¿Cómo ha cambiado la idea de ciencia desde los griegos hasta la modernidad, según Gadamer? [Texto nº 6].
20. ¿Cuáles son las tareas reservadas en la actualidad a las ciencias humanas y a la filosofía, según Gadamer? [Texto nº 6].
21. ¿Qué entiende el texto por ética del cuidado de sí? [Texto nº 7].
22. ¿Qué relación tiene el cuidado de sí con el concepto de ciudadanía? [Texto nº 7].
23. ¿Cómo se plantea el texto la relación entre saber y poder? [Texto nº 7].
24. ¿Qué entiende el texto por género y heteronormatividad, según Butler?
25. ¿Qué es la performatividad del género, según Butler?

5. APÉNDICE: LECTURA COMPLEMENTARIA SOBRE GADAMER¹¹⁹

1. INFLUENCIA DE PLATÓN

“Los diálogos platónicos me han marcado, pues, más que los grandes pensadores del idealismo alemán, porque me han acompañado constantemente. Mi trato con ellos ha sido singular. Si nosotros, aleccionados por Nietzsche y por Heidegger, vemos el precedente de la conceptualidad griega, desde Aristóteles a Hegel y a la lógica moderna, como límite más allá del actual quedan nuestras propias preguntas sin respuesta y nuestras intenciones sin satisfacer, lo cierto es que el arte del diálogo platónico se anticipó a esa aparente superioridad que creemos poseer como herederos de la tradición judeo—cristiana. Platón puso sin duda la doctrina de las ideas, con la dialéctica de las mismas, con la matematización de la física y con la intelectualización de lo que nosotros llamaríamos “ética”, el fundamento para los conceptos metafísicos de nuestra tradición. Pero limitó a la vez todos sus enunciados a la vía mimética, y como Sócrates supo desarmar con su acostumbrada ironía a sus interlocutores, así Platón neutraliza con el arte de su creación dialogal la presunta superioridad del lector. La tarea es filosofar con Platón, no criticar a Platón. Criticar a Platón es quizá tan simple como reprochar a Sófocles que no sea Shakespeare. Esto podrá parecer paradójico, pero sólo a aquel que está ciego ante la relevancia filosófica de la imaginación poética de Platón.

Pero hay que aprender antes a leer a Platón en sentido mimético [...]. Consiste en reconducir con precisión los enunciados conceptuales que aparecen en el diálogo a la realidad dialogal de la que derivan. Ahí radica la “armonía dórica”, de acción y discurso, de *érgon* y *lógos* de la que se habla en Platón, y no sólo con palabras. Estos son literalmente “discursos guía”. Sólo desde esa armonía se descubre realmente la intención del arte de la contradicción en Sócrates, que unas veces parece un ardid sofístico y otras crea verdadera confusión. Si la sabiduría humana se pudiera trasvasar como el agua pasa de un recipiente a otro mediante un hilo de lana... (*Banquete*, 175 d), pero la sabiduría humana no es de esa naturaleza. Es el saber del no saber. En ella se trata de convencer al otro, al interlocutor de Sócrates, de que no sabe nada, y esto significa que su saber sobre sí mismo y sobre su vida se torna en meras presuposiciones. o para decirlo con la frase audaz de Platón en la *Carta séptima*: no se refuta sólo su tesis, sino su alma [...] No se trata evidentemente de un saber técnico, sino de otro género de saber más allá de todas las pretensiones y competencias especiales de una superioridad en el saber, más allá de todas las *téchnai* y *epístemai* conocidas. Este otro saber significa el ‘giro hacia la idea’ que está detrás de todas las soflamas de los presuntos sabios”¹²⁰

2. OBJETIVO DE LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA

“La cuestión que nosotros planteamos intenta descubrir y hacer consciente algo que la mencionada disputa metodológica acabó ocultando y desconociendo, algo que no supone tanto limitación o

119 Esta selección está tomada originariamente de la página web que, sobre Gadamer, elabora y mantiene el Prof. Luis Enrique de Santiago Guervós, de la Universidad de Málaga (www.uma.es/gadamer/Textos.htm), sobre la que nos hemos permitido modificar algunos términos, a la vista de los textos originales alemanes. Las notas aclaratorias son de la autora del presente manual, que considera que la lectura de esta pequeña antología de Gadamer es el mejor auxiliar e instrumento para la cabal comprensión de los problemas de la ciudadanía actual.

120 *Ibidem*, 395-396.

restricción de la ciencia moderna cuanto un aspecto que le precede y que en parte la hace posible. La ley inmanente de su proceso no pierde con ello nada de inexorabilidad. Sería una empresa vana querer hacer prédicas a la conciencia del querer saber y del saber hacer humano, tal vez para que éste aprendiese a andar con más cuidado entre los ordenamientos naturales y sociales de nuestro mundo. El papel del moralista bajo el hábito de investigador tiene algo de absurdo. Igual que es absurda la pretensión del filósofo de deducir desde unos principios cómo tendría que mortificarse la “ciencia” para poder legitimarla filosóficamente.

Por eso creo que sería un puro malentendido querer implicar en todo esto la famosa distinción kantiana entre *quaestio iuris* y *quaestio facti*. Kant no tenía la menor intención de prescribir a la moderna ciencia de la naturaleza cómo tenía que comportarse si quería sostenerse frente a los dictámenes de la razón. Lo que él hizo fue plantear una cuestión filosófica: preguntar cuáles son las condiciones de nuestro conocimiento por las que es posible la ciencia moderna, y hasta dónde llega ésta. En este sentido también la presente investigación plantea una pregunta filosófica. Pero no se la plantea en modo alguno sólo a las ciencias del espíritu (en el interior de las cuales daría además prelación a determinadas disciplinas clásicas); ni siquiera se la plantea a la ciencia y a sus formas de experiencia; su interpelado es el conjunto de la experiencia humana del mundo y de la praxis vital. Por expresarlo kantianamente, pregunta cómo es posible la comprensión. Es una pregunta que en realidad precede a todo comportamiento comprensivo de la subjetividad, incluso al metodológico de las ciencias comprensivas, a sus normas y a sus reglas. La analítica temporal de la existencia humana en Heidegger ha mostrado en mi opinión de una manera convincente, que la comprensión no es uno de los modos de comportamiento del sujeto, sino el modo de ser de la propia existencia. En este sentido es como hemos empleado aquí el concepto de “hermenéutica”. Designa el carácter fundamentalmente móvil de la propia existencia humana [de la existencia como algo propio, de cada uno], que constituye su finitud y su historicidad y que por lo tanto abarca el conjunto de su experiencia del mundo. El que el movimiento de la comprensión sea abarcante y universal no es arbitrariedad ni inflación constructiva de un aspecto unilateral, sino que está en la naturaleza misma de la cosa” (*Prólogo* a la vigésimo cuarta edición de *Verdad y método* (1960), VM, 11—12).

“En cualquier caso el sentido de mi investigación no era proporcionar una teoría general de la interpretación y una doctrina diferencial de sus métodos, como tan atinadamente ha hecho E. Betti, sino rastrear y mostrar lo que es común a toda manera de comprender: que la comprensión no es nunca un comportamiento subjetivo, respecto a un objeto dado, sino que pertenece a la historia de los efectos, esto es al ser de lo que se comprende [...]. La tesis de mi libro es que en toda comprensión de la tradición opera el momento de la historia de los efectos, y que sigue siendo operante allí donde se ha afirmado ya la metodología de la moderna ciencia histórica, haciendo de lo que ha devenido históricamente, de lo transmitido por la historia, un ‘objeto’ que se trata de ‘establecer’ igual que un dato experimental; como si la tradición fuese extraña en el mismo sentido, y humanamente hablando tan incomprensible, como lo es el objeto de la física” (VM, 13—16. La cursiva no aparece en el original).

3. SENTIDO CRÍTICO DE LA HERMENÉUTICA

“Mientras se defina la hermenéutica como arte de la comprensión y se entienda el ejercicio de este arte, como en el caso del arte de hablar y de escribir, a modo de una destreza o competencia, ese saber disciplinar podrá utilizar conscientemente las reglas y se podrá llamar arte. Así concebían aún Schleiermacher y sus seguidores la hermenéutica como un “arte” (*Kunstlehre*, literalmente, doctrina artística). Pero no es eso la hermenéutica “filosófica”. Esta no pretende elevar una competencia a la condición de un conocimiento de ciertas reglas. Esa ‘elevación’, es un hecho extrañamente ambivalente porque el conocimiento de las reglas se ‘eleva’, también, a la inversa, a competencia ‘automática’. La hermenéutica filosófica, en cambio, reflexiona sobre esa competencia y sobre el saber en que descansa. No sirve, pues, para superar ciertas dificultades de comprensión como las que se presentan ante los textos o en la conversación con otras personas, sino que aspira, como dice Habermas, a un ‘saber de reflexión crítica’. Pero ¿qué significa esto?

Tratemos de exponerlo de un modo concreto. La reflexión que plantea una hermenéutica filosófica sería crítica, por ejemplo, en sentido de que descubre el objetivismo ingenuo en el que está prisionera una auto-comprensión de las ciencias históricas orientada en las ciencias de la naturaleza. La crítica de la ideología utiliza aquí la reflexión hermenéutica al presentar los prejuicios inherentes a toda comprensión como una crítica de la sociedad [...] Pero la hermenéutica filosófica amplía más su pretensión. Reivindica una universalidad. La fundamenta diciendo que la comprensión y el acuerdo no significan primaria y originalmente un comportamiento con los textos formado metodológicamente, sino que son la forma efectiva de realización de la vida social, que en una última formalización es una comunidad de diálogo. Nada queda excluido de esta comunidad de diálogo, ninguna experiencia del mundo. Ni la especialización de las ciencias modernas con su creciente esoterismo ni las instituciones de poder y administración políticas que conforman la sociedad se encuentran fuera de este medio universal de la razón (y la sinrazón) práctica”. [*Réplica a hermenéutica y crítica de la ideología* (1971), VM, II, 245ss.]

4. SOBRE EL CONCEPTO DE EXPERIENCIA

“Por paradójico que suene, el concepto de la experiencia me parece uno de los menos ilustrados y aclarados. Debido al papel dominante que desempeña en la lógica de la inducción de las ciencias naturales, se ha visto sometido a una esquematización epistemológicamente que me parece recortar ampliamente su contenido originario. Quisiera recordar que ya Dilthey reprochaba al empirismo inglés una cierta falta de formación histórica. Para nosotros, que hemos detectado en Dilthey una vacilación no explicitada entre el motivo de la ‘filosofía de la vida’ y el de la teoría de la ciencia, ésta nos parece sólo una crítica a medias. De hecho, la deficiencia de la teoría de la experiencia que afecta también a Dilthey consiste en que ha estado íntegramente orientada hacia la ciencia y en consecuencia ha desatendido la historicidad interna de la experiencia. El objetivo de la ciencia es objetivar la experiencia hasta que quede libre de cualquier momento histórico. En el experimento natural—científico esto se logra a través de su organización metodológica. Algo parecido ha ocurrido también en el método histórico y crítico de las ciencias del espíritu. En uno y otro caso la objetividad quedaría garantizada

por el hecho de que las experiencias subyacentes podrían ser repetidas por cualquiera. Igual que en la ciencia natural los experimentos tienen que ser revisables, también en las ciencias del espíritu el procedimiento completo tiene que estar sometido a control. En la ciencia no puede quedar lugar para la historicidad de la experiencia.

En esto la ciencia moderna no hace sino continuar con sus propios métodos lo que de un modo u otro es siempre objetivo de cualquier experiencia. Una experiencia sólo es válida en la medida en que se confirma; en este sentido su dignidad reposa por principio en su reproductibilidad. Pero esto significa que por su propia esencia la experiencia cancela en sí misma su propia historia y la deja desconectada. Esto vale desde luego para la experiencia cotidiana, y en tanta mayor medida para cualquier organización científica de la misma” (VM, 421).

“La verdad de la experiencia contiene siempre la referencia a nuevas experiencias. En este sentido la persona a la que llamamos experimentada no es sólo alguien que se ha hecho el que es *a través* de experiencias, sino también alguien que está abierto a nuevas experiencias. La consumación de su experiencia, el ser consumado de aquél a quien llamamos experimentado, no consiste en ser alguien que lo sabe ya todo, y que de todo sabe más que nadie. Por el contrario, el ser humano experimentado es siempre el más radicalmente no dogmático, que precisamente porque ha hecho tantas experiencias y ha aprendido de tanta experiencia está particularmente capacitado para volver a hacer experiencias y aprender de ellas. La dialéctica de la experiencia tiene su propia consumación no en un saber concluyente, sino en esa apertura a la experiencia que es puesta en funcionamiento por la experiencia misma”. (VM, 432).

5. EL CÍRCULO HERMENÉUTICO

“El círculo no es, pues, de naturaleza formal; no es subjetivo ni objetivo, sino que describe la comprensión como la interpretación del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete. La anticipación de sentido que guía nuestra comprensión de un texto no es un acto de la subjetividad, sino que se determina desde la comunidad que nos une con la tradición. Pero en nuestra relación con la tradición, esta comunidad está sometida a un proceso de continua formación. No es simplemente un presupuesto bajo el que nos encontramos siempre, sino que nosotros mismos la instauramos en cuanto comprendemos, participamos del acontecer de la tradición y continuamos determinándolo así desde nosotros mismos. El círculo de la comprensión no es en este sentido un círculo ‘metodológico’, sino que describe un momento estructural ontológico de la comprensión.

Sin embargo, el sentido de este círculo que subyace a toda comprensión posee una nueva consecuencia hermenéutica que me gustaría llamar «anticipación de la perfección». También esto es evidentemente un presupuesto formal que guía toda comprensión. Significa que sólo es comprensible lo que representa una unidad perfecta de sentido. Hacemos esta presuposición de la perfección cada vez que leemos un texto, y sólo cuando la presuposición misma se manifiesta como insuficiente, esto es, cuando el texto no es comprensible, dudamos de la transmisión e intentamos adivinar cómo puede remediarse. Las reglas que seguimos en estas consideraciones de la crítica textual pueden dejarse ahora de lado, pues de lo que se trata también aquí es del hecho de que su aplicación correcta no puede ser separada de la comprensión del contenido del texto.

La anticipación de perfección que domina nuestra comprensión está sin embargo en cada caso determinada respecto a algún contenido. No sólo se presupone una unidad inmanente de sentido que pueda guiar al lector, sino que la comprensión de éste está guiada constantemente por expectativas de sentido trascendentes que surgen de su relación con la verdad de lo referido por el texto [...] También aquí se nos confirma que comprender significa primariamente entenderse en la cosa, y sólo secundariamente destacar y comprender la opinión del otro como tal. Por eso la primera de todas las condiciones hermenéuticas es la pre—comprensión que surge del tener que ver con el mismo asunto. Desde esto se determina lo que puede ser considerado como sentido unitario, y en consecuencia la aplicación de la anticipación de la perfección” (VM, 363—364).

6. LA CONCIENCIA HISTÓRICA

“Pensemos una vez más en la interpretación de un texto. El intérprete, tan pronto como descubre algunos elementos comprensibles, esboza un proyecto de significado para la alteridad de éste. Los primeros elementos significativos se perciben cuando se ha puesto en la lectura un interés más o menos determinado. Comprender la cosa que surge ahí ante mí, no es más que elaborar un primer proyecto que se corregirá después, en la medida en que poco a poco se vaya descifrando. Descripción que no es evidentemente más que un tipo de abreviatura ya que el proceso es cada vez más complicado: en primer lugar, sin la revisión del primer proyecto, no hay allí nada para constituir las bases de un nuevo significado. Seguidamente, pero también al mismo tiempo, los proyectos discordantes ambicionan formar una unidad de significado hasta que la ‘primera’, interpretación se bosqueja para reemplazar los conceptos esbozados por otros más adecuados.

Es esta oscilación perpetua de perspectivas interpretativas la que Heidegger nos describe, es decir, la comprensión como el continuo proceso de formación de un proyecto nuevo. Quien así procede se arriesga siempre a caer bajo la sugestión de sus propias ofuscaciones; corre el riesgo de que la anticipación que ha preparado no esté conforme con lo que la cosa es. La tarea constante de la comprensión reside en la elaboración de proyectos auténticos y proporcionados al objeto de la comprensión. En otros términos, se trata ahí de un golpe de audacia que espera ser recompensado por una afirmación que viene del objeto. Lo que se puede calificar aquí de objetividad sería únicamente la confirmación de una anticipación en el curso mismo de la elaboración de esta última. Así pues, ¿cómo damos cuenta de que una anticipación es arbitraria y no es proporcionada a su tarea, de no ser colocándola en presencia de la cosa que le pueda permitir mostrar su debilidad? Toda interpretación de un texto debe comenzar por una reflexión del intérprete sobre las ideas preconcebidas que resultan de la situación hermenéutica donde él se encuentra. Debe legitimarlas, es decir, preguntarse por su origen y valor” (*El problema de la conciencia histórica* (1958), 101).

7. EL SENTIDO DE LA VERDAD

“Escuchar la tradición y permanecer en la tradición es sin duda el camino de la verdad que es preciso encontrar en las ciencias del espíritu. Aun la crítica a la tradición que hacemos como historiadores sirve en definitiva al objetivo de adherirse a la auténtica tradición en la que permanecemos. El condi-

cionamiento no es, pues, una tarea del conocimiento histórico, sino un momento de la verdad misma. Debe tenerse en cuenta incluso cuando no se está conforme con él. Lo ‘científico’ es aquí justamente destruir la quimera de una verdad desligada del punto de vista del sujeto cognoscente. Es el signo de nuestra finitud, que conviene no olvidar para tener a raya la ilusión. La creencia ingenua en la objetividad del método histórico fue una ilusión. Pero lo que viene a sustituirlo no es un insulso relativismo. No es arbitrario ni caprichoso algo que somos nosotros mismos y podemos escuchar del pasado.

Eso que conocemos históricamente lo somos nosotros mismos en el fondo. El conocimiento propio de las ciencias del espíritu implica siempre un autoconocimiento. Nada hay tan proclive al engaño como el autoconocimiento, pero nada tan importante, cuando se logra, para el ser del ser humano. Las ciencias del espíritu no deben servir sólo para ratificar desde la tradición histórica lo que ya sabemos sobre nosotros mismos, sino también, directamente, para algo distinto: procede recibir de ellas un acicate que nos conduzca más allá de nosotros mismos. Por ello, no merece la pena promover aquello que no resiste a una investigación que satisface llanamente nuestra expectativa; más bien, procede reconocer —contra nosotros mismos— dónde hay nuevos obstáculos”. [*La verdad en las ciencias del espíritu* (1953). VM, II, 46—47]¹²¹.

8. DIALÉCTICA DE PREGUNTA Y RESPUESTA

“No hay enunciado que se pueda entender únicamente por el contenido que propone, sí se quiere comprender en su verdad. Cada enunciado tiene su motivación. Cada enunciado tiene unos presupuestos que él no enuncia. Sólo quien medita también sobre estos presupuestos, puede sopesar realmente la verdad de un enunciado. Ahora bien, mi tesis es que la última forma lógica de esa motivación de todo enunciado es la *pregunta*. No es el juicio, sino la pregunta la que tiene prioridad en la lógica, como confirman históricamente el diálogo platónico y el origen dialéctico de la lógica griega. Pero la prioridad de la pregunta frente al enunciado significa que éste es esencialmente una respuesta. No hay ningún enunciado que no sea fundamentalmente una especie de respuesta. Por eso la comprensión de un enunciado tiene como única norma suprema la comprensión de la pregunta a la que responde. Eso, así formulado, suena a obviedad y todos los conocen por experiencia vital. Si alguien hace una afirmación que no se entiende, se intenta aclarar cómo ha llegado a ella. ¿Cuál es la pregunta formulada a la que su enunciado da respuesta? Y si se trata de un enunciado que parece verdadero, hay que cotejarlo con la pregunta a la que el enunciado pretende dar respuesta. No siempre será fácil encontrar la pregunta a la que un enunciado da respuesta. No es fácil, sobre todo, porque una pregunta tampoco es un primer elemento al que podamos trasladarnos a voluntad. Toda pregunta es a su vez respuesta. Tal es la dialéctica en que nos hallamos inmersos. Toda pregunta tiene su motivación. Tampoco es posible dar plenamente con su sentido. Si antes me refería a los problemas del alejandrismo que amenazan a nuestra cultura científica

121 Es importante para historiadores y humanistas este pasaje de Gadamer, al que se ha acusado frecuentemente de conservador y tradicionalista, porque no sólo habla de escuchar sino de permanecer en la tradición. Las acusaciones carecen de fundamento si somos capaces de atender al tenor de lo dicho. Las ciencias del espíritu representan la continuidad del saber entre el pasado y el presente. La tradición a la que hemos de ser fieles es la auténtica y no ese espantajo que esgrimen los conservadores para que nada cambie. Lo que escuchamos del pasado no es arbitrario ni caprichoso porque implica “auto-conocimiento”, es decir, conocimiento de nosotros mismos en el presente, tal como somos y hemos sido configurados por la tradición. Escuchar y permanecer en el pasado es el único camino para ir más allá de nosotras mismas, para recibir un estímulo para que se ponga en marcha el impulso a la perfección, a mejorarse, tanto en el sentido físico como espiritual.

en tanto que ésta oscurece la originalidad del preguntar, las raíces se encuentran aquí. Lo decisivo, el núcleo investigador científico, consiste en ver las preguntas. Pero ver las preguntas es poder abrir lo que domina todo nuestro pensar y conocer como una capa cerrada y opaca de prejuicios asimilados. Lo que constituye al investigador como tal es la capacidad de apertura para ver nuevas preguntas y posibilitar nuevas repuestas. Un enunciado encuentra su horizonte de sentido en la situación interrogativa, de la que procede”. [*¿Qué es la verdad?* (1957), *VM*, II, 58—59]¹²².

9. EL SER DEL LENGUAJE

“El lenguaje no es un medio más que la conciencia utiliza para comunicarse con el mundo. No es un tercer instrumento al lado del signo y la herramienta que pertenecen también —a la definición esencial del ser humano. El lenguaje no es un medio ni una herramienta. Porque la herramienta implica esencialmente que dominamos su uso, es decir, la tomamos en la mano y la dejamos una vez que ha ejecutado su servicio. No ocurre lo mismo cuando tomamos en la boca las palabras de un idioma y las dejamos después de su uso en el vocabulario general que tenemos a nuestra disposición. Esa analogía es errónea porque nunca nos encontramos ante el mundo como una conciencia que, en un estado a—lingüístico, utiliza la herramienta del consenso. El conocimiento de nosotros mismos y del mundo implica siempre el lenguaje, el nuestro propio. Creemos, vamos conociendo el mundo, vamos conociendo a las personas y en definitiva a nosotros mismos a medida que aprendemos a hablar. Aprender a hablar no significa utilizar un instrumento ya existente para clasificar ese mundo familiar y conocido, sino que significa la adquisición de la familiaridad y conocimiento del mundo mismo tal como nos sale al encuentro.

Es un proceso enigmático y profundamente oculto. Es un verdadero prodigio que un niño pronuncie una palabra, una primera palabra [...]. La verdad es que estamos tan íntimamente insertos en el lenguaje como en el mundo [...] En todo nuestro pensar y conocer, estamos ya desde siempre sostenidos por la interpretación lingüística del mundo, cuya asimilación se llama crecimiento, crianza. En este sentido el lenguaje es la verdadera huella de nuestra finitud. Siempre nos sobrepasa. La conciencia del individuo no es el criterio para calibrar su ser. No hay, indudablemente, ninguna conciencia individual en la que exista el lenguaje que ella habla. ¿Cómo existe entonces el lenguaje? Es cierto que no existe sin la conciencia individual; pero tampoco existe en una mera síntesis de muchas conciencias individuales.

Ningún individuo, cuando habla, posee una verdadera conciencia de su lenguaje. Hay situaciones excepcionales en las que se hace a la memoria una palabra en la que nos apoyamos, que suena extraña o ridícula y que hace preguntar: ‘¿se puede decir así?’. Ahí aflora por un momento el lenguaje que hablamos, porque no hace lo suyo. ¿Qué es, pues, lo suyo? Creo que cabe distinguir aquí tres elementos.

122 Aquí nos encontramos con un pasaje esencial para la metodología de las ciencias humanas. Cuando nos encontremos en nuestras investigaciones con un texto, con un documento, un vestigio arqueológico o cualquier objeto que requiera o precise nuestra comprensión y explicación, el planteamiento tiene que ser siempre el mismo. Lo que tenemos frente a nosotros es la respuesta a una pregunta, y nunca seremos capaces de saber su significado y sentido si no somos capaces de plantear a qué pregunta responde, qué necesidad cubre, que aspiración humana satisface lo que tenemos ante los ojos. Toda obra humana es siempre respuesta a una pregunta, y para encontrar el sentido de esa respuesta es necesario plantear la pregunta y hacerlo a nosotras mismas (Cfr. Aranda Torres. *Lecciones de hermenéutica filosófica*).

El primero es el auto—olvido esencial que corresponde al lenguaje. Su propia estructura, gramática, sintaxis, etcétera, todo lo que tematiza la ciencia, queda inconsciente para el lenguaje vivo [...] Un segundo rasgo esencial del ser del lenguaje es, a mi juicio, —la ausencia del yo. El que habla un idioma que ningún otro entiende, en realidad no habla. Hablar es hablar a alguien. La palabra ha de ser palabra pertinente, pero esto no significa sólo que yo me represente a mí mismo lo dicho, sino que se lo haga ver al interlocutor. [...] En relación con esto aparece el tercer elemento que yo llamaría la universalidad del lenguaje. Este no es ningún ámbito cerrado de lo decible al que se yuxtaponen otros ámbitos de lo indecible, sino que lo envuelve todo. Nada puede sustraerse radicalmente al acto de ‘decir’, porque ya la simple alusión alude a algo. La capacidad de dicción avanza incansablemente con la universalidad de la razón. Por eso el diálogo posee siempre una infinitud interna y no acaba nunca. El diálogo se interrumpe, bien sea porque los interlocutores han dicho bastante o porque no hay nada más que decir. Pero esa interrupción guarda una referencia interna a la reanudación del diálogo”. [*Ser humano y lenguaje* (1965). VM, II, 147—151].

10. LENGUAJE Y MUNDO

“De este modo se confirma en conjunto lo que comprobábamos antes: en el lenguaje se representa a sí mismo el mundo. La experiencia lingüística del mundo es ‘absoluta’. Va más allá de toda relatividad del ‘poner’ el ser, porque abarca todo ser en sí mismo, se muestre en las relaciones (relatividades) en que se muestre. El carácter lingüístico de nuestra experiencia del mundo precede a todo cuanto puede ser reconocido e interpretado como ente. La *relación fundamental del lenguaje y mundo no significa por lo tanto que el mundo se haga objeto del lenguaje*. Lo que es objeto del conocimiento y de sus enunciados se encuentra por el contrario abarcado siempre por el horizonte del mundo del lenguaje. La lingüístico de la experiencia humana del mundo no entraña la objetivación del mundo [...].

El mundo que se manifiesta y constituye lingüísticamente no es en sí ni es relativo en el mismo sentido en que pueden serlo los objetos de la ciencia. No es en sí en tanto carece por completo del carácter de objeto, y en cuanto nunca puede estar dado en la experiencia por su cualidad de ser un todo abarcante. Sin embargo, como el mundo que es, tampoco puede considerárselo relativo a una determinada lengua. Pues vivir en un mundo lingüístico, como se hace cuando se pertenece a una comunidad lingüística, no quiere decir estar confiado a un entorno como lo están los animales en sus mundos vitales. No se puede querer mirar desde arriba el mundo lingüístico de la manera descrita antes; pues no existe ningún lugar fuera de la experiencia lingüística del mundo desde el cual éste pudiera convertirse por sí mismo en objeto [...]. Tener lenguaje significa precisamente tener un modo de ser completamente distinto de la vinculación de los animales a su entorno. Cuando los seres humanos aprenden lenguas extrañas no alteran su relación con el mundo como lo haría un animal acuático que se convirtiera en terrestre; sino que mantienen su propia relación con el mundo y la amplían y enriquecen con los mundos lingüísticos extraños. El que tiene lenguaje ‘tiene’ mundo.

Si retenemos esto, ya no podremos seguir confundiendo la objetividad del lenguaje con la *objetividad de la ciencia*. La distancia inherente a la relación lingüística con el mundo no proporciona por sí misma y en cuanto tal ese otro género de objetividad que producen las ciencias naturales eliminando los elementos subjetivos del conocer” (VM, 539—543).

11. RELACIÓN ENTRE LENGUAJE Y PENSAMIENTO

“Nadie negará que nuestro lenguaje ejerce una influencia en nuestro pensamiento. Pensamos con palabras. Pensar significa pensarse algo. Y pensarse algo significa decirse algo. En este sentido Platón conoció a la perfección la esencia del pensamiento cuando lo define como el diálogo interno del alma consigo misma, un diálogo que es un constante trascenderse, una reflexión sobre sí mismo y los propios juicios y opiniones, en actitud de duda y objeción. Si algo caracteriza al pensamiento es precisamente este diálogo interminable consigo mismo que nunca lleva a nada definitivo. Esto nos diferencia de ese ideal de un espíritu infinito para el cual todo lo que es y todo lo verdadero aparece en una única intuición. Es nuestra experiencia lingüística, la inserción en este diálogo interno con nosotros mismos, que es a la vez el diálogo anticipado con otros y la entrada de otros en diálogo con nosotros, la que abre y ordena el mundo en todos los ámbitos de la experiencia. Pero esto significa que no tenemos otro camino de orden y orientación que el que ha llevado desde los datos de experiencia a los esquemas que conocemos como el concepto o como lo general que hace del caso respectivo ejemplo particular suyo [...].

Lo que nos ocurre en el lenguaje, nos ocurre también en nuestra propia orientación vital: estamos familiarizados con un mundo preformado y convencional. La cuestión es saber si llegado tan lejos en nuestra propia auto-comprensión como creemos llegar a veces en esos contados casos que acabo de describir, en que alguien dice realmente lo que quiere decir. Pero ¿significa eso llegar tan lejos que se entiende lo que realmente es? Ambas cosas, la comprensión total y el decir adecuado son casos límite de nuestra orientación en el mundo, de nuestro diálogo interminable con nosotros mismos. Creo sin embargo que justamente porque este diálogo es interminable, porque esta orientación objetiva que se nos ofrece en esquemas preformados del discurso entra constantemente en el proceso espontáneo de nuestro entendimiento con los otros y con nosotros mismos, por todo ello se nos abre así la infinitud de aquello que comprendemos, de aquello que podemos hacer espiritualmente nuestro. No hay ninguna frontera para el diálogo del alma consigo misma. Tal es la tesis que yo opongo a la sospecha de ideología lanzada contra el lenguaje.

Es, pues, la pretensión de universalidad del lenguaje lo que voy a defender con razones. Podemos convertir todo en lenguaje y podemos tratar de ponernos de acuerdo, sobre todo. Es cierto que permanecemos encerrados en la finitud de nuestro propio poder y capacidad y que sólo un diálogo infinito podría satisfacer plenamente esta pretensión. Pero eso es algo obvio. La pregunta es más bien: ¿no hay una serie de objeciones contra la universalidad de nuestra experiencia del mundo mediada por el lenguaje? Aquí aparece la tesis de la relatividad de todas las cosmovisiones lingüísticas, tesis que los americanos extrajeron del legado humboldtiano y enriquecieron con nuevas reflexiones sobre la investigación empírica, según la cual las lenguas son modos de ver y de concebir el mundo, de suerte que es imposible salirse de la cosmovisión respectiva, cuyos esquemas involucran al individuo. Los aforismos de Nietzsche sobre la ‘voluntad de poder’ incluyen ya la observación de que la verdadera obra creadora de Dios consiste en haber producido la gramática, esto es, habernos instalado en estos esquemas de nuestro dominio del mundo sin que podamos evadirnos de ellos” [*¿Hasta qué punto el lenguaje preforma el pensamiento?* (1973), VM, II, 195—197].

12. HERMENÉUTICA COMO FILOSOFÍA PRÁCTICA

“La hermenéutica que considero filosófica no se presenta como un nuevo procedimiento de la interpretación. Tomadas las cosas estrictamente, ella describe sólo lo que siempre sucede y especialmente sucede en los casos en que una interpretación tiene éxito y es convincente. No se trata pues, en ningún caso, de una teoría del arte que quiera indicar cómo debería ser la comprensión. Tenemos que reconocer lo que es y, por lo tanto, no podemos modificar el hecho de que en nuestra comprensión siempre intervienen presupuestos que no pueden ser eliminados. Quizás tampoco deberíamos querer modificar esta situación, si es que pudiéramos. La comprensión es algo más que una aplicación artificial de una capacidad. Es también siempre la obtención de una auto-comprensión más amplia y profunda. Pero esto significa que la hermenéutica es filosofía y, en tanto filosofía, filosofía práctica.

La gran tradición de la filosofía práctica pervive en una hermenéutica que tiene conciencia de sus aplicaciones filosóficas. Quedamos así remitidos nuevamente a la tradición antigua a la que nos hemos referido más arriba. Al igual que allí, en la hermenéutica nos encontramos con la misma implicación recíproca entre intereses teóricos y quehacer práctico. Aristóteles concibió esto con toda claridad en su ética. Dedicar la vida a intereses teóricos presupone la excelencia de la *phronesis*. Pero esto no limita de ninguna manera la prioridad de la teoría, es decir, el interés del mero querer saber. Su idea es y sigue siendo la eliminación de todo interés de utilidad, sea que esta utilidad se refiera al individuo, a un grupo, o a toda la sociedad. Por otra parte, es innegable la prioridad de la «praxis». Aristóteles era lo suficientemente racional como para reconocer la relación recíproca entre teoría y praxis. Así, es teoría cuando aquí hablo de hermenéutica. No intento solucionar ninguna situación práctica del comprender. Se trata de una actitud teórica frente a la praxis de la interpretación, de la interpretación de textos; pero también de las experiencias interpretadas en ella y en las orientaciones del mundo que se desarrollan comunicativamente. Pero esta actitud teórica hace consciente lo que está en juego en la experiencia práctica de la comprensión. Así pues, me parece que la respuesta que Aristóteles diera acerca de la posibilidad de una filosofía moral vale también para nuestro interés en la hermenéutica. Su respuesta era que la ética es por cierto sólo una empresa teórica y que todo lo que se dice en la descripción teórica de las formas de la vida recta sólo puede ser de ayuda muy limitada para la aplicación concreta de la experiencia humana. Sin embargo, no se detiene el querer saber general allí donde lo decisivo es la reflexión práctica concreta. La conexión entre el querer saber general y la reflexión práctica concreta es una conexión de reciprocidad. Así pues, me parece que la conciencia teórica acerca de la experiencia de la comprensión y la propia auto-comprensión, no pueden ser separadas la una de la otra” [RC, *Hermenéutica como filosofía práctica* (1972), 80—81]¹²³.

123 Si de algo no puede ser de utilidad esta materia sobre filosofía y ciudadanía, es de hacernos cargo del sentido práctico que tanto antes como ahora ha tenido la reflexión filosófica que, como recuerda Gadamer en numerosas ocasiones, ha nacido en el marco de la *pólis* griega. En este sentido su vocación ha sido de siempre ética y política. En este sentido, la hermenéutica es el saber que trata de organizar e instrumentalizar, valga la expresión, la comprensión como un ejercicio de lectura de textos clásicos y modernos, que tienen aplicación práctica a nuestro presente. Desde Aristóteles no han estado reñidos los intereses teóricos y el quehacer práctico. Según el Estagirita, la descripción teórica de las formas de vida recta, que nos conducen a la felicidad, son sólo una ayuda para la aplicación a la experiencia concreta de los seres humanos en situación.

13. ARISTÓTELES Y LA HERMENÉUTICA

“Entiendo que el programa aristotélico de una ciencia práctica es el único modelo de teoría de la ciencia que permite concebir las ciencias ‘comprensivas’. La reflexión hermenéutica sobre las condiciones de la comprensión pone de manifiesto que sus posibilidades se articulan en una reflexión formulada lingüísticamente que nunca empieza de cero ni acaba del todo. Aristóteles muestra que la razón práctica y el conocimiento práctico no se pueden enseñar como la ciencia, sino que obtienen su posibilidad en la praxis o, lo que es igual, en la vinculación interna al *éthos*. Conviene tenerlo presente. El modelo de la filosofía práctica debe ocupar el lugar de esa *theoría* cuya legitimación antológica sólo se podría encontrar en un *intellectus infinitus* del que nada sabe nuestra experiencia existencial sin apoyo en una revelación. Este modelo debe contraponerse también a todos aquellos que supeditan la racionalidad humana a la idea metodológica de la ciencia ‘anónima’. Frente al perfeccionamiento de la auto-comprensión lógica de la ciencia, ésta me parece ser la verdadera tarea de la filosofía, incluso y justamente frente a la significación práctica de la ciencia para nuestra vida y supervivencia.

Pero la ‘filosofía práctica’, significa algo más que un simple modelo metodológico para las ciencias ‘hermenéuticas’. Viene a ser su fundamento real. La peculiaridad metodológica de la filosofía práctica es sólo la consecuencia de la ‘racionalidad práctica’ descubierta por Aristóteles en su especificidad conceptual. No es posible entender su estructura desde el concepto de ciencia moderna. Incluso la fluidificación dialéctica que Hegel dio a los conceptos tradicionales y que renovó muchas verdades de la ‘filosofía práctica’, corre el riesgo de inducir un nuevo dogmatismo latente de la reflexión”. [*Autopresentación de H.—G. Gadamer (1977), VM, II, 394—395*].

14. CIENCIA Y HERMENÉUTICA

La función social de la ciencia y su posibilitación de la técnica no es algo externo, frente a lo cual pudiera quedar reservado a la filosofía el reino de la interioridad y de la libertad racional. Es especialmente la creciente importancia de la técnica para la formación de opinión y de juicio dentro de la sociedad humana lo que impide en los límites de la orientación científica del mundo, invocar la razón de la existencia. El no poder seguir haciéndolo es la característica de nuestro tiempo. Aun cuando la filosofía tenga que renunciar a intervenir en el trabajo de las ciencias indicando direcciones o hasta corrigiéndolas, tiene que dedicarse a la vieja tarea de justificación de la vida conformada por la ciencia. La independencia de la ciencia con respecto a la filosofía significa, al mismo tiempo, su falta de responsabilidad; naturalmente no en el sentido moral de la palabra, sino en el sentido de su incapacidad y falta de necesidad de dar justificación de aquello que ella misma significa en el todo de la existencia humana, es decir, principalmente, en su aplicación a la naturaleza y a la sociedad”. [*RC, ¿Filosofía o teoría de la ciencia? (1974), 104*]¹²⁴.

“Así vemos en las ciencias mismas que la dimensión hermenéutica se presenta como la verdaderamente fundante y sustentadora; en las ciencias naturales, como la dimensión de los paradigmas y de

124 Es importante tener en cuenta que la filosofía que piensa la condición de la ciudadanía democrática, sólo introduce por un lado el principio de la libertad, por otro la responsabilidad aparejada a todo ser libre. En este sentido, la aplicación del pensamiento de la ciudadanía depende de la práctica humana de la libertad.

la relevancia de los planteamientos. En las ciencias sociales, podría describirse algo similar como la auto-superación del ingeniero social en el socio social. Finalmente, en las ciencias históricas, interviene como mediación permanente entre el ayer y el ahora, y el mañana.

Pues en las ciencias históricas se supera totalmente la aparente oposición entre el sujeto cognoscente y sus objetos. No se trata solamente de que el anonimato del conocimiento, que llamamos objetividad, experimente allí una limitación, sino que es una caracterización que experimenta en la medida en que el conocimiento histórico del pasado nos coloca frente al todo de nuestras posibilidades humanas y, de esta manera, nos pone en contacto con nuestro futuro. Esto es lo que todos nosotros deberíamos haber aprendido del poderoso esfuerzo conceptual de Heidegger en el sentido de pensar el ser como tiempo y de oponer la ‘hermenéutica de la facticidad’, al idealismo que la mera comprensión de las tradiciones, es decir, que las tradiciones dentro de las cuales nos encontramos —y todas las tradiciones que transmitimos, fundamentándolas o adaptándolas —no representan tanto un campo de objetos para la dominación científico objetiva, cuanto una mediación de nuestra mismidad con nuestras posibilidades reales que nos han sido transmitidas, con aquello que puede ser, con lo que puede sucedernos y con lo que puede ser de nosotros.

Así pues, la ciencia no es menos ciencia cuando tiene conciencia de su función integradora en los *humaniora*, de la misma manera que la científicidad que es alcanzable en las ciencias naturales o sociales no disminuye en nada porque la teoría de la ciencia ponga de manifiesto sus límites. ¿Es esto ‘teoría de la ciencia’ o es ‘filosofía?’” (RC, 109).

Preguntas sobre el texto:

1. ¿Cuál es el objetivo y el sentido de la hermenéutica filosófica?
2. ¿Qué es el círculo hermenéutico? ¿Es un círculo vicioso?
3. ¿En qué sentido toda investigación obedece a la estructura de pregunta y respuesta?
4. ¿Qué papel desempeña el lenguaje en la hermenéutica?
5. ¿En qué sentido es la hermenéutica una filosofía práctica?

6. BIBLIOGRAFÍA MÍNIMA RECOMENDADA

- ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano. *Teoría de la historicidad*. Madrid: Síntesis, 2007.
- ARON, Raymond: “Introducción”. Weber. *El político y el científico*, 7—77.
- ARISTÓTELES. *Ética nicomáquea. Ética eudemia*. Ed. J. Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1988.
- ARISTÓTELES. *Política*. Ed. J. Marías – M. Araujo. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970.
- AUBENQUE, Pierre. *La sensatez en Aristóteles* (1963). Barcelona: Crítica, 1999.
- ÁVILA CRESPO, Remedios. *Lecciones de metafísica*. Madrid: Trotta, 2011.
- BERTI, Enrico. *El pensamiento político de Aristóteles* (1997). Madrid: Gredos, 2012.
- BUTLER, Judith. *El género en disputa: feminismo y subversión de la identidad* (1990). Barcelona: Paidós, 1999.
- BUTLER, Judith. *Deshacer el género* (2004). Barcelona: Paidós, 2006.
- CASTRO, Edgardo. *Introducción a Foucault*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2014.
- CEREZO GALÁN, Pedro. *La responsabilidad moral en la era tecnológica*. Granada: Universidad de Granada, 2004.
- FINK, Eugen. *La filosofía de Nietzsche*. Madrid: Alianza, 2000.
- FOUCAULT, Michel. “¿Qué es la crítica? [Crítica y *Aufklärung*]”. *Daímon. Revista de Filosofía*, nº 11 (1995), 5—25.
- FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1999.
- GADAMER, Hans—Georg. *Acotaciones hermenéuticas* (2000). Madrid: Trotta, 2002.
- GADAMER, Hans—Georg. *Antología*. Salamanca: Sígueme, 2001.
- GADAMER, Hans—Georg. *La herencia de Europa* (1989). Barcelona: Península, 1990.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introducciones a la filosofía de la historia universal*. Madrid: Istmo, 2005.
- KANT, Immanuel. *Antología*. Ed. R. R. Aramayo. Barcelona: Península, 1991.
- KANT, Immanuel. *En defensa de la Ilustración*. Barcelona: Alba, 1999.
- MARCUSE, Herbert. *Razón y revolución*. Madrid: Alianza, 1971.
- NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel – PARDO TORÍO, José Luis. *Filosofía y ciudadanía*. Madrid: Anaya, 2008, 161—307.
- NIETZSCHE, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia* (1872). Madrid: Alianza, 1973.
- NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza, 1972.
- PLATÓN. *Diálogos*. III. *Fedón. Banquete. Fedro*. Madrid: Gredos, 1988.
- PLATÓN. *Diálogos*. IV. *República*. Madrid, Gredos, 1988.
- PLATÓN. *Diálogos*. V. *Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Ed. M. I. Santa Cruz, A. Vallejo Campos, N. L. Cordero. Madrid: Gredos, 1988.

REALE, Giovanni. *Introducción a Aristóteles* (1982). Barcelona: Herder, 1985.

VALLEJO CAMPOS, Álvaro. *Platón. El filósofo de Atenas*. Barcelona: Montesinos, 1996.

VEGETTI, Mario: *Quince lecciones sobre Platón* (2003). Madrid: Gredos, 2012.

WEBER, Max. *El político y el científico* (1919). Madrid: Alianza, 1967.

7. BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- ALIX FILLINGHAM, Lydia – SUSSER, Moshe. *Foucault para principiantes*. Buenos Aires: Era naciente, 1998.
- APEL, Karl-Otto. *La globalización y una ética de la responsabilidad. Reflexiones filosóficas sobre la globalización*. Buenos Aires: Prometeo, 2007.
- ARANDA TORRES, Cayetano José. *Lecciones de hermenéutica filosófica*. Almería: Universidad de Almería, 1999.
- AYLLÓN, José Ramón – GUTIÉRREZ, Begoña – BLASCO, Mariluz G.: *Filosofía y ciudadanía*. Barcelona: Ariel, 2008.
- BALIBAR, Étienne: *Violencias, identidades y civilidad*. Barcelona: Gedisa, 2005.
- BECK, Ulrich. *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*. Barcelona: Paidós, 2005.
- BELLO REGUERA, Eduardo. *La aventura de la razón*. Madrid: Akal, 1997.
- BERARDI, Franco (BIFO). *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global*. Madrid: Traficantes de sueños, 2003.
- CEREZO GALÁN, Pedro. *El diálogo, la razón civil*. Granada: Universidad de Granada, 2020.
- CEREZO GALÁN, Pedro. *Ética pública. Éthos civil*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2010.
- COMINS MINGOL, Irene. *Una filosofía del cuidar. Una propuesta coeducativa para la paz*. Castellón de la Plana: Universitat Jaume I, 2009.
- FEMENÍAS, María Luisa – MARTÍNEZ, Ariel (Coord). *Judith Butler. Las identidades del sujeto opaco*. La Plata: Universidad Nacional de la Plata, 2015.
- FERNÁNDEZ LIRIA, Carlos; FERNÁNDEZ LIRIA, Pedro, y ALEGRE ZAHONERO, Luis: *Educación para la ciudadanía: democracia, capitalismo y estado de derecho*. Madrid: Akal, 2007.
- FINK, Eugen. *Hegel. Interpretaciones fenomenológicas de la «Fenomenología del espíritu», de Hegel*. Barcelona: Herder, 2011.
- Foucault, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*. Madrid: Akal, 2009.
- FRANCISCO DÍAZ, Andrés de: *Ciudadanía y democracia: un enfoque republicano*. Madrid: Libros de la Catarata, 2007.
- FRASER, Nancy. “La justicia social en la era de la política de identidad: redistribución, reconocimiento y participación”. *Revista de Trabajo*, año 4, nº 6 (agosto - diciembre 2008), 83-99.
- HONNETH, Axel. “Comunidad. Esbozo de una historia conceptual”. *Isegoría* nº 20 (1999), 5-15.
- INNERARITY GRAU, Daniel. *Un mundo de todos y de nadie. Piratas, riesgos y redes en el nuevo desorden global*. Barcelona: Paidós, 2013.
- KYMLICKA, Will: *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Paidós, Barcelona, 1996.
- MARINA, José Antonio – DE LA VÁLGOMA, María. *La lucha por la dignidad: teoría de la felicidad política*. Barcelona: Anagrama, 2001.

NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel – CALVO MARTÍNEZ, Tomás. *Textos filosóficos. Antología.* Madrid: Anaya, 1982.

ORAISÓN, Mercedes. *La construcción de la ciudadanía en el siglo XXI.* Barcelona: Octaedro, 2005.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. *Descolonizar el saber, reinventar el poder.* Montevideo: Trilce – Universidad de la República, 2010.

STASAVAGE, David. *Caída y ascenso de la democracia. Una historia del mundo desde la Antigüedad hasta hoy.* Madrid: Turner, 2021.

VALLS PLANA, Ramón. *La dialéctica.* Barcelona: Montesinos, 1981.

VALLS PLANA, Ramón. *Una ética para la bioética. Y a ratos para la política.* Barcelona: Gedisa, 2010.

VEYNE, Paul. *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia.* Madrid: Alianza: 1984.

WEIL, Eric. “III. Historia y política”. “IV. El mal radical, la religión y la moral”. *Problemas kantianos.* Madrid: Escolar y Mayo, 2008, 95-123, y 125-151.