Globethics Repository



Ética y política, hoy [Ethics and politics, today]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Cantista, Maria José
Publisher	Faculdade de Letras da Universidade do Porto
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-11-10 05:55:39
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/224683

ETICA Y POLITICA, HOY

María José Cantista

El gran reto que se plantea, hoy, la filosofía política, es el de la verdadera y eficaz conexión entre política, ética y técnica. Más concretamente, la filosofía política se pregunta: ¿qué puede hacer la política para tornar efectivo el engarce de la ética y de la técnica? ¿Este engarce será un quehacer esencial de la filosofía política? ¿Será la filosofía política condición necesaria y a la vez suficiente para que dicho reajuste se realice? Y si no, ¿desde qué otra(s) instancia(s) se debe intentar dicha conexión?

Estos interrogantes nos focalizan un tema clave de la filosofía política en la actualidad: el reconocimiento de que la filosofía política se inscribe en el ámbito más amplio de la filosofía práctica [1].

Dicho reconocimiento no es algo inédito: ya Aristóteles con-

1. El tema de las relaciones entre ética y política es complejo, y debe considerarse en distintos planos; la articulación del binomio difiere, pues, de acuerdo con el plan en cuestión. Jacinto Choza, en un artículo titulado *Ética y política: un enfoque antropológico* (en *Ética y política en la sociedad democrática,* Espasa-Calpe, Madrid 1981, pp. 17-70) distingue, por lo menos, tres planos fundamentales; el plano eidético o esencial, en el que cabe señalar conexiones necesarias, contingentes o imposibles; el plano psicológico-individual, en el que cabe señalar conexiones más o menos probables, en función de las características individuales y del contexto social; y el plano histórico-social, en el que cabe señalar también conexiones más o menos probables, en función del momento histórico.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

sideraba la política como una parte de la filosofía práctica. Sin embargo, esta integración se hizo cada vez menos palpable a lo largo de la época moderna hasta el punto de desaparecer casi definitivamente a medida que las corrientes de la vida filosófica fueron encauzadas hacia las ciencias particulares y de signo positivista. Fue la misma racionalidad práctica la que perdió su especificidad y se hizo problemática.

El ideal de saber de la modernidad ya preconizado por BACON —*scientiam propter potentiam*— condujo al cientificismo y al tecnicismo [2]. Así se instrumentalizó el saber: la *teoría* pasó a ser teoría *de* la técnica, y esta última redujo el operar humano al producir.

La extrapolación indebida de la aplicación del conocimiento tecnicista a todo tipo de objeto —especialmente al sujeto libre— acarreó consecuencias lamentables, puestas de relieve por distintos sectores de la filosofía actual. Por ejemplo, los neomarxistas de la escuela de Frankfurt han criticado duramente la instrumentalización del hombre por la sociología positiva [3], aunque tampoco ellos hayan sabido rehabilitar la verdadera praxis, libre o liberada de toda ideologización. La visión dialéctica del todo, que propugnan, no deja lugar al futuro (como algo realmente nuevo e imprevisible) y su concepto *total* de praxis proviene de un utopismo que desconoce la visión *abierta* del hombre, del mundo y de la historia hacia un fin que siempre la trasciende.

El pasado histórico más reciente hizo caer en el olvido algo que durante largos siglos fue de una clarividencia meridiana, a saber, la caracterización aristotélica del operar humano con sus respectivos matices: *Kinesis, poiesis, praxis*. HABERMAS confiesa que fue la lectura de autores contemporáneos lo que le llamó la aten-

2. En una reciente conferencia titulada *Sobre la presunta facticidad política e histórica* (presentada en las «XX Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra», 1983), Rafael ALVIRA mostró cómo la teoría moderna es una teoría del saber como arte, en la cual la voluntad se identifica como ejercicio de dominio. En una realidad entendida cuantitativamente, el fenómeno se interpreta como hecho o producto. El teorizador es un fabricador, y hasta Dios se identifica con el artífice supremo, el arquitecto universal.

3. Cfr. ALEJANDRO LLANO, *Libertad y sociedad* (en *Ética y política...*, *ob. cit.*).

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

ción para la importante distinción aristotélica entre *tecné* y *praxis* [4]. Tan importante es para el autor el redescubrimiento de dicha diferenciación, que ésta le va a servir de hilo conductor en la hermenéutica de la filosofía social llevada a cabo en su obra *Teoría y práctica.*

HABERMAS detecta certeramente el *reduccionismo* que, a partir del siglo XVII, las ciencias sociales, por un lado, y las disciplinas de derecho público, por otro, introdujeron en el operar humano. El mecanicismo redujo la acción a mera *kinesis;* el cientificismo tecnicista a mera *poiesis;* lamentablemente, lo que justo se perdió fue la dimensión fundamental del operar humano, a saber, la *praxis libre:* una acción que no viene impuesta desde fuera; una acción que no apunta hacia un producto fabricado, que no se reifica en sus fines, sino que permanece idéntica al acto que la produjo; una acción inmanente y transitiva que no tiene otro fin sino ella misma, perfeccionando indefinidamente aquel que la realiza.

Así se perdió, a lo largo de la época moderna, la posibilidad de organizar prácticamente la vida y el destino del hombre; éste pasa a ser dominado por una organización técnicamente correcta, por una voluntad que se impone a la realidad en términos de dominio, en vez de respetarla y de amarla, para, a partir de ahí, intentar perfeccionarla y perfeccionarse.

En la época clásica, la política se concebía como una doctrina que enseñaba la vida según el bien y la justicia. Para ARISTÓTELES, no había una gran diferencia entre la constitución consignada en las *nomoi* y la ética que regula la vida de la ciudad. Es la *politeia* quien permite vivir según el bien. Ello quiere decir que la legalidad, fundada en la moralidad, es la garantía de su prosecución en el ámbito de la política. No había, por lo tanto, separación entre la moralidad de las acciones, y las leyes y costumbres. Era la actividad política la que máximamente perfeccionaba al hombre hacia su optimización, en vista del fin natural, el bien. Era la *politeia* quien permitía al ciudadano vivir según el bien. Entre hombre y ciudadano no había separación. El hombre, animal político, dependía de la polis para la realización de su naturaleza.

4. Cfr. JÜRGEN HABERMAS, *Théorie et pratique,* Payet, Paris, 1975, p. 105, nota 5.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

A pesar de ser muy importante, la política, y de un modo general la filosofía práctica, tiene, en el contexto clásico, un status cognoscitivo distinto del de las ciencias, de la *episteme,* que es apodíctico. Por lo que el valor político es siempre relativo a un *topos* determinado, y no hay, por lo tanto, un sistema político único e ideal (referímonos a ARISTÓTELES), utópico. El objeto de la filosofía práctica —lo virtuoso y lo justo— no posee, en el ámbito cambiante y contingente de la práctica, ni la constancia de la ontología, ni la necesidad de la lógica. Es un conocimiento «inferior», cuyo fundamento último está en la misma teoría o *episteme,* entendida como contemplación. El poder de la filosofía práctica es la *fronesis* que estudia y evalúa las condiciones contingentes y particulares (vengan ellas del hombre o de la naturaleza), y prepara la realización de la virtud cívica, cuya forma suprema es la contemplación intelectual.

La *fronesis* es contingente, pero en la contemplación —forma suprema de la praxis— alcanzamos la *episteme,* la consideración intelectual de objetos inmutables y verdades universales.

En síntesis: la técnica sirve para producir medios de subsistencia; la praxis actúa en el sentido de la causa final de la polis, es decir, asegura las condiciones de la vida moral; la política examina las condiciones en las que este fin puede ser alcanzado. La *fronesis* prepara la realización de la virtud cívica, cuya forma suprema es la contemplación intelectual.

El paso de la noción clásica de política a la noción moderna de filosofía del *hecho social* implica una alteración profunda del sentido y estatuto de la teoría (de la *episteme*), y del sentido y estatuto de la praxis (ahora reducida a mera *tecné*). La teoría moderna, identificando el saber con la capacidad de «previsión y de dominio» (a través de la legalidad científica) rompe con la apertura amorosa a la realidad, fuente de toda objetividad y perfección; rompe con el «asombro» que caracteriza la actitud filosófica clásica, la teoría especulativa como amor a la sabiduría. Se pierde, del conocimiento clásico, «ese elemento de pura contemplación receptiva», de «oído atento al ser de las cosas», según expresión del viejo HERÁCLITO. El saber moderno convierte al hombre en «dueño y poseedor de la naturaleza» [5]. En el fondo, no es otra la noción de

5. Cfr. ALEJANDRO LLANO, *op. cit.*, p. 32.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

saber de la modernidad; noción que está en la base de todo tipo de ideologización, con fuertes repercusiones en la dinámica social.

La *tecné,* la *praxis* y la *episteme,* en vez de estar jerárquicamente organizadas en vista de un *telos,* se reducen a un único procedimiento cognitivo-activo, entendido como producción. El poder político, tecnificado por dicha ciencia positiva del hecho social, se identifica con voluntad de dominio.

El ideal de la teoría de la ciencia moderna está en provocar ella propia los procesos naturales, del mismo modo que la naturaleza los produce. La teoría se mide por la capacidad de reproducir artificialmente los fenómenos naturales. A diferencia de la *episteme* clásica —que se asombra ante la riqueza, la variedad, la perfección de lo visto—, la teoría científica está estructuralmente dirigida para las aplicaciones. El técnico forja otro criterio de verdad para la teoría —*conocemos* un objeto en la medida en que lo *producimos*—. Como afirma BACON, sólo podemos saber lo que una cosa es, después de hacerla. De ahí que el fenómeno se transforme en *hecho,* es decir, en algo producido.

La observación de los hechos facilita una *tecné* de los conocimientos que reclama para sí el estatuto de *episteme.* La política se torna objeto de una *social philosophy,* concebida bajo el modelo de las ciencias de la naturaleza. El político es así el «ingeniero» de una construcción técnicamente correcta; organizador de un espacio homogéneo y no «topológico». Por eso, la política moderna se identifica más bien con una tentativa de realización utópica y no tópica; éste se debe fundamentalmente al hecho de que, en la modernidad, se eclipsa la actividad prudencial, y, con ella, el enlace de la teoría y de la práctica, es decir, se pierde la noción de actuación sabia, y de saber activo, verdaderamente intencional, máximamente operativo o perfeccionador, ya sea del sujeto, ya sea del objeto de la acción.

La teoría, en el sentido clásico, fundamenta la praxis en tanto que le asigna el fin último que debe proseguir; pero no dispensa el saber práxico, fronético, que creativamente se pone asimismo los medios de actuación necesarios a la realización de dicho fin. La *episteme* funda la *fronesis,* pero esta es imprescindible para la realización *libre* del fin; es ella quien, a cada instante, sugiere fines que el mismo sujeto libremente se pone para alcanzar su plena

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

realización. Es decir: el fin último no es deducible apriorísticamente por una razón predictiva, sino que se alcanza por una razón práctica; por una voluntad que, a cada momento, echa mano de la imaginación en busca de actuaciones, a la vez rectas y eficaces. Como afirma LLANO, «el conocimiento práctico se apoya en el teórico, pero es distinto de él, porque está internamente vinculado a decisiones libres, a las valoraciones y a los intereses. El conocimiento práctico es inseparable de la praxis misma, como constante experiencia y contraste con la realidad de la operable: 'para saber lo que debemos hacer, hemos de hacer lo que queremos saber'» [6].

La filosofía social, fundada científicamente, tiene como objetivo indicar, de una vez por todas, las condiciones necesarias a la organización de la sociedad y del estado correcto. La puesta en práctica y la aplicación de estas tesis aparece como un problema técnico, aplicación correcta de una teoría científica, y no de una praxis prudencial. Así, el conocimiento de las condiciones generales en las que una sociedad o un estado están correctamente organizadas suprime la necesidad de una inteligencia práctica que regule la acción de los hombres: en su lugar, se instala la producción, según cálculos correctamente efectuados (reglas, relaciones, ajustes, etc.).

En una sociedad técnicamente programada, el comportamiento de los hombres interviene, *a fortiori,* bajo la forma de una sustancia material. Evidentemente, esta «política» ignora la moral, en su estatuto específico; así se sustituye la pedagogía de una vida conforme al bien y la justicia, por la posibilidad de un bien vivir, en un cuadro correctamente organizado. Se cambia, por lo tanto, el ideal de una «vida buena», por el de una «buena vida», por la supervivencia o conservación.

La filosofía social de signo positivista ya no busca las relaciones morales que permitan una vida justa, pero sí las condiciones efectivas que permitan sobrevivir. En este contexto, la práctica queda reducida a una necesidad centrada en el interés inmediato por la existencia física, por la supervivencia (que requiere soluciones de orden técnico).

Como afirma HABERMAS, mientras los antiguos parten de la

6. IDEM, p. 84.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

cuestión fundamental de saber cómo los hombres pueden prácticamente vivir en conformidad con el orden dictado por la naturaleza, los modernos parten del problema técnico del dominio de las fuerzas naturales que amenazan al hombre [7]. Las formas pragmáticas de mejora de vida permanecen fundamentalmente ligadas al aspecto positivo de la simple conservación. Las leyes políticas, destinadas a conservar y mejorar la vida, o a defender del terror de la muerte (provocada por el hambre o el enemigo), tienen un valor instrumental. Con BACON, la teleología natural se hace inútil; si queremos hacer algo con la naturaleza, de nada nos sirve pensar si ella persigue algo por sí misma. Porque, como hemos dicho, el conocimiento de la naturaleza se encuentra al servicio del hacer [8].

7. JÜRGEN HABERMAS, *op. cit.*, p. 73.

8. En una conferencia recientemente pronunciada en las «XX Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra, 1983, titulada *Sobre la ontología de «derechas» e «izquierdas»*, Robert Spaemann ha defendido la hipótesis de que la filosofía política clásica giró en torno al concepto de *naturaleza* y *natural*. La antítesis *physis-nomos* fue superada por una concepción finalista de la naturaleza, según la cual el hombre es «por naturaleza» un ser hablante y político. La filosofía política se convierte así en una teoría del derecho natural, la cual sigue dominando hasta el siglo dieciseis. A partir del siglo quince se rechaza la teleología en la concepción de la naturaleza, resurje la oposición «physis-nomos» del pensamiento pre-socrático, y se coloca la filosofía política en una antinomía inevitable. Para el autor, la fórmula más simple de esa antinomía es, quizás, la que propuso Freud: principio de placer y principio de realidad. Perdida la teleología natural, a partir de la concepción mecánica de la naturaleza, se coloca el saber al servicio del hacer. La naturaleza se convierte en objeto de uso. La teoría pasa a estar al servicio de la praxis, entendida técnicamente. Ella (la teoría) no es ya, como en el contexto clásico, fin de la misma praxis. En el contexto mecánico de la modernidad, la relación contemplativa del mundo —afirmó el autor— «parece inmoral». La relación de señorío del hombre sobre la naturaleza pasa a entenderse como algo despótico y no como «expresión de un orden jerárquico», en el cual los respectivos fines inferiores no eran simplemente ignorados, sino que eran referidos a los superiores, dentro de una especie de armonía preestablecida. Mientras que en la concepción teleológica el hombre se siente amparado por la Naturaleza, se comprende como parte de ésta, en una concepción ateleológica el hombre está interesado en dominar la naturaleza, renunciando a comprenderse él mismo como natural. Frente al anti-finalismo de la modernidad —en donde se insieren las tendencias de derecha e izquierda— la Ecología es hoy —afirmó el autor— el suceso epocal dentro de la conciencia actual. En este sentido, podríamos añadir, en la línea de Spaemann que, en la actualidad, hay varios filósofos in-

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

La filosofía social moderna provoca, por lo tanto, la ruptura entre la ética y la política. Ello no quiere decir que la ética desaparezca sin más, sino que se retira para el dominio de lo privado. La inteligencia práctica de los individuos privados es distinta de la inteligencia técnica del político. En KANT, por ejemplo, el comportamiento moral del individuo (cuya libertad moral es interior), se opone netamente a la legalidad de sus acciones en el mundo. Del mismo modo que la moralidad es diferente de la legalidad, la política, es, a su vez, independiente de una y de otra, y adquiere, encuanto inteligencia estrictamente técnica y saber utilitario, un estatuto ambiguo.

Se podría ahora preguntar: ¿qué características presenta el saber técnico de la modernidad (en el que se incluye el político), cuando lo comparamos con la *tecné* de la época clásica?

Lo primero que salta a la vista es que aquél no tiene ya el carácter artesanal, de habilidad, que caracterizaba a este último. En la filosofía práctica de ARISTÓTELES, el arte se incrusta en la naturaleza, y penetra en las cosas por el ejercicio; ejercicio siempre realizado con una intencionalidad. En la modernidad, el saber técnico pasa a tener un fundamento teórico, una certeza y un rigor muy por encima de la habilidad pragmática del clásico. La certeza y seguridad que proporciona la técnica moderna es mucho mayor que la del artífice: aquél domina el objeto por predicción, éste a fuerza de entrenamiento.

No cabe duda que la técnica moderna supone un avance extraordinario, un progreso que pone a la disposición del hombre una enorme abundancia de medios para su realización. Pero supone, al mismo tiempo, una terrible amenaza para este mismo hombre que vive angustiado bajo el espectro de una deflagración mundial. Esto se debe al hecho de que la razón técnica no conoce otro tipo de teoría que no sea la «artística» o productora; otro criterio que no sea la pura pragmaticidad. Al no fundarse en una teoría especulativa (lo que en el contexto clásico se designaba por

teresados en rehabilitar esa relación de amparo, gratificante, con la Naturaleza; una relación de juego (Kortas, Axelos) o de reciprocidad (Merleau-Ponty) con la Naturaleza, designada como «la Chère, la Mère» (cfr. MAURICE MERLEAU-PONTY, *Visible et Invisible,* Gallimard, Paris 1964, p. 321).

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

contemplación), la teoría *de* la técnica moderna pierde su rumbo, desconoce su finalidad; por ello, se instrumentaliza —la razón técnica es razón de medios— e instrumentaliza al mismo hombre; éste vive en la abundancia de medios, y en la carencia de fines. Ya ARISTÓTELES afirmó, en su Metafísica, que «los que admiten la producción hasta el infinito, no ven que suprimen por este medio el bien».

La razón técnica es aséptica y reductora: vacía a la razón misma de sus momentos subjetivos (intereses, talentos, disposiciones). Como comenta HABERMAS, la racionalización neo-técnica redujo la decisión práctica a la razón de conocimiento analítico, de meros hechos. Rompió con el equilibrio de una arquitectónica jerarquizada de saberes, característica definitoria del saber clásico. El hombre, en esta última perspectiva, sabía situarse en un Cosmos que le amparaba, en una realidad que le asignaba su finalidad, el porqué de su existir. Tal y como el saber no se reducía a un saber operar técnicamente, tampoco la acción se veía reducida a mero decisionismo. La máxima acción —la praxis suprema— era justamente el ejercicio del saber intelectual o contemplativo en el que se buscaba el fundamento. Desde este fundamento, cobraba sentido (direccionalidad) la acción práctica en tanto que ética, y la acción técnica y poiética. En esta cosmovisión, el hombre sabía situarse en el mundo y en la sociedad.

La ruptura de esta arquitectónica de los saberes produjo una desorientación e instrumentalización de la realidad y del hombre. La acción ya no libera al hombre, sino que lo somete a una dominación técnica desalmada.

Si no se admite más que una teoría *de* la ciencia, entonces se excluye todo tipo de actividad que no redunde en una pragmaticidad dominadora. Se omite la especificidad de la acción ética, porque el conocimiento técnico se erige en exclusiva; consecuentemente, la articulación ética-técnica se vuelve un «sin-sentido».

Pero, una de las cuestiones acuciantes de la filosofía, hoy, es justo la conexión ciencia-técnica, técnica-ética, ética-política. Si el hombre quiere recuperar su dignidad y el «lugar» que le corresponde en el mundo, no puede aplazar este problema. Utilizando

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

una expresión feliz de A. LLANO, en la actualidad, «la técnica sin la ética es ciega», a la vez que «la ética sin la técnica es ineficaz» [9].

El restablecimiento de esta conexión exige, por de pronto, el ensanchamiento del ámbito de la razón racionalista de cariz cientificista; una razón que no admita tan sólo aquella realidad que es predecible, fruto de los conocimientos empírico-analíticos. Porque, en definitiva, «los problemas de manipulación técnica resueltos por la ciencia, se transforman en otros tantos problemas vividos; el hecho de controlar científicamente los procesos naturales y sociales no dispensa al hombre de actuar» [10].

Además, hay que recuperar la acción y convivencia libres en las que el hombre opere con auténtica intencionalidad, sabiendo los fines que persigue, conociendo la razón y sentido de su existir; en esta perspectiva, a partir de una razón práctica teleológicamente orientada, el progreso científico no es una amenaza a la libertad, sino todo lo contrario: un medio excepcional al servicio de la realización libre.

La redefinición de una arquitectónica integradora de los diferentes saberes se impone, hoy, con urgencia. La fenomenología husserliana fue un marco importante en el intento de dicha reconstrucción. Pero el afán radicalizador de HUSSERL no le permitió acabar el edificio estructurado de los diferentes saberes, aunque su crítica al positivismo haya abierto el camino de una nueva racionalidad rehabilitadora del sujeto libre. En la *Crisis de las Ciencias*

9. Cfr. ALEJANDRO LLANO, *Notas sobre las relaciones entre ética y política*, en *Ética y teología ante la crisis contemporánea*, EUNSA, Pamplona 1980, p. 431. Este mismo autor pone de relieve (en *Libertad y sociedad, op. cit.*, p. 83) que «la filosofía clásica intentó unir un concepto estricto de verdad con un amplio horizonte de conocimientos que abarcan también aquellos aspectos de la vida en los que se cifran los mayores intereses existenciales del hombre, los empeños prácticos, La verdad práctica ocurre cuando la operación responde a una elección conforme a la razón recta. La verdad no queda restringida al campo de la estricta teoría, sino que se extiende a la vida, al interés, a la praxis». Se concluye, de lo dicho, que la época moderna operó un reduccionismo en la verdad del pensamiento clásico; esta última se hacía cargo de «una praxis penetrada de conocimiento, evitando una antítesis entre deber y acción, que resulta fatal para ambas dimensiones de la vida humana. Todo saber era operativo, como toda operación o acción era sabia».

10. JÜRGEN HABERMAS, *op. cit.*, p. 18.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

Europeas y la fenomenología transcendental, el autor muestra bien cómo la crisis de las ciencias es una crisis de la existencia. Si la razón y la evidencia se identifican únicamente con los objetos de la ciencia, el sujeto humano y su mundo se vuelven opacos e irracionales. Por ello, HUSSERL afirma que el objetivismo científico y subjetivismo irracionalista no son completamente opuestos. El concepto restrictivo de objetividad trajo como consecuencia la imposibilidad de una filosofía rigurosa del espíritu, la caída de confianza del hombre en sí mismo y en su actuación libre; al fin y al cabo, el objetivismo racionalista y el subjetivismo irracionalista parte de un postulado común: la aceptación acrítica de un objetivismo limitado y excluyente.

No es esta la ocasión de abordar en profundidad el tema de una arquitectónica del saber. Nuestro objetivo es tan solo el de llamar la atención hacia la importancia del tema, señalando, en breves rasgos, algunas de las líneas estructurales de dicha reconstrucción.

En primer lugar, queda claro que el ámbito de lo teórico ya no es, al menos en sectores destacados de la filosofía actual, fuero privativo de lo científico, identificado con lo técnico. La rehabilitación de la teoría pasa por la ampliación de su ámbito. El saber, si se quiere radicalmente fundamentador, tiene que dar razón de sí mismo, del operar humano y de la relación entre ambos. Pero un saber que se quiere radical no «resuelve» el ser de la realidad en un pensar «productivo» o en una conciencia representativa. Este fue el reduccionismo operado por la razón moderna. Sin embargo, la filosofía contemporánea, desde distintos sectores, critica a la razón racionalista, no aceptando la indebida identificación del ser con el representar. Se asiste, por lo tanto, a un intento de reposición de una «nueva racionalidad», más amplia que la del estricto objetivismo racionalista, capaz de reconciliarse con la realidad. El tema ontológico va recobrando una importancia creciente, y la epistemología general reconoce la necesidad de una fundamentación integradora de los diferentes saberes epistemológicos fragmentarios [11].

Se podría decir que el famoso πολλαχῶς aristotélico connota, en la actualidad, el tema de la polisemia del ser (enfocada, des-

11. Cfr. ALEJANDRO LLANO, *Gnoseología,* EUNSA, Pamplona 1983, p. 21.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

de diferentes perspectivas) por la filosofía actual, más concretamente, por las filosofías del lenguaje (de cariz analítico y hermenéutico). Esta «nueva racionalidad» que se busca como alternativa a la razón racionalista parece más atenta a la complejidad de lo real. Se rebasa, así, el carácter univocizante de una razón rígida, incapaz de integrar las diferentes manifestaciones de lo real; de un real no reducible, sea a la positividad del hecho, sea a la «objetividad» de la pura idealidad. Se intenta, por lo tanto, una racionalidad más amplia, capaz de superar el empirismo positivista y el idealismo reflexivo. Este es el gran reto para la filosofía hoy, que en amplios sectores vuelve a apuntar hacia la primacía de lo ontológico [12].

La fenomenología, más concretamente su vertiente existencial, así como los últimos avances de la filosofía del análisis reponen, con toda su potencia, la cuestión ontológica. El imperialismo científico, al abocar en una fragmentación de saberes, al entender el progreso en términos de acumulación, puso en peligro el mismo ser unitario del hombre. La esfera antropológica (en su dimensión individual y social) ha sido hasta muy poco tiempo objeto casi exclusivo de un tratamiento científico-técnico. Siendo así, el hombre queda explicado, pero sin comprenderse. Como comenta LLANO, «la realidad concreta del hombre... se dispersa en las estructuras epistemológicas de las diversas especialidades; lo humano queda objetivado en función de instancias parciales o simplemente no humanas. Es el mismo sujeto, su unidad, que está en peligro. Por ello mismo, el saber aparece como deshumanizador» [13].

El saber así fragmentado carece de sentido, de dirección, de finalidad. En la filosofía clásica, la sabiduría, arte por antonomasia, fundaba y ordenaba los diferentes modos de conocimiento. En la modernidad, dicha arquitectónica se perdió en favor de un saber positivo exclusivo y excluyente de los demás saberes. En la actua-

12. ALEJANDRO LLANO, en la obra citada en la nota anterior, resalta la importancia, en la actualidad, del pensamiento de Kripke (*Naming and Necessity*, Harvard Uni. Press, Cambridge, Mass., 1980) que, desde la lógica modal, con su teoría del esencialismo lógico, repone la cuestión ontológica con «rigurosos argumentos» *(loc. cit.)*. De igual importancia es la obra de H. PUTNAM, *Mind, Language and Reality*, Univ. Press, Cambridge 1979.

13. ALEJANDRO LLANO, *Libertad y Sociedad (op. cit.)*, p. 12.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

lidad, el filósofo parece reclamar una nueva arquitectónica del saber, ante el malestar provocado por los efectos del racionalismo cientificista. Es el mismo HABERMAS quien llama la atención sobre el vacío dejado por el positivismo; éste a su entender, mató las cosmovisiones (míticas y religiosas) anteriores a la modernidad, sin proporcionarle al hombre una alternativa, una teoría orientadora de su actuación práctica, de su existir. Según el autor, en las épocas anteriores a la modernidad, había una moralidad (unas normas de conducta, unas costumbres) que situaba al hombre e intervenía directamente en su razón de ser, en el por qué de su existencia y de su actuación [14]. A fin de recobrar una nueva racionalidad, más amplia, que abarque la acción intercomunicativa y establezca las normas para la acción social libre, HABERMAS traza también (en su epistemología general) una arquitectónica de las diferentes ciencias: ciencias empírico-analíticas, ciencias histórico-hermenéuticas y ciencias críticas. Serán estas últimas quienes repondrán una teoría radicalmente fundamentadora, reconciliada con la praxis, capaz de adelantar la transformación histórica hacia la emancipación definitiva del hombre. A las ciencias hermenéuticas cabe señalar el ideal de emancipación (objeto de la ciencia crítica) como el verdadero y radical interés del hombre.

No es este el momento de analizar la teoría de la competencia comunicativa de HABERMAS [15]. Ahora queremos tan solo señalar el interés habermasiano por recobrar una arquitectónica integradora de los saberes, sólo ella capaz de restituir la dignidad del hombre y su razón de fin. Es evidente que hay una profunda divergencia entre la arquitectónica habermasiana y la aristotélica. Para ARISTÓTELES, la teoría es un saber especulativo, una sabiduría que proporciona al hombre la contemplación de verdades que le trascienden. En el *theorein* aristotélico, la realidad contemplada es más excelente que el mismo hombre. Se trata de un saber ek-stático y desinteresado: el hombre se complace en el ver por el simple

14. Cfr. MARIA JOSÉ CANTISTA, *Em busca de un fundamento radical: a filosofia como teoria crítica em J. Habermas*, en «Rivista Portuguesa de Filosofia», tomo XXXVIII-II, 1982 (Actas do 1.º Congresso Luso-Brasileiro de Filosofia, Braga 1981), pp. 771-786.

15. Cfr. MARIA JOSÉ CANTISTA, *op. cit.*

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

ver. La teoría es ya en sí misma praxis —y praxis suprema—, porque la teoría no nace de ninguna necesidad vital, sino precisamente de lo contrario, de una liberación de todas las necesidades inmediatas. La primacía del saber teórico respecto de lo práctico sólo es posible, en este contexto, porque la realidad contemplada es distinta y más excelente que el mismo hombre. Es decir: el objeto de la sabiduría trasciende y fundamenta aquel que lo piensa; de ahí, la primacía de la metafísica y de la ontología.

La razón es por ello fuerza ascensional, cuyo sentido (o direccionalidad) le viene dado desde la realidad contemplada en términos de perfección, causa primera y fin último [16].

En el contexto habermasiano, el saber primordial corresponde a las ciencias críticas; éstas se sitúan en la cumbre de su arquitectónica de los saberes; el objeto de la ciencia crítica, radicalmente fundamentadora, es el interés auto-emancipativo del hombre, a través de discursos prácticos, de un diálogo racional libre de toda represión. Como se ve, hay un rechazo de la ontología como ciencia del fundamento, porque este último no puede ser puramente especulativo; según HABERMAS, una teoría radicalmente fundamentadora tiene que serlo desde y por la misma praxis. La teoría crítica está, así, animada por el interés práctico de la transformación del hombre hacia una nueva sociedad; en ésta, se realizará la identidad de la máxima individualidad y de la máxima universalidad. Como se ve, la noción racionalista e ilustrada de hombre (hu-

16. Cfr. ALEXANDRE MORUJAO, *A filosofia como saber rigoroso de fundamentação*, en «Revista Portuguesa de Filosofía», tomo XXXVIII-II, 1982, pp. 31-49. El autor subraya la diferencia entre el saber antiguo, «conhecer [que] se identificava com una iluminação das coisas, na sua essência e propriedades permanentes», y la ciencia moderna que, «no acto de ver», señala no tanto «o *que é visto*, mas o *como* de próprio ver, o modo de proceder intelectual, a certeza do que é visto, a segurança do saber. Entre os gregos, o saber recebia a dignidade do ente que investigava; agora o carácter científico do saber mede-se pelo grau de segurança de que é capaz» (pp. 31-32). La integración de los diferentes modos del saber en el contexto aristotélico culmina en una filosofia primera, «saber supremo que seria a ciência dos primeiros principios e das causas primeiras». Queda, por lo tanto, claro «que a esfera do saber em Aristóteles possui uma unidade assente numa metafísica ou filosofia primeira, considerada tanto como estruturadora do real como fundamentadora última do saber» (*op. cit.*, p. 33).

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

manidad o sociedad) como máxima instancia para el hombre, sigue aún aquí de pie. La razón absoluta operará la identidad final en la que se reconciliarán la individualidad y la universalidad. Así pues, no queda clara la trascendencia misma de lo real respecto del cual la razón es apertura transfinita o trascendental.

Para HABERMAS, el interés del conocimiento analítico (trabajo) se integra en el interés del conocimiento histórico-hermenéutico (relación inter-activa en libertad hacia la emancipación); el saber crítico será aquél que establece las reglas estructurales, los aspectos formales que deben presidir a los discursos prácticos; éstos permitirán la realización de una opinión pública esclarecida; y la norma universal de la acción será el mejor argumento comprendido universalmente, y aceptado por consenso en el discurso práctico plenamente racional, liberado de toda represión ideológica. Queda claro que, en el contexto del racionalismo crítico habermasiano, sería imposible admitir un saber puramente especulativo como fundamento. La verdadera teoría sólo es fundamental si es crítica, es decir, si viene animada e incluso dictada por la misma praxis; o sea, si consigue el interés máximo para el hombre, su auto-emancipación histórico-práxica. La verdad no trasciende al mismo hombre, ahora erigido en instancia suprema; siendo así, es entonces la praxis quien goza de primacía (y no la contemplación, como en el contexto aristotélico). La teoría crítica es, por lo tanto, una teoría *de* la praxis.

Aún cuando HABERMAS intente ampliar la noción de teoría de la modernidad (una teoría *de* lo técnico superada por una teoría *de* lo práxico), queda sustancialmente atado a aquello mismo que quiere rebasar. Es decir: se trata, en ambos casos, de una teoría cuyo fundamento último y definitivo es el hombre (su procedimiento cognitivo-activo) y no el ser de las cosas, la realidad radicalmente considerada, en su ser. El fundamento de la teoría moderna— del que HABERMAS es, al fin y al cabo, heredero —se identifica con la razón (teórico-práxica), realizada en términos de auto-emancipación progresiva, hasta su absolutización. En este contexto, quien confiere seguridad al saber es la misma capacidad cognitiva y activa. Es el Hombre que, a través de la teoría, garantiza, de antemano, la transformación de la historia, asignándole un fin determinado, a saber, la auto-emancipación o liberación definitiva.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

Cabría añadir que, si la emancipación está garantizada *a priori* por una teoría capaz de regular todas las manifestaciones de la realidad inter-activa, entonces dicha teoría es totalización (teórico-práxica). Y en este caso, el hombre queda liberado de todo, menos de la propia teoría y de sus mandatarios que le prohiben toda desviación relativamente a lo teorizado; la *Bildung* conducente a la emancipación, al igualitarismo radical, se «impone», a partir de unos determinados —los emancipadores—, por lo que, en definitiva, la liberación total parece implicar una contradicción.

El criticismo kantiano [17] se hace sentir en la teoría crítica de HABERMAS: del establecimiento *a priori* de las reglas de comunicación ideal depende la auto-realización del hombre, o sea, el establecimiento de una *Offentlichkeit* plenamente esclarecida. La teoría, supeditada a la noción de praxis total, cierra el mismo proceso histórico, con un fin predeterminado. La teoría, supeditada al postulado de la emancipación, se nutre todavía del ideal de saber dominador: ahora dominador práxico de la sociedad, de la cultura, de la historia. En definitiva es el Hombre, como subjetividad absoluta, quien funda, por la teoría, toda objetividad (entendida esta última como totalización cerrada, determinación universal).

Lo que la teoría moderna —también la teoría crítica— no es capaz de pensar es el mundo como totalidad abierta, mundo que siempre trasciende la sistematización en que la misma teoría pretende «resolverlo».

En el caso concreto de la teoría crítica se omite la apertura transfinita de la racionalidad hacia el bien, a través de la acción virtuosa. El tema de la virtud (ausente de la moral universal haber-

17. ALEXANDRE MORUJAO, en un interesante artículo sobre el *Fenómeno, número e coisa em si* («Revista Portuguesa de Filosofia», tomo XXXVII, 1981, pp. 1-24), recuerda, con pertinencia, un pasaje de la *Crítica de la facultad de juzgar,* en el que Kant afirma «que o interesse da sua filosofia o leva a considerar apenas o modo como algo pode ser objecto de conhecimento *para nós,* isto é, segundo a constituição subjectiva das nessas faculdades de representação; os conceitos não se vão comparar com os objectos, mas apenas com as nossas faculdades de conhecer e com o uso que estas podem fazer das representações dadas; o problema de saber se algo é ou não cognos-cível não se refere à possibilidade das próprias coisas, mas ao nosso conhecimento delas» (p. 225).

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

masiana) se relaciona íntimamente con la acción voluntaria rectamente orientada; al mismo tiempo, reclama, como la otra faceta de la misma moneda, la actuación viciosa como una posibilidad siempre eminente. Si el hombre, por el abismo de su misma libertad, puede actuar erróneamente, entonces ninguna teoría crítica puede garantizar *a priori* la definitiva emancipación. Del mismo modo, ninguna teoría política puede garantizar una legislación extirpadora de toda acción injusta, de todo mal. Y ello porque, entre el plano esencial y el plano existentivo, no hay una perfecta continuidad, sino un hiato insalvable, signo visible de la *libertad transcendental* de cada hombre, apertura transfinita a la verdad y al bien. Como afirma Jacinto CHOZA, «para un ser cuya realidad esté espacio-temporalmente distendida, existe una separación o distanciamiento entre su situación fáctica, y la culminación en plenitud que esencialmente le compete» [18].

La teoría crítica identifica indebidamente el fin ético y el fin de la historia. La ética «resuelve» la historia, identificando perfección con auto-emancipación de la sociedad civil; no consigue, por ello, escapar a la tentación utópica, según la cual toda acción es «subsumida» o «informada» por la teoría, convirtiéndose, *ipso facto,* en acción ideal; se omite, así, algo inherente al acto libre, a saber, la posibilidad de desviación o rechazo, por parte de la voluntad, del interés o fin emancipativo.

Comenzamos esta comunicación con una pregunta-clave sobre la conexión entre ética y política. Hemos visto como dicha conexión se eclipsó, en la modernidad, por la tecnificación de lo político y la consecuente privaticidad de lo ético. Destacamos, a propósito, la urgente necesidad de una reposición de la racionalidad práctica, manifestada desde distintos sectores de la filosofía política [19], especialmente desde la teoría crítica de J. HABERMAS. Recordando la noción de praxis aristotélica, el autor intenta recuperar ciertas dimensiones antropológicas perdidas por el reduccionismo positivista. Sin embargo, un análisis, aunque sumario, de esta teoría, nos permite concluir que el planteamiento dialéctico

18. Cfr. JACINTO CHOZA, *op. cit.*, p. 30.

19. Cfr. M. RIEDEL (editor), *Rehabilietierung der praktischen Philosophie,* Rombach, Friburgo de Brisgovia, 1974.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

de la crítica deja, también él, escapar la especificidad de lo ético, así como de lo político.

Como afirma Alejandro LLANO, si el mecanicismo liberal aboca en «una concepción individualista de la ética, y una interpretación técnica de la política», el planteamiento dialéctico aboca en «una interpretación exclusivamente comunitaria de lo ético y disolución del individuo en la colectividad» [20].

La teoría crítica, al rechazar como base fundamentadora a la ontología, y al preconicar como objetivo o interés radical a la misma libertad en términos de liberación, se nos presenta como un proceso eminentemente negativo, de destrucción. A propósito, Rafael ALVIRA refiere que «la crítica no cumple ahora la mera función discernidora que en su origen griego tenía. La crítica es actividad de limpia que en el saber me llevará al saber puro, en la ética a la libertad pura, y en la política a la sociedad ideal» [21]. Este afán de pureza «es un afán de limpieza, exige un barrido». Pero —interroga el autor— ¿qué encontramos al final de este ejercicio depurador? Seguramente ...«nada». Es que «el nihilismo acecha agazapado detrás del espíritu de la crítica. Si no hay *presupuestos,* lo que yo pongo, en términos de realidad, es bien poca cosa. Lo único interesante es descubrir que yo lo pongo, que hay una actividad del yo que niega y, al negar, se auto-afirma. El nihilismo va de la mano con la *auto-afirmación* y el automantenimiento...» [22].

20. Cfr. ALEJANDRO LLANO, *Libertad y sociedad (op. cit),* p. 21.

21. Cfr. RAFAEL ALVIRA, *Nota sobre la relación entre algunos conceptos fundamentales del pensamiento moderno,* en *Ética y teología ante la crisis contemporánea,* Eunsa, Pamplona, 1980, p. 511.

22. *Idem,* p. 512. El autor pone de relieve la conexión existente entre las ideas de exención de supuestos *(Voraussetzungslosigkeit),* emancipación, revolución y crítica. En definitiva, es el ideal depurador de la razón racionalista la que subyace en estas distintas ideas. Escribe el autor: «La idea de *exención de supuestos* aparece en la filosofía práctica a través del concepto de *emancipación.* En efecto, la emancipación es la actividad que me libera de aquellos condicionamientos, prejuicios, 'tabús', aceptados consciente o inconscientemente, etc., que dificultan, no ya la pureza de mi saber (como en la exención de supuestos), sino la 'pureza' de mi actuar. La pureza de mi actuar resulta ser un actuar incondicionado, sin presupuestos, a saber, un puro actuar o un actuar puro, que aquí para el caso casi es lo mismo. La libertad se entiende como el resultado emancipatorio, de supresión de supuestos prácticos, del mismo modo que el saber se entendía como el resultado de un método cuya misión era eximirse de prejuicios y presupuestos de todo tipo» (p. 510).

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

Si la teoría crítica no restaura la especificidad de lo ético y, por ende, de lo político, queda en pie la pregunta inicial: ¿cómo puede la filosofía política, hoy, conexionar debidamente la ética y la técnica?

Esta es una cuestión que rebasa el ámbito de lo político. Exige una reposición de la cuestión misma del pensar filosófico; de un pensar que trasciende la capacidad poiética del hombre. La política se funda en algo más elevado que el mismo hombre. ARISTÓTELES afirmaba que «la política sólo sería la actividad más alta, si el hombre fuera lo más valioso que hay» [23]. La política y la ética se fundan, por lo tanto, en un pensar abierto al ser mismo de la realidad, desde donde cobra su infinitud e inagotable perfeccionamiento, su verdad insoslayable, su capacidad creativa.

Se trata de reponer una filosofía que no sea más filosofía del dominio, sino filosofía de la trascendencia, relación amorosa con la sabiduría.

Para PLATÓN, el acceso a las esencias puras se hacía «eróticamente». Del mismo modo que en PLATÓN, el encuentro «erótico» con el mundo de las esencias *comprometía* al filósofo, y le asignaba la misión de establecer un humanismo político (en una íntima conexión del hombre y de la polis), así también, en la actualidad, la filosofía política debe reencontrar su base ontológica y metafísica. Sin esta integración, es la misma dignidad del hombre la que peligra, y la defensa de sus derechos fundamentales —tan pregonada por los distintos sectores de la política— no pasará de mero verbalismo retórico.

El restablecimiento de una arquitectónica integradora de los saberes es condición necesaria, aunque no suficiente, para el restablecimiento de una filosofía política, capaz de enlazar debidamente ética, técnica y política.

23. Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 1141 a, 20-22.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra