

LOS EJEMPLOS
DE
LA HISTORIA DE LA
FILOSOFÍA

UNA SELECCIÓN PARA SU USO EN EL AULA

Seminario 2019-2020
*Ejemplística en el Aula de Filosofía*¹
UCM / CTIF Madrid-Oeste

¹ Grupo de trabajo integrado por Jorge M. Burruezo Arcadio (ejs. 1-5), Eduardo Cañas Rello (ejs. 6-8), Silvia Castro García (ejs. 26-29), David Domínguez Manzano (ejs. 12-17), María Llanos Fernández Estrada (ejs. 30-31), Raúl García Tendero (ejs. 22-24), Ángel Gutiérrez Rubio (ej. 25), Alberto López López (ejs. 9-11) y Guillermo Villaverde López (ejs. 19-21).

Índice

EJEMPLO Nº 1. El desconocido matiz de azul	3
EJEMPLO Nº 2. La unidad de una historia	6
EJEMPLO Nº 3. Las imposibles inferencias de Adán.....	10
EJEMPLO Nº 4. Las bolas de billar	14
EJEMPLO Nº 5. El lento aprendizaje de Adán	19
EJEMPLO Nº 6. El príncipe indio y las heladas	23
EJEMPLO Nº 7. El pichón y el gato	25
EJEMPLO Nº 8. La batalla naval	27
EJEMPLO Nº 9. El reposo como resultado de la oposición real	29
EJEMPLO Nº. 10. La relación entre los signos “+” y “-” como una relación de oposición real.....	34
EJEMPLO Nº 11. El demérito como virtud negativa	39
EJEMPLO Nº 12. Las tierras gemelas.....	45
EJEMPLO Nº 13. Mary, la neurocientífica	48
EJEMPLO Nº 14. Los zombies de Chalmers	50
EJEMPLO Nº 15. El violinista convaleciente de Thomson.....	52
EJEMPLO Nº 16. La máquina de Experiencias de Nozick	54
EJEMPLO Nº 17. Parfit y la fisión de la identidad.....	57
EJEMPLO Nº 18. La Paradoja de Condorcet	59
EJEMPLO Nº 19. El reloj-estado de Hobbes.....	62
EJEMPLO Nº 20. Las dos manos de Kant	64
EJEMPLO Nº 21. La imagen del piloto y la concepción clásica de la política	66
EJEMPLO Nº 22. Aquiles y la tortuga	69
EJEMPLO Nº 23. La piedra que se cree libre.....	71
EJEMPLO Nº 24. El paisaje y la perspectiva	73
EJEMPLO Nº 25. El fetichismo de la mercancía, y su secreto	75
EJEMPLO Nº 26. Los límites el lenguaje	80
EJEMPLO Nº 27. Crítica a la concepción agustiniana del lenguaje	82
EJEMPLO Nº28. El lenguaje como caja de herramientas	84
EJEMPLO Nº 29. El lenguaje como vieja ciudad.....	86
EJEMPLO Nº 30. Condorcet y la Ilustración olvidada.....	88
EJEMPLO Nº 31. El nacimiento de la dicotomía patriarcal en Grecia	94

EJEMPLO Nº 1.

EL DESCONOCIDO MATIZ DE AZUL

1. Autor: David Hume.

2. Localización exacta del pasaje:

HILL GREEN, T., HODGE GROSE, T. «*The Philosophical Works of David Hume*» (vol. 4). London: Longmans, Green & Co., 1875, p. 16. / Ubicación del pasaje según la edición de preferencia en castellano: HUME, D. «*Investigación sobre el conocimiento humano*». Madrid: Alianza Editorial, 2010, pp. 45-46.

3. Contexto general de la obra:

La «*Investigación sobre el conocimiento humano*» de David Hume, publicada en 1748, constituye una refundición de la primera parte de su «*Tratado de la naturaleza humana*», obra que por su parte vio la luz entre 1739 (publicación de la parte primera, destinada al examen del *entendimiento*, y segunda, dedicada al análisis de las *pasiones* humanas) y 1740 (publicación de la parte tercera del libro, en la que Hume estudió la *moral*). Debido al poco éxito que obtuvo con su «*Tratado de la naturaleza humana*», Hume se decidió a publicar dos obras separadas, de menor extensión, tituladas: «*Investigación sobre el conocimiento humano*» e «*Investigación sobre los principios de la moral*», con la intención de exponer, según un tono más *popular*, sus doctrinas filosóficas. Estas dos investigaciones sí que tuvieron entre el mundo de los lectores la repercusión deseada por su autor.

Por lo que hace al contenido teórico de la «*Investigación sobre el conocimiento humano*», puede afirmarse que en ella Hume propone, discute y defiende los principios de su teoría del conocimiento, así como ciertas implicaciones que de ellos se derivan. Los temas de los que el autor se hace cargo en esta obra son muy variados, siendo así que entre ellos pueden contarse –por señalar solo algunos– la distinción entre las dos grandes clases de filosofías (abstracta y popular), una investigación sobre el origen y los principios de conexión de las ideas de la mente, una importante crítica a la concepción tradicional del enlace causal, un examen de la razón en los animales o una investigación en torno a los milagros.

Podemos señalar dos objetivos generales de Hume con esta obra: en primer lugar, como ya hemos comentado, Hume buscaba ofrecer a sus lectores una obra más comprensible que su primer «*Tratado*», es decir, una obra en la que sus teorías se expusieran con un menor grado de abstracción y fueran, así, más próximas al entendimiento común. Esto lo consiguió mediante el recurso reiterado al uso de ejemplos sencillos y clarificadores. En segundo lugar, es posible afirmar que Hume pretendía, no solo con esta obra, sino también con su «*Tratado*» de juventud, establecer las bases de un *empirismo* filosófico consecuente (radicalizando así la propuesta de John Locke), tratando con ello, al mismo tiempo, de confrontar la propuesta *racionalista* inaugurada en Francia durante el siglo XVII con la obra del célebre René Descartes. Así pues, Hume defenderá que la *experiencia* (y no la razón), la cual nos ofrece las impresiones (“*Impressions*”) sensibles, constituye el *origen* de todo conocimiento. Por lo que hace a la crítica de la noción heredada de la causalidad, que repercutirá hondamente en la *Crítica de la razón pura* de Kant,

es necesario señalar que Hume considerará el vínculo causal como un enlace establecido *en y por la propia subjetividad humana*, la cual se *acostumbra o habitúa* a esperar un cierto hecho, una vez se ha dado otro anterior, al que el primero siempre ha seguido. Se rompe así con la concepción clásica de la causalidad como enlace *necesario* entre hechos, dado que siempre es posible la representación del *no-ser* del efecto (revelándose, por tanto, como *contingente*) una vez dado el hecho que tomamos como causa. El empirismo radical de Hume tendrá como consecuencia histórica la decisiva reactivación del *escepticismo* en el panorama filosófico del siglo XVIII (siguiendo una línea de pensamiento ya iniciada por Michel de Montaigne dos siglos atrás), reactivación que será posteriormente neutralizada con la irrupción de la filosofía trascendental kantiana y su “*deducción trascendental de las categorías*”, en la que el filósofo de Königsberg demostrará la *necesaria* referencia de las categorías del entendimiento (entre las que contará la categoría de “causalidad”) a la sensibilidad, devolviéndole de este modo a la noción de la causalidad su carácter como enlace estrictamente *necesario* de fenómenos.

4. Contexto concreto del pasaje:

Este ejemplo se encuentra en el capítulo segundo de la *Investigación*, titulado: *Sobre el origen de las ideas*. Hume comenzará su investigación en torno al conocimiento específicamente humano distinguiendo dos tipos de *percepciones*, pues llámase “percepción” a todo aquello que se hace presente a la conciencia, ya sea por la vía de los sentidos o por la de la reflexión. Una primera clase estaría compuesta de percepciones intensas, vivaces y que se hacen presentes a la mente de forma inmediata. Tales percepciones contienen representaciones originales; no son, pues, copias de percepciones anteriores, y Hume les otorga el nombre genérico de *impresiones* (*Impressions*). La segunda clase de percepciones estaría compuesta por aquellas que, al contrario que las impresiones, resultan ser poco intensas y vivaces. Estas percepciones contienen representaciones copiadas de percepciones anteriores, si bien tales *copias* (*copies*) son muy inferiores en intensidad respecto de las impresiones. Hume les da el nombre de *ideas* (*Ideas*). Como vemos, ambas clases de percepciones, impresiones e ideas, se distinguen por *su diverso grado* de intensidad o vivacidad. Ahora bien, además de tal diferencia cuantitativo-intensiva, parece que cabe aceptar entre ambos tipos de percepciones una cierta diferencia ontológica, puesto que, como decíamos, las impresiones han de ser siempre, por su naturaleza, *originales*, mientras que las ideas jamás pueden serlo, sino que han de ser necesariamente derivadas (directa o indirectamente) de impresiones anteriores. No pueden darse, pues, ideas originales, ideas no copiadas. De hecho, Hume establece en esta misma sección de su libro el conocido como *principio de copia*, el cual dice que *todas nuestras ideas, o percepciones más endebles, son copias de nuestras impresiones o percepciones más intensas*. Este principio se eleva como piedra de toque universal para la comprobación de la significatividad misma de las ideas que en la mente humana puedan encontrarse. Si no cabe trazar recorrido alguno que nos lleve de la idea a la impresión en la que necesariamente ha de basarse, entonces la pretendida idea no es una idea sino una quimera, un mero fantasma de la mente.

Pues bien, es en este preciso contexto donde Hume introduce este extraño ejemplo. Como puede apreciarse, tal ejemplo no está encaminado a *ilustrar* su teoría, sino que precisamente se lo presenta como una *excepción* al principio universal anteriormente presentado (el de la copia de las impresiones

como ideas). Así pues, teniendo esto en cuenta, el traer a colación este ejemplo significa, ante todo, conminar al lector a rectificar la propia teoría recién propuesta, pues este ejemplo no clarifica sino que *problematiza* lo anteriormente asentado. Con todo, la discusión de este ejemplo es interesante en sí misma, puesto que resulta posible encontrar argumentos tanto a favor como en contra de la conclusión que el propio Hume extrae de él.

5. Fragmento que recoge el ejemplo:

«Hay, sin embargo, un fenómeno contradictorio, que puede demostrar que no es totalmente imposible que las ideas surjan independientemente de sus impresiones correspondientes. Creo que se concederá sin reparos que las distintas ideas de color, que penetran por los ojos, o las de sonido, que son transmitidas por el oído, son realmente distintas entre sí, aunque, al mismo tiempo, sean semejantes. Si esto es verdad de los distintos colores, no puede menos de ser verdad de los distintos matices del mismo color, y entonces cada matiz produce una idea distinta, independiente de los demás. Pues si se negase esto, sería posible, mediante la gradación continua de matices, pasar insensiblemente de un color a otro totalmente distinto. Y si uno no acepta que algunos de los términos medios son distintos entre sí, no puede, sin caer en el absurdo, negar que los extremos son idénticos. Supongamos, por tanto, una persona que ha disfrutado de la vida durante treinta años y se ha familiarizado con colores de todas clases, salvo con un determinado matiz del azul, que, por casualidad, nunca ha encontrado. Colóquense ante él todos los matices distintos de este color, excepto aquél, descendiendo gradualmente desde el más oscuro al más claro; es evidente que percibirá un vacío donde falta el matiz en cuestión, y tendrá conciencia de una mayor distancia entre los colores contiguos en aquel lugar que en cualquier otro. Pregunto, pues, si le sería posible, con su propia imaginación, remediar esta deficiencia y representarse la idea de aquel matiz, aunque no le haya sido transmitido por los sentidos. Creo que hay pocos que piensen que no es capaz de ello. Y esto puede servir de prueba de que las ideas simples no siempre se derivan de impresiones correspondientes, aunque este caso es tan excepcional que casi no vale la pena observarlo, y no merece que, solamente por su causa, alteremos nuestro principio»

6. Indicaciones para su análisis:

El análisis de este ejemplo ha de tomar pie en la distinción previamente asentada entre impresiones e ideas la cual, por tanto, ha de exponerse con anterioridad. Además, se ha de hacer hincapié en el carácter de *excepción* que supone respecto del principio universal ya establecido.

7. Indicaciones para su uso en clase:

Este ejemplo puede utilizarse a la hora de explicar la propia teoría del conocimiento de Hume (en el segundo curso de Bachillerato) y para discutir, asimismo, la validez universal de su principio de copia.

EJEMPLO Nº 2.

LA UNIDAD DE UNA HISTORIA

1. Autor: David Hume.

2. Localización exacta del pasaje:

HILL GREEN, T., HODGE GROSE, T. «*The Philosophical Works of David Hume*» (vol. 4). London: Longmans, Green & Co., 1875, p. 19. / Ubicación del pasaje según la edición de preferencia en castellano: HUME, D. «*Investigación sobre el conocimiento humano*». Madrid: Alianza Editorial, 2010, pp. 50-51 (en nota al pie).

3. Contexto general de la obra:

La «*Investigación sobre el conocimiento humano*» de David Hume, publicada en 1748, constituye una refundición de la primera parte de su «*Tratado de la naturaleza humana*», obra que por su parte vio la luz entre 1739 (publicación de la parte primera, destinada al examen del *entendimiento*, y segunda, dedicada al análisis de las *pasiones* humanas) y 1740 (publicación de la parte tercera del libro, en la que Hume estudió la *moral*). Debido al poco éxito que obtuvo con su «*Tratado de la naturaleza humana*», Hume se decidió a publicar dos obras separadas, de menor extensión, tituladas: «*Investigación sobre el conocimiento humano*» e «*Investigación sobre los principios de la moral*», con la intención de exponer, según un tono más *popular*, sus doctrinas filosóficas. Estas dos investigaciones sí que tuvieron la repercusión deseada por su autor en el mundo de los lectores.

Por lo que hace al contenido teórico de la «*Investigación sobre el conocimiento humano*», puede afirmarse que en ella Hume afirma, discute y defiende los principios de su teoría del conocimiento, así como ciertas implicaciones que de ellos se derivan. Los temas de los que el autor se hace cargo en esta obra son muy variados, siendo así que entre ellos pueden contarse –por señalar solo algunos- la distinción entre las dos grandes clases de filosofías (abstracta y popular), una investigación sobre el origen y los principios de conexión de las ideas de la mente, una importante crítica a la concepción tradicional del enlace causal, un examen de la razón en los animales o una investigación en torno a los milagros.

Podemos señalar dos objetivos generales de Hume con esta obra: en primer lugar, como ya hemos comentado, Hume buscaba ofrecer a sus lectores una obra más comprensible que su primer «*Tratado*», es decir, una obra en la que sus teorías se expusieran con un menor grado de abstracción y fueran, así, más próximas al entendimiento común. Esto lo consiguió mediante el recurso reiterado al uso de ejemplos sencillos y clarificadores. En segundo lugar, es posible afirmar que Hume pretendía, no solo con esta obra, sino también con su «*Tratado*» de juventud, establecer las bases de un *empirismo* filosófico consecuente (radicalizando así la propuesta de John Locke), tratando con ello, al mismo tiempo, de confrontar la propuesta *racionalista* inaugurada en Francia durante el siglo XVII con la obra del célebre René Descartes. Así pues, Hume defenderá que la *experiencia* (y no la razón), la cual nos ofrece las impresiones (“*Impressions*”) sensibles, constituye el *origen* de todo conocimiento. Por lo que hace a la crítica de la noción heredada de la

causalidad, que repercutirá hondamente en la *Crítica de la razón pura* de Kant, es necesario señalar que Hume considerará el vínculo causal como un enlace establecido *en y por la propia subjetividad humana*, la cual se *acostumbra o habitúa* a esperar un cierto hecho, una vez se ha dado otro anterior, al que el primero siempre ha seguido. Se rompe así con la concepción clásica de la causalidad como enlace *necesario* entre hechos, dado que siempre es posible la representación del *no-ser* del efecto (revelándose, por tanto, como *contingente*) una vez dado el hecho que tomamos como causa. El empirismo radical de Hume tendrá como consecuencia histórica la decisiva reactivación del *escepticismo* en el panorama filosófico del siglo XVIII, reactivación que será posteriormente neutralizada con la irrupción de la filosofía trascendental kantiana y su “*deducción trascendental de las categorías*”, en la que el filósofo de Königsberg demostrará la *necesaria* referencia de las categorías del entendimiento (entre las que contará la categoría de “causalidad”) a la sensibilidad, devolviéndole de este modo a la noción de la causalidad su carácter como enlace estrictamente *necesario* de fenómenos.

4. Contexto concreto del pasaje:

El ejemplo ahora considerado figura en la sección tercera de la *Investigación*, titulada: *De la asociación de ideas*. Tras asentar los elementos de su empirismo (percepciones que son impresiones y percepciones que son ideas) en la sección inmediatamente anterior, Hume pasa ahora a la exposición de la tríada de principios en virtud de los cuales el caudal de ideas de nuestra mente no ha de quedar en mera caoticidad, sino que le capacita para mantenerse coherente consigo mismo, conexo en todos sus momentos y, a fin de cuentas, unitario. Y dado que estos principios son tres, entonces tres y solo tres serán las formas elementales y primarias de conexión y unidad de ideas que a la naturaleza humana le cabrán. Los principios aludidos por Hume son los siguientes: la semejanza, la contigüidad en el espacio y en el tiempo y, por último, la relación de causa y efecto. Pues bien, el ejemplo que ahora señalamos tiene por objetivo la exposición, *in concreto*, de tales principios de enlace de ideas, siendo este, por tanto, un ejemplo en sí mismo triple.

Se ha añadido entre corchetes una breve aclaración referida al contexto inmediatamente anterior al pasaje elegido. Aquí Hume está realizando una breve consideración en torno a una de las condiciones de posibilidad de toda acción humana. Tal es el necesario haber previo de una intención, finalidad o plan, pues sin esto ¿en qué sentido cabría hablar de “*acción*”? Si faltara, ¿en qué se diferenciaría el obrar humano de la mera inercia natural? Al igual que nadie se propone realizar nada si no tiene una intención, esto es, una razón suficiente para realizar tal o cual cosa, o para obrar de tal o cual modo, del mismo modo en toda composición literaria (que no es sino un caso del principio general: los seres humanos nada *obran* si no tienen de antemano una cierta intención), su creador ha de poseer previamente un cierto principio que dote de unidad a su obra. Exactamente lo mismo ocurre, por ejemplo, en las discusiones sobre un tema cualquiera. En este caso el *tema*, la cosa de la que se habla, ejerce de factor unidad en el diálogo y, si voluntaria o involuntariamente alguno de los interlocutores se aparta de él, el resto pueden, si han estado atentos, percibir la quiebra de la unidad supuesta, esto es, el repentino *cambio de tema*. Tras reflexionar sobre estas cuestiones, Hume plantea lo siguiente:

5. Fragmento que recoge el ejemplo:

«Como esta regla [ed., la regla de que cada acción voluntaria responde siempre a una cierta finalidad, intención, plan u objetivo] no admite excepción, se sigue que en composiciones narrativas, los acontecimientos o acciones que el escritor narra han de estar interconectados por algún lazo o vínculo. Han de estar relacionados en la imaginación y formar una especie de unidad, que los incluya en un mismo plan o proyecto, y que pueda ser el objetivo o la finalidad del escritor en su empeño inicial.

Este principio de conexión de varios acontecimientos, que compone el tema de un poema o de una narración histórica, puede ser muy distinto de acuerdo con los distintos designios de un poeta o de un historiador. Ovidio formó su plan a partir del de la semejanza como principio de conexión. Toda transformación fabulosa, producida por el poder de los dioses, cae dentro del alcance de su obra. No hace falta más que esta sola cualidad en un suceso para incorporarlo a su plan o intención inicial.

Un historiador o cronista que intentara escribir la historia de Europa durante cualquier siglo estaría influido por cualquier conexión en el espacio y en el tiempo. Todos los acontecimientos que ocurran en aquella porción de espacio y en aquel período de tiempo están incluidos en su proyecto, aunque, en otros aspectos, sean distintos y estén desconectados. De todas maneras, tiene una especie de unidad en medio de toda su diversidad.

Pero la clase más usual de conexión entre los distintos sucesos que forman parte de cualquier composición narrativa es la de la causa y efecto. Mientras que el historiador reconstruye la serie de acciones en su orden inicial, se eleva a sus fuentes y principios ocultos y esboza sus consecuencias más remotas, y escoge para su tema una determinada porción de aquella gran cadena de acontecimientos que componen la historia de la humanidad, intenta en su relato tratar cada eslabón de esta cadena. Algunas veces, la ignorancia invencible hace que todos sus intentos sean inútiles. Otras, suple por conjetura aquello de lo que no tiene conocimiento, y siempre tiene conciencia de que, cuanto menos inconexa sea la cadena que presenta a sus lectores, más perfecta es su obra. Ve que el conocimiento de las causas no solo es el más satisfactorio, siendo su relación o conexión la más fuerte de todas, sino también el más instructivo, puesto que tan solo por este conocimiento podemos controlar los acontecimientos y gobernar el futuro»

6. Indicaciones para su análisis:

El análisis de este ejemplo debe dividirse en tres partes, tantas como subejemplos contiene. En efecto, el pasaje señala un ejemplo concreto para cada uno de los tres principios de asociación de ideas, teniendo todos en común el que se trata siempre de aquellos factores que dotan de unidad a una “historia”, y ya sea que se tome a esta en el sentido de una narración de acontecimientos ficticios (como en una tragedia o una fábula), ya sea que se la tome como narración de acontecimientos históricos.

En el caso de una *historia*, da igual de qué tipo sea, siempre ha de ocurrir que, ya sea por el principio de la semejanza, por el de la proximidad espacio temporal, o por el principio de la relación de causa y efecto, el múltiple de representaciones que la componen ha de estar cohesionado *por al menos uno* de

estos tres principios. Así ocurre en la poesía, por ejemplo, en Ovidio, quien dota a sus *Metamorfosis* de unidad atendiendo a la sola semejanza de las transformaciones fantásticas por obra de un origen común: los poderes sobrenaturales de los dioses. Pero también ocurre, por ejemplo, para el historiador, quien dota de unidad a sus producciones o bien atendiendo a la proximidad espacio temporal de los hechos que narra, o bien atendiendo a las relaciones de causa y efecto en los acontecimientos que puede descubrir en sus investigaciones. Sin estos principios de unidad *toda historia sería, por principio, imposible*, pues no se vería qué tiene una parte en común con otra a la que sigue, o a la que precede. Tendríamos, simplemente, hechos yuxtapuestos rapsódicamente, pero jamás una narración coherente y unitaria.

Y todo esto, en su conjunto, no es sino una ilustración *in concreto* de la apreciación general que apuntábamos anteriormente al mencionar el contexto concreto en el que se expone este ejemplo, esto es, que estos principios de conexión de ideas hacen posible una experiencia organizada, coherente y unitaria, o por lo menos hacen posible una experiencia legible según al menos tres órdenes, formas o tipos de unidad: según la similaridad entre dos o más representaciones, según su cercanía en espacio o tiempo y, por último, según la causalidad y la dependencia.

7. Indicaciones para su uso en clase:

Este ejemplo puede utilizarse a la hora de explicar la propia teoría del conocimiento de Hume (en el segundo curso de Bachillerato) y, en concreto, para ejemplificar los tres principios de asociación de ideas que Hume expone en la sección tercera de su *Investigación*.

EJEMPLO Nº 3.

LAS IMPOSIBLES INFERENCIAS DE ADÁN

1. Autor: David Hume.

2. Localización exacta del pasaje:

HILL GREEN, T., HODGE GROSE, T. «*The Philosophical Works of David Hume*» (vol. 4). London: Longmans, Green & Co., 1875, pp. 24-25. // Ubicación del pasaje según la edición de preferencia en castellano: HUME, D. «*Investigación sobre el conocimiento humano*». Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 60.

3. Contexto general de la obra:

La «*Investigación sobre el conocimiento humano*» de David Hume, publicada en 1748, constituye una refundición de la primera parte de su «*Tratado de la naturaleza humana*», obra que por su parte vio la luz entre 1739 (publicación de la parte primera, destinada al examen del *entendimiento*, y segunda, dedicada al análisis de las *pasiones* humanas) y 1740 (publicación de la parte tercera del libro, en la que Hume estudió la *moral*). Debido al poco éxito que obtuvo con su «*Tratado de la naturaleza humana*», Hume se decidió a publicar dos obras separadas, de menor extensión, tituladas: «*Investigación sobre el conocimiento humano*» e «*Investigación sobre los principios de la moral*», con la intención de exponer, según un tono más *popular*, sus doctrinas filosóficas. Estas dos investigaciones sí que tuvieron la repercusión deseada por su autor en el mundo de los lectores.

Por lo que hace al contenido teórico de la «*Investigación sobre el conocimiento humano*», puede afirmarse que en ella Hume afirma, discute y defiende los principios de su teoría del conocimiento, así como ciertas implicaciones que de ellos se derivan. Los temas de los que el autor se hace cargo en esta obra son muy variados, siendo así que entre ellos pueden contarse –por señalar solo algunos- la distinción entre las dos grandes clases de filosofías (abstracta y popular), una investigación sobre el origen y los principios de conexión de las ideas de la mente, una importante crítica a la concepción tradicional del enlace causal, un examen de la razón en los animales o una investigación en torno a los milagros.

Podemos señalar dos objetivos generales de Hume con esta obra: en primer lugar, como ya hemos comentado, Hume buscaba ofrecer a sus lectores una obra más comprensible que su primer «*Tratado*», es decir, una obra en la que sus teorías se expusieran con un menor grado de abstracción y fueran, así, más próximas al entendimiento común. Esto lo consiguió mediante el recurso reiterado al uso de ejemplos sencillos y clarificadores. En segundo lugar, es posible afirmar que Hume pretendía, no solo con esta obra, sino también con su «*Tratado*» de juventud, establecer las bases de un *empirismo* filosófico consecuente (radicalizando así la propuesta de John Locke), tratando con ello, al mismo tiempo, de confrontar la propuesta *racionalista* inaugurada en Francia durante el siglo XVII con la obra del célebre René Descartes. Así pues, Hume defenderá que la *experiencia* (y no la razón), la cual nos ofrece las impresiones (“*Impressions*”) sensibles, constituye el *origen* de todo conocimiento. Por lo que hace a la crítica de la noción heredada de la

causalidad, que repercutirá hondamente en la *Crítica de la razón pura* de Kant, es necesario señalar que Hume considerará el vínculo causal como un enlace establecido *en y por la propia subjetividad humana*, la cual se *acostumbra o habitúa* a esperar un cierto hecho, una vez se ha dado otro anterior, al que el primero siempre ha seguido. Se rompe así con la concepción clásica de la causalidad como enlace *necesario* entre hechos, dado que siempre es posible la representación del *no-ser* del efecto (revelándose, por tanto, como *contingente*) una vez dado el hecho que tomamos como causa. El empirismo radical de Hume tendrá como consecuencia histórica la decisiva reactivación del *escepticismo* en el panorama filosófico del siglo XVIII, reactivación que será posteriormente neutralizada con la irrupción de la filosofía trascendental kantiana y su “*deducción trascendental de las categorías*”, en la que el filósofo de Königsberg demostrará la *necesaria* referencia de las categorías del entendimiento (entre las que contará la categoría de “causalidad”) a la sensibilidad, devolviéndole de este modo a la noción de la causalidad su carácter como enlace estrictamente *necesario* de fenómenos.

4. Contexto concreto del pasaje:

El ejemplo que ahora vamos a considerar se encuentra ubicado en la sección cuarta de la *Investigación sobre el conocimiento humano*, titulada: *Dudas escépticas acerca de las operaciones del entendimiento*. Esta sección la inaugura Hume introduciendo una distinción capital para su planteamiento, a saber, la distinción entre *cuestiones de hecho* (*Matters of Fact*) y *relaciones de ideas* (*Relations of Ideas*). Antes de proceder a un mínimo análisis de su diferencia encaminado a aclarar la teoría que el ejemplo escogido tiene a su base, veremos algunos sencillos ejemplos, muy intuitivos, que el mismo Hume propone para presentar su diferencia. Sean las proposiciones siguientes: “El cuadrado de la hipotenusa es igual al cuadrado de los dos lados” y “tres veces cinco es igual a la mitad de treinta”. Ambas proposiciones expresan solo las relaciones que cabe encontrar entre ciertas ideas, en concreto, entre las partes de un triángulo cualquiera y entre ciertos números dados. Una cuestión de hecho, por el contrario, sería la contenida en la siguiente proposición: “El sol no saldrá mañana”. Esta proposición expresa la referencia a un *estado de cosas futuro* y, al contrario que las proposiciones anteriores, cuya negación es imposible (nos resulta inconcebible), podemos concebir sin ninguna dificultad la negación de la proposición dada, esto es, “el sol saldrá mañana”.

Mientras que en el ámbito de las relaciones de ideas, donde se razona enteramente *a priori*, la verdad (en sentido pleno, e implicando por tanto certeza apodíctica del enunciante en la validez estricta del juicio que profiere) es susceptible de alcanzarse, no ocurre lo mismo en las cuestiones de hecho, pues, en efecto, tales “cuestiones” se refieren siempre a hechos, a existentes, y lo contrario de un hecho, esto es, su *no-ser* (ya sea porque no se dé, o porque se dé de otra manera), siempre puede ser posible. Mientras que la contradicción es imposible en las relaciones de ideas, puesto que proposiciones que no se refieren a hechos sino a meras conexiones lógicas entre ideas siempre son enteramente verdaderas o enteramente falsas, pues su verdad o falsedad se establece en virtud del mero significado de los términos y de sus posibles combinaciones, con total independencia de si lo mentado por aquellos términos existe o no, las proposiciones que sí se refieren a hechos, y de entre estos a los futuros, solo son parcialmente verdaderas (por tanto, también parcialmente falsas), pues la posibilidad de su falsación, esto es, la posibilidad de verificar que

algo que en principio debería darse no se dé (o viceversa), ha de quedar abierta hasta que la experiencia aporte su veredicto y dirima definitivamente la cuestión. Por tanto, no cabe en este peculiar tipo de cuestiones espacio alguno para la completa certidumbre *a priori* a partir de una inferencia.

Pues bien, el ejemplo que ahora traemos a colación nos presenta el caso de un individuo dotado de facultades racionales pero, sin embargo, carente por completo de experiencias, es decir, un Adán recién llegado al mundo. Si se limitara, en este estado, a reflexionar sobre los objetos que percibe a su alrededor, por ejemplo, sobre el agua de un lago o sobre el fuego de una hoguera, podría saber ciertas cosas, pero otras se hurtarían necesariamente a su capacidad de penetración estrictamente racional. Así, si se aproximara a mirar el agua del lago, podría saber inmediatamente que el agua es transparente, puesto que cerca de la orilla vería todavía el suelo que se prolonga bajo la superficie, pero si no se introdujese en el lago hasta la cabeza, jamás podría saber que el agua le impediría respirar. Del primer dato jamás podría transitar, mediante inferencia, al segundo (inferencia que, de poder darse, supondría ampliar efectivamente y *a priori* el conocimiento que Adán tiene ya acerca del agua), puesto que no existe ninguna conexión lógica entre la transparencia del agua y los efectos de asfixia que *de hecho* produce en los humanos que descuidadamente se hunden en ella. Lo mismo cabría decir del fuego: por más que analizara la noción del calor o la de la luminosidad que desprenden las ascuas de una hoguera encendida, jamás encontraría en tales nociones nada a partir de lo que pudiera inferir *a priori* ninguna relación con el dolor que el fuego produce a quien entra en contacto con él. Aquí, esto es, en cuestiones de hecho como las escogidas por Hume para su ejemplo, no hay, como decíamos, conexión lógica alguna entre ambos hechos, si bien nadie objetará que entre ellos sí que cabe encontrar *una relación causal*, como la existente entre el sumergirse completamente en el agua, como causa, y la imposibilidad de respirar, como efecto.

5. Fragmento que recoge el ejemplo:

«Preséntese un objeto a un hombre que está dotado de razón y luces naturales. Si este objeto le fuera enteramente nuevo, no sería capaz, ni por el más meticuloso estudio de sus cualidades sensibles, de descubrir cualquiera de sus causas o efectos. Adán, aun en el caso de que le concediésemos facultades racionales totalmente desarrolladas, no habría podido inferir de la fluidez y transparencia del agua, que le podría ahogar, o de la luz y el calor del fuego, que le podría consumir»

6. Indicaciones para su análisis:

El análisis de este ejemplo ha de basarse en una explicación de la diferencia entre cuestiones de hecho y relaciones de ideas como la que previamente hemos propuesto, pues el objetivo de este ejemplo no es sino mostrar la incapacidad de nuestra mente para conseguir, en el ámbito de las cuestiones de hecho, los mismos resultados que en lo que hace a las meras relaciones de ideas, pues entre ambas formas de conocimiento media una diferencia de naturaleza no superable (irreductible).

Las imposibles inferencias de Adán constituye un ejemplo que ilustra suficientemente dos aspectos interrelacionados del análisis humeano de las cuestiones de hecho en su diferencia respecto de las meras relaciones de ideas: que del mero análisis de nociones relativas a hechos no obtenemos

conocimiento alguno de hechos distintos, tal como puedan ser las causas o los posibles efectos de algo, pero también que al tratarse de cuestiones de hecho siempre ha de ponerse a la base de su posibilidad una cierta relación causal que vincule una existencia o hecho presente o pasado, como causa, con otro hecho futuro, como consecuencia.

Por lo demás, este ejemplo (pero también los dos que siguen), está destinado a desterrar la concepción racionalista de la relación causal. En este ejemplo, es cierto, todavía no se percibe claramente que este sea su objetivo, si bien en los dos próximos ejemplos que consideraremos, ejemplos que se vinculan estrechamente con este, este objetivo se percibirá con toda claridad. Este caso (con la teoría que tiene como trasfondo) constituye, como si dijéramos, el prolegómeno de su crítica.

7. Indicaciones para su uso en clase:

Este ejemplo puede utilizarse a la hora de explicar la propia teoría del conocimiento de Hume (en el segundo curso de Bachillerato). En concreto, puede ser utilizado como herramienta para la presentación y discusión de la distinción entre cuestiones de hecho y relaciones de ideas.

EJEMPLO Nº 4.

LAS BOLAS DE BILLAR

1. Autor: David Hume

2. Localización exacta del pasaje:

HILL GREEN, T., HODGE GROSE, T. «*The Philosophical Works of David Hume*» (vol. 4). London: Longmans, Green & Co., 1875, pp. 25-27. Ubicación del pasaje según la edición de preferencia en castellano: HUME, D. «*Investigación sobre el conocimiento humano*». Madrid: Alianza Editorial, 2010, pp. 61-62.

3. Contexto general de la obra:

La «*Investigación sobre el conocimiento humano*» de David Hume, publicada en 1748, constituye una refundición de la primera parte de su «*Tratado de la naturaleza humana*», obra que por su parte vio la luz entre 1739 (publicación de la parte primera, destinada al examen del *entendimiento*, y segunda, dedicada al análisis de las *pasiones* humanas) y 1740 (publicación de la parte tercera del libro, en la que Hume estudió la *moral*). Debido al poco éxito que obtuvo con su «*Tratado de la naturaleza humana*», Hume se decidió a publicar dos obras separadas, de menor extensión, tituladas: «*Investigación sobre el conocimiento humano*» e «*Investigación sobre los principios de la moral*», con la intención de exponer, según un tono más *popular*, sus doctrinas filosóficas. Estas dos investigaciones sí que tuvieron la repercusión deseada por su autor en el mundo de los lectores.

Por lo que hace al contenido teórico de la «*Investigación sobre el conocimiento humano*», puede afirmarse que en ella Hume afirma, discute y defiende los principios de su teoría del conocimiento, así como ciertas implicaciones que de ellos se derivan. Los temas de los que el autor se hace cargo en esta obra son muy variados, siendo así que entre ellos pueden contarse –por señalar solo algunos- la distinción entre las dos grandes clases de filosofías (abstracta y popular), una investigación sobre el origen y los principios de conexión de las ideas de la mente, una importante crítica a la concepción tradicional del enlace causal, un examen de la razón en los animales o una investigación en torno a los milagros.

Podemos señalar dos objetivos generales de Hume con esta obra: en primer lugar, como ya hemos comentado, Hume buscaba ofrecer a sus lectores una obra más comprensible que su primer «*Tratado*», es decir, una obra en la que sus teorías se expusieran con un menor grado de abstracción y fueran, así, más próximas al entendimiento común. Esto lo consiguió mediante el recurso reiterado al uso de ejemplos sencillos y clarificadores. En segundo lugar, es posible afirmar que Hume pretendía, no solo con esta obra, sino también con su «*Tratado*» de juventud, establecer las bases de un *empirismo* filosófico consecuente (radicalizando así la propuesta de John Locke), tratando con ello, al mismo tiempo, de confrontar la propuesta *racionalista* inaugurada en Francia durante el siglo XVII con la obra del célebre René Descartes. Así pues, Hume defenderá que la *experiencia* (y no la razón), la cual nos ofrece las impresiones (“*Impressions*”) sensibles, constituye el *origen* de todo conocimiento. Por lo que hace a la crítica de la noción heredada de la

causalidad, que repercutirá hondamente en la *Crítica de la razón pura* de Kant, es necesario señalar que Hume considerará el vínculo causal como un enlace establecido *en y por la propia subjetividad humana*, la cual se *acostumbra o habitúa* a esperar un cierto hecho, una vez se ha dado otro anterior, al que el primero siempre ha seguido. Se rompe así con la concepción clásica de la causalidad como enlace *necesario* entre hechos, dado que siempre es posible la representación del *no-ser* del efecto (revelándose, por tanto, como *contingente*) una vez dado el hecho que tomamos como causa. El empirismo radical de Hume tendrá como consecuencia histórica la decisiva reactivación del *escepticismo* en el panorama filosófico del siglo XVIII, reactivación que será posteriormente neutralizada con la irrupción de la filosofía trascendental kantiana y su “*deducción trascendental de las categorías*”, en la que el filósofo de Königsberg demostrará la *necesaria* referencia de las categorías del entendimiento (entre las que contará la categoría de “causalidad”) a la sensibilidad, devolviéndole de este modo a la noción de la causalidad su carácter como enlace estrictamente *necesario* de fenómenos.

4. Contexto concreto del pasaje:

El ejemplo que consideramos ahora es presentado por Hume inmediatamente después de presentar el ejemplo que hemos titulado “las imposibles inferencias de Adán” y va destinado a *reforzarlo*. Se inscribe, por tanto, en la sección cuarta de su *Investigación*. Y es que Hume considera que es preciso retener todavía algo más al lector en la consideración de la diferencia esencial que distingue estos dos tipos de razonamientos, los posibles *por la sola razón* en base al principio lógico de contradicción y los posibles *por la experiencia* y, además, en atención a otro principio (el de la Costumbre o Hábito), si bien este principio todavía no ha sido presentado. El nexos que vincula en la argumentación de Hume el ejemplo de su Adán y este que ahora presentamos no es sino una cierta consideración en la que ahora nos demoraremos. Y es que Hume estima que todo el mundo admitirá sin dificultad que la relación causal solo es cognoscible *a posteriori*, esto es, a través de la experiencia, cuando tal relación se considera asociada a sucesos naturales raros y poco comunes, como por ejemplo los efectos explosivos de la pólvora en contacto con el fuego. En efecto, nadie diría que del mero análisis de la noción de la pólvora alguien podría haber sido capaz de inferir su cualidad explosiva. De hecho, la historia del uso y la investigación empírica con pólvora nos enseña que se necesitaron no pocos años de experimentación para dar con tal propiedad. Pero quizá, prosigue Hume, no haya tal consenso cuando la relación causal se presenta vinculada a sucesos naturales sumamente próximos y cotidianos. Y como Hume busca desterrar de la filosofía una cierta concepción de la relación causal hondamente arraigada y extendida, escogerá, como refuerzo de su argumento, un ejemplo sumamente banal y cotidiano. ¿Y qué más cotidiano para un burgués de la Escocia del siglo XVIII que presenciar el choque de unas simples *bolas de billar*?

Aunque es cierto que Hume ya está dando, entre líneas, la clave para la comprensión del nuevo principio que busca introducir en la filosofía, detengámonos un momento, antes de explicitarlo (en el siguiente ejemplo), y consideremos este ejemplo en sí mismo. De entrada, Hume nos sitúa, como en el anterior caso, ante un sujeto en una situación de vacío epistémico, pues ahora se invoca a un sujeto que acaba de entrar en el mundo y, por tanto, todavía no ha hecho ninguna experiencia. A diferencia nuestra, que podemos sin ninguna dificultad anticipar *grosso modo* qué sucederá cuando una bola de billar choca

con otra, aunque no sepamos todavía *en virtud de qué* podamos hacer tal anticipación, el sujeto que Hume nos propone parece que no sería capaz. Pregúntese entonces qué podría o no anticipar este sujeto como resultado o efecto del choque de dos bolas, por ejemplo, en una mesa de billar. Como nunca ha presenciado nada así, lo más lógico será pensar que no esperará nada o, en el caso de que espere algo, lo esperará de una forma totalmente arbitraria pues, efectivamente, jamás ha presenciado nada del mismo tipo. Habiéndonos comparado ahora nosotros, como lectores, con el sujeto de este ejemplo, la pregunta cae por su propio peso: ¿qué es aquello *que nos diferencia* y que permite que nosotros esperemos algo muy determinado y no cualquier cosa, mientras que a aquel le impide esperar nada determinado o, lo que es lo mismo, le permite solo esperar *cualquier* cosa? No puede ser algo del hecho en sí, pues tal hecho es exactamente *el mismo* tanto para nosotros como para aquel. Aquello que buscamos ha de ser, pues, algo *meramente subjetivo*, algo que es imposible de entresacar de los hechos mismos, algo que, teniendo relación con las impresiones, esto es, con los hechos del mundo, no es ni puede ser en sí mismo impresión. Por tanto, la imagen propuesta por Hume nos parece ser muy oportuna porque, siendo su contenido algo sumamente común (el choque de unas simples bolas de billar), permite, precisamente por su carácter común, compartido por cualquiera, hacer que todos paremos mientes en un prejuicio hondamente arraigado, el prejuicio de creer que la mente humana es capaz de anticipar *a priori* el efecto necesario mediante el análisis de la causa, pero también permite de soslayo, como hemos visto, hacer que dirijamos nuestra mirada hacia el lugar donde el principio buscado realmente se hallará.

5. Fragmento que recoge el ejemplo:

«Tendemos a imaginar que podríamos descubrir (...) efectos por la mera operación de nuestra imaginación, sin acudir a la experiencia. Nos imaginamos que si de improviso nos encontráramos en este mundo, podríamos desde el primer momento inferir que una bola de billar comunica su moción a otra al impulsarla, y que no tendríamos que esperar el suceso para pronunciarlo con certeza acerca de él. Tal es el influjo del hábito que, donde es más fuerte, además de compensar nuestra ignorancia, incluso se oculta y parece no darse meramente porque se da en grado sumo. (...) La mente nunca puede encontrar el efecto en la supuesta causa por el escrutinio o examen más riguroso, pues el efecto es totalmente distinto a la causa y, en consecuencia, no puede ser descubierto en él. El movimiento, en la segunda bola de billar, es un suceso totalmente distinto del movimiento en la primera. Tampoco hay nada en la última que pueda ser el más mínimo indicio de la otra. (...) Cuando veo, por ejemplo, que una bola de billar se mueve en línea recta hacia otra, incluso en el supuesto de que la moción en la segunda me fuera accidentalmente sugerida como el resultado de un contacto o de un impulso, ¿no puedo concebir que otros cien acontecimientos podrían haberse seguido igualmente de aquella causa? ¿No podrían haberse quedado quietas ambas bolas? ¿No podría la primera bola volver en línea recta a su punto de arranque o rebotar sobre la segunda en cualquier línea o dirección? Todas estas suposiciones son congruentes y concebibles. ¿Por qué, entonces, debemos dar preferencia a una, que no es más congruente y concebible que las demás? Ninguno de nuestros razonamientos *a priori* nos podrá jamás mostrar fundamento alguno para esta preferencia»

6. Indicaciones para su análisis:

El análisis de este ejemplo requiere de una contextualización previa, quizá al modo como la que ha sido ofrecida anteriormente. Por lo demás, sería interesante recalar *en que la estrategia* utilizada por Hume tanto en este ejemplo como en el anterior (y también en el próximo) para hacer que el lector se percate de que el conocimiento *a priori* (siempre identificado con el conocimiento *analítico*, esto es, el conocimiento que solo predica aquello que ya se encontraba implícitamente contenido en el sujeto) jamás puede anticipar un hecho, pues los hechos son todos distintos entre sí y el conocimiento de uno jamás penetra lo más mínimo en otro, pasa, como ya hemos mencionado, por suponer un sujeto cognoscitivo totalmente ingenuo. El recurso de situarnos artificialmente precisamente en el *grado cero* de la experiencia tiene la gran ventaja de situar al lector precisamente *allí donde nunca está*, pues precisamente, como decíamos, Hume está buscando sacar a la luz aquello que por sumamente trivial, cotidiano y, a fin de cuentas, obvio, jamás resulta tematizado. Y es que, en efecto, al sujeto de conocimiento siempre se le supone *alguna experiencia*, algún contacto con la realidad y, por tanto, *algún conocimiento*. Pero Hume, mostrando con ello gran agudeza, nos propone un sujeto totalmente vacío de experiencia, un sujeto que sería, por así decir, el equivalente humano de la *tabula rasa* lockeana. Este, exactamente igual que el Adán del anterior ejemplo, limitaría su conocimiento *a lo que percibe*, sin poder dar un paso más allá. Podría entonces, por ejemplo, describir los colores que ve en las bolas de billar; si las mira de cerca, podrá saber si alguna tiene alguna pequeña imperfección; si las toca y a continuación toca la mesa sobre la que se encuentran, podrá percibir una diferencia de textura. Nada de esto implica un razonamiento causal. Pero mientras no vea a ambas bolas chocar será totalmente incapaz de *anticipar* qué habrá de resultar de ese choque.

De hecho, este ejemplo va más allá, pues nos permite ver con meridiana claridad que *aunque* el sujeto en cuestión hiciera efectivamente la experiencia de *un* choque de bolas, también seguiría estando sumamente desinformado por lo que hace a la relación causal, relación que dice que *dado algo*, un hecho, “A”, *ha de seguirle* otro algo, otro hecho, “B”, de forma *totalmente necesaria*. Ciertamente, es posible que la cosa cambiara tras varios intentos, pues percibiría un resultado *similar* en cada uno de ellos. Percibiría, ciertamente, regularidad, pues aunque los resultados de los choques variaran mucho, siempre vería a una bola perder velocidad mientras que percibiría un aumento de velocidad repentino en la otra. Pero, y he aquí lo paradójico, aunque *empezara a atisbar*, en virtud de sus reiteraciones, algo así como un cierto influjo causal, y aunque a partir de entonces redoblara la atención y el cuidado en la observación de sus experimentos con choques de bolas, el sujeto del ejemplo *seguiría*, en todo caso, sin ser capaz de concebir tal influjo como *necesario*. Tendría noticia, pues, del influjo causal, pero solo lo concebiría como un simple *hecho*, ya que, como muy gráficamente apunta Hume en el ejemplo mismo, ¿acaso no es perfectamente posible que ambas bolas, por ejemplo, permanecieran inmóviles tras su contacto? Esta es una de tantas posibilidades, y que no se den no implica que no *puedan* darse, pues nada hay de contradictorio en ello.

7. Indicaciones para su uso en clase:

Este ejemplo puede utilizarse a la hora de explicar la propia teoría del conocimiento de Hume (en el segundo curso de Bachillerato), pero sobre todo a

la hora de exponer y realizar la crítica de la relación causal. Por tanto, el ejemplo no solo se circunscribe a Hume, sino que en la historia de la filosofía puede traerse a colación también explicando, por ejemplo, a Descartes o a Kant. También podrá ser útil a la hora de exponer la filosofía de la ciencia.

EJEMPLO Nº 5.

EL LENTO APRENDIZAJE DE ADÁN

1. Autor: David Hume.

2. Localización exacta del pasaje:

HILL GREEN, T., HODGE GROSE, T. «*The Philosophical Works of David Hume*» (vol. 4). London: Longmans, Green & Co., 1875, pp. 36-37. Ubicación del pasaje según la edición de preferencia en castellano: HUME, D. «*Investigación sobre el conocimiento humano*». Madrid: Alianza Editorial, 2010, pp. 75-76.

3. Contexto general de la obra:

La «*Investigación sobre el conocimiento humano*» de David Hume, publicada en 1748, constituye una refundición de la primera parte de su «*Tratado de la naturaleza humana*», obra que por su parte vio la luz entre 1739 (publicación de la parte primera, destinada al examen del *entendimiento*, y segunda, dedicada al análisis de las *pasiones* humanas) y 1740 (publicación de la parte tercera del libro, en la que Hume estudió la *moral*). Debido al poco éxito que obtuvo con su «*Tratado de la naturaleza humana*», Hume se decidió a publicar dos obras separadas, de menor extensión, tituladas: «*Investigación sobre el conocimiento humano*» e «*Investigación sobre los principios de la moral*», con la intención de exponer, según un tono más *popular*, sus doctrinas filosóficas. Estas dos investigaciones sí que tuvieron la repercusión deseada por su autor en el mundo de los lectores.

Por lo que hace al contenido teórico de la «*Investigación sobre el conocimiento humano*», puede afirmarse que en ella Hume afirma, discute y defiende los principios de su teoría del conocimiento, así como ciertas implicaciones que de ellos se derivan. Los temas de los que el autor se hace cargo en esta obra son muy variados, siendo así que entre ellos pueden contarse –por señalar solo algunos– la distinción entre las dos grandes clases de filosofías (abstracta y popular), una investigación sobre el origen y los principios de conexión de las ideas de la mente, una importante crítica a la concepción tradicional del enlace causal, un examen de la razón en los animales o una investigación en torno a los milagros.

Podemos señalar dos objetivos generales de Hume con esta obra: en primer lugar, como ya hemos comentado, Hume buscaba ofrecer a sus lectores una obra más comprensible que su primer «*Tratado*», es decir, una obra en la que sus teorías se expusieran con un menor grado de abstracción y fueran, así, más próximas al entendimiento común. Esto lo consiguió mediante el recurso reiterado al uso de ejemplos sencillos y clarificadores. En segundo lugar, es posible afirmar que Hume pretendía, no solo con esta obra, sino también con su «*Tratado*» de juventud, establecer las bases de un *empirismo* filosófico consecuente (radicalizando así la propuesta de John Locke), tratando con ello, al mismo tiempo, de confrontar la propuesta *racionalista* inaugurada en Francia durante el siglo XVII con la obra del célebre René Descartes. Así pues, Hume defenderá que la *experiencia* (y no la razón), la cual nos ofrece las impresiones (“*Impressions*”) sensibles, constituye el *origen* de todo conocimiento. Por lo que hace a la crítica de la noción heredada de la

causalidad, que repercutirá hondamente en la *Crítica de la razón pura* de Kant, es necesario señalar que Hume considerará el vínculo causal como un enlace establecido *en y por la propia subjetividad humana*, la cual se *acostumbra o habitúa* a esperar un cierto hecho, una vez se ha dado otro anterior, al que el primero siempre ha seguido. Se rompe así con la concepción clásica de la causalidad como enlace *necesario* entre hechos, dado que siempre es posible la representación del *no-ser* del efecto (revelándose, por tanto, como *contingente*) una vez dado el hecho que tomamos como causa. El empirismo radical de Hume tendrá como consecuencia histórica la decisiva reactivación del *escepticismo* en el panorama filosófico del siglo XVIII, reactivación que será posteriormente neutralizada con la irrupción de la filosofía trascendental kantiana y su “*deducción trascendental de las categorías*”, en la que el filósofo de Königsberg demostrará la *necesaria* referencia de las categorías del entendimiento (entre las que contará la categoría de “causalidad”) a la sensibilidad, devolviéndole de este modo a la noción de la causalidad su carácter como enlace estrictamente *necesario* de fenómenos.

4. Contexto concreto del pasaje:

La ubicación de este ejemplo es la sección quinta de la *Investigación sobre el conocimiento humano*, sección que lleva por título: *Solución escéptica de estas dudas*, es decir, de las dudas escépticas sobre la cuestiones de hecho y, en general, sobre la relación causal que ha levantado en la sección anterior. Vinculándose estrechamente con los dos ejemplos que ya han sido expuestos (“las imposibles inferencias de Adán” y “las bolas de billar”), este ejemplo concluye el arco argumental que llevará desde la presentación de la distinción entre relaciones de ideas y cuestiones de hecho hasta la exposición del principio de la Costumbre o el Hábito como el principio en el que se basan las inferencias que se relacionan con los hechos futuros y, por tanto, el principio que fundamenta *subjetivamente* la relación de causa y efecto. Como ya sabemos, lo que Hume ha cuestionado en todo momento es la propia idea de relación causal como conexión necesaria, estricta, de hechos. Pero Hume también está cuestionando, a un tiempo, que las proposiciones que realizamos sobre hechos futuros tengan como fundamento o razón de ser *ningún razonamiento u operación del entendimiento*, pues tal es, en efecto, la implicación más externa que se desprende de las consideraciones realizadas y de los ejemplos que hemos venido analizando. Si hubiera algún tipo de razonamiento o inferencia del entendimiento de las que tales proposiciones derivaran, entonces con la experiencia del *primer* caso ya debería haber materia suficiente para que el entendimiento, mediante inferencia *a priori*, extendiera conclusiones al resto de casos futuros del mismo tipo. Pero es claro que esto no es así, puesto que, regresando ahora al ejemplo de las bolas de billar, una única experiencia de su choque no aporta materia suficiente para que podamos esperar con plena seguridad que un efecto semejante sucederá en absolutamente todos los casos futuros de choque de bolas. Ahora bien, es digno de notarse que, si aumentamos los casos de choques de bolas y los efectos aparecen todos homogéneos, entonces *la confianza* en el efecto esperado para el caso aún no acontecido *aumentará*, pero ¿en qué se fundará ese aumento de confianza si precisamente todos los casos considerados han sido homogéneos y uniformes? Si lo experimentado en el primer caso es *lo mismo*, o algo muy próximo, a lo experimentado tras cien repeticiones, ¿en qué nuevo dato se apoyará este aumento de confianza que nos acaece? No hemos experimentado nada distinto,

nada nuevo, en el caso primero ni en ninguno de los demás hasta el caso ciento uno, ¿en virtud de qué, pues, han variado nuestras expectativas respecto a las repeticiones que todavía están por ensayar? Esta es la pregunta a la que este ejemplo trata de dar respuesta.

5. Fragmento que recoge el ejemplo:

«Supongamos que una persona, dotada incluso con las más potentes facultades de razón y reflexión, repentinamente es introducida en este mundo. Inmediatamente observaría una sucesión continua de objetos y un acontecimiento tras otro, pero no podría descubrir nada más allá de esto. Al principio, ningún movimiento le permitiría alcanzar la idea de causa y efecto, puesto que los poderes particulares, en virtud de los cuales se realizan todas las operaciones naturales, nunca aparecen a los sentidos, ni es razonable concluir meramente porque un acontecimiento en un caso precede a algún otro, que, por ello, uno es la causa y el otro el efecto. Su conjunción puede ser arbitraria y casual. Puede no haber motivo alguno para inferir la existencia del uno de la aparición del otro. Y, en una palabra, tal persona, sin mayor experiencia, no podría hacer conjeturas o razonar acerca de cualquier cuestión de hecho o estar segura de nada, aparte de lo que le estuviera inmediatamente presente a su memoria y sentidos.

Supongamos ahora que ha adquirido más experiencia y ha vivido en el mundo tiempo suficiente como para haber observado qué objetos o acontecimientos familiares están constantemente unidos. ¿Cuál es la consecuencia de esta experiencia? Inmediatamente infiere la existencia de un objeto de la aparición de otro. Pero, con toda su experiencia, no ha adquirido idea o conocimiento alguno del secreto poder por el que un objeto produce el otro, ni está forzado a alcanzar esta inferencia por cualquier proceso de razonamiento. Pero, de todas maneras, se encuentra obligado a realizarla. Y aunque se convenciese de que su entendimiento no tiene parte alguna en la operación, de todas formas continuará pensando del mismo modo. Hay algún otro principio que le determina a formar tal conclusión. Este principio es la Costumbre o el Hábito»

6. Indicaciones para su análisis:

El análisis de este ejemplo ha de apoyarse, de nuevo, en una explicación como la aportada anteriormente, explicación que subraye la imposibilidad de que las conclusiones que extraigamos en relación con hechos futuros tengan por base inferencias del entendimiento, pues precisamente este hecho ayuda a la comprensión del hecho de que solo la costumbre resulta ser el fundamento meramente subjetivo en el cual se basa todo nuestro operar con causas y efectos.

Por lo demás, haremos ahora una precisión con respecto al título que hemos escogido para este ejemplo que nos ayudará a entender mejor de qué se trata con el principio de la costumbre, principio que este ejemplo nos presenta muy intuitivamente. A este ejemplo le dimos el título de “el lento *aprendizaje* de Adán”, pero lo que este ejemplo muestra no es un efecto-aprendizaje en modo alguno (si por “aprendizaje” se entiende la adquisición de conocimientos nuevos), sino un puro acostumbrarse de su mente a la dinámica de la repetición del caso y del aparecer de efectos homogéneos. Hemos escogido el término “aprendizaje” porque queríamos denotar que el sujeto del ejemplo ciertamente se transformaba en alguna dirección, que su mente sufría una modificación efectiva, pero no porque adquiriera nuevos conocimientos, sino porque el lugar

desde el que reflexiona sobre las repeticiones que efectúa sufre una modificación en orden a la generación de expectativas. Ha aprendido, como si dijéramos, a deletrear causalidad donde solo percibe uniformidad en la repetición; ha aprendido a esperar la aparición de algo tras el acontecer de otro algo diferente; en una palabra, una *larga costumbre* le ha preparado para dar aquel paso, lógicamente injustificable y que ningún razonamiento o análisis en cuestiones de hecho alcanza, esto es, el paso consistente en introducir en sus registros algo que no estaba ni podía estar, una *ficción de conexión o influjo real* que ligara meros hechos de los que perceptivamente solo cabe afirmar que, de hecho, se siguen unos a otros en el tiempo.

7. Indicaciones para su uso en clase:

Este ejemplo puede utilizarse a la hora de explicar la propia teoría del conocimiento de Hume (en el segundo curso de Bachillerato), siendo así que puede servir de puente, en concreto, para la presentación del principio de la Costumbre, pues de hecho así lo está utilizando el propio Hume.

EJEMPLO N° 6.

EL PRÍNCIPE INDIO Y LAS HELADAS

1. Autor: David Hume.

2. Localización exacta del pasaje:

An Enquiry Concerning Human Understanding/Investigación sobre el entendimiento humano. Edición canónica: *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, L. A. Selby-Bigge (ed.), Oxford University Press, 1975 (3ª ed.). Traducción castellana: *Investigación sobre el entendimiento humano*, Istmo, 2004. Capítulo 10: Sobre los milagros.

3. Contexto general de la obra:

Publicada originalmente en 1748, en esta obra Hume intenta resumir y aclarar sus ideas acerca del conocimiento humano, desde una clave de interpretación empirista. En su momento tuvo un propósito divulgativo, que buscaba enmendar la escasa aceptación de su obra anterior *Tratado de la naturaleza humana*. Posteriormente, se ha convertido en uno de los textos fundamentales de la filosofía empirista y de la filosofía moderna en general.

4. Contexto concreto del pasaje:

El ejemplo tiene lugar en el capítulo 10, en el cual se discute la posibilidad epistemológica de los “milagros”. En él intenta demostrar Hume la escasa credibilidad de los relatos sobre hechos milagrosos, en la medida en que contradicen la experiencia común humana. Hume acepta como razonable la desconfianza frente a una narración que no encaja con nuestra experiencia previa, poniendo como ejemplo el escepticismo de alguien que vive en climas templados frente al relato de fenómenos que solamente tienen lugar en climas fríos y que él nunca ha podido ver.

5. Fragmento que recoge el ejemplo:

“El príncipe indio que se negó a aceptar los primeros relatos sobre las heladas razonaba correctamente; y, por supuesto, hizo falta un testimonio muy fuerte para lograr su asentimiento a unos hechos que se originaban en un estado de la naturaleza con el que no estaba familiarizado y eran tan poco semejantes a los sucesos de los que tenía una experiencia constante y uniforme. Aunque no fueran contrarios a su experiencia, no se conformaban con ella.

[Continua en nota al pie]: Ningún indio, es evidente, podría tener experiencia de que el agua no se hiele en climas fríos. Esto es colocar a la naturaleza en una situación que le es totalmente desconocida y le es imposible decir *a priori* lo que pueda resultar de ella. Es hacer un nuevo experimento, cuya consecuencia siempre es incierta. A veces puede uno conjeturar a partir de la analogía lo que ha de seguir, pero, de todas formas, esto no es más que una conjetura. Y se ha de reconocer que, en el presente caso del hielo, el acontecimiento se sigue contrariamente a las reglas de la analogía y es tal como no esperaría un *indio* racional. Las operaciones del frío sobre el agua no son graduales, de acuerdo con los grados de frío, sino que, cuando llega al punto de helarse, el agua pasa

en un momento de la máxima liquidez a la dureza más absoluta. Un acontecimiento tal puede considerarse *extraordinario* y requiere un testimonio bastante fuerte para hacerlo creíble por gentes de un clima cálido; pero, de todas formas, no es *milagroso* ni contrario al curso uniforme de la naturaleza en casos donde las circunstancias son las mismas. Los habitantes de Sumatra siempre han visto el agua fluida en su clima, y la congelación de sus ríos ha de considerarse un prodigio; pero jamás vieron agua en Moscú durante el invierno y, por tanto, no pueden estar fundadamente seguros de lo que sería la consecuencia allí”.

6. Indicaciones para su análisis:

Con este ejemplo, Hume intenta negar el argumento de autoridad esgrimido por quienes fundamentan la verdad de los milagros bíblicos en el testimonio de quienes (supuestamente) los vieron por sí mismos (apóstoles, etc.). El mero testimonio de alguien, por más que esté supuestamente fundado en la experiencia, no es suficiente para contradecir la serie completa de la experiencia con la cual se halla familiarizada otra persona. En todo caso, el ejemplo en cuestión no es como tal el de un hecho milagroso, sino el de un hecho simplemente extraordinario. La dificultad de dar crédito a un relato se acrecienta aún más frente a un hecho no tan sólo extraordinario, sino realmente milagroso (la resurrección de alguien que ha muerto, por ejemplo).

7. Indicaciones para su uso en clase: el ejemplo se puede utilizar, claro está, en la asignatura de Historia de la Filosofía de 2º de Bachillerato, cuando se explica el pensamiento de David Hume. Más concretamente, es muy útil para mostrar que la célebre crítica del principio de causalidad no pretende defender la contingencia absoluta de la experiencia, pues lo razonable es, al contrario, tener la expectativa de una continuidad y congruencia de las nuevas experiencias con las experiencias anteriores. Asimismo, también se puede utilizar en la asignatura de Filosofía (4º ESO y/o 1º de Bachillerato) como ejemplo de razonamiento inductivo y los límites de este tipo de razonamiento: los argumentos inductivos nunca son absolutamente necesarios.

EJEMPLO Nº 7.
EL PICHÓN Y EL GATO

1. Autor: Jean-Jacques Rousseau.

2. Localización exacta del pasaje:

Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, traducción de Mauro Armiño, Alianza editorial, 1980 (sucesivas ediciones), pp. 245-246. Ed. canónica: *Oeuvres complètes, tome III: Du Contrat social – Écrits politiques*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, nº 169, 1964 (editado por Bernard Gagnebin y Marcel Raymond).

3. Contexto general de la obra:

Discurso redactado por Rousseau para participar en el concurso convocado por la Academia de Dijon acerca de la cuestión “¿Cuál es el origen de la desigualdad entre los hombres, y si es respaldada por la ley natural?” en 1754. Publicado por Rousseau al año siguiente. Constituye una de las obras más emblemáticas del autor y uno de los hitos fundamentales en la tradición de pensamiento político y social contractualista. En ella expone Rousseau su concepción del estado natural del ser humano, defendiendo la tesis de la bondad natural. La obra constituye un punto ineludible de referencia para la antropología filosófica y la filosofía política contemporáneas.

4. Contexto concreto del pasaje:

Rousseau ha completado su descripción de la naturaleza física del ser humano, y comienza la descripción de su naturaleza “metafísica y moral”. El punto de partida de dicha descripción es el contraste con la naturaleza animal.

5. Fragmento que recoge el ejemplo:

“No veo en cualquier animal más que una máquina ingeniosa, a la que la naturaleza ha dado sentidos para estimularse a sí misma, y para protegerse, hasta cierto punto, de cuanto tiende a destruirla o perturbarla. Percibo precisamente las mismas cosas en la máquina humana, con la diferencia de que la naturaleza hace todo por sí sola en las operaciones de la bestia, mientras que el hombre concurre a las suyas en calidad de agente libre. La una escoge o rechaza por instinto, el otro por un acto de libertad; lo cual hace que la bestia no pueda apartarse de la regla que le está prescrita, ni siquiera cuando le sería ventajoso hacerlo, y que el hombre se aparte de ella con frecuencia para perjuicio suyo. Así es como un pichón morirá de hambre junto a una fuente llena de las mejores carnes, y un gato sobre un montón de frutos, o de grano, aunque ambos bien podrían nutrirse del alimento que desdeñan si se les hubiera ocurrido intentarlo. Así es como los hombres disolutos se entregan a excesos que les causan la fiebre y la muerte; porque el espíritu deprava los sentidos, y la voluntad sigue hablando cuando la naturaleza calla”.

6. Indicaciones para su análisis:

El ejemplo pretende poner de manifiesto que el ser humano, a diferencia de los animales, no está completamente determinado por el impulso natural; al

contrario, en él la libertad es más fuerte que la naturaleza y se impone sobre el bienestar meramente físico. Por un lado, ello supone una ventaja frente al animal, ya que el ser humano puede adaptarse a múltiples entornos (busca su alimento y la satisfacción de sus necesidades en distintos hábitats); por otro lado, ello acarrea el peligro de que, desoyendo la tendencia natural a la supervivencia y al bienestar, el ser humano incurra en comportamientos dañinos para su persona.

7. Indicaciones para su uso en clase:

El texto es idóneo para explicar la especificidad del ser humano en la asignatura de Filosofía de 1º de Bachillerato. Asimismo, también se puede emplear en la asignatura de Historia de la Filosofía de 2º de Bachillerato para explicar el pensamiento del autor, en particular el problema del ser humano.

EJEMPLO Nº 8.
LA BATALLA NAVAL

1. Autor: Aristóteles.

2. Localización exacta del pasaje:

De Interpretatione, 19a 23-32. Ed. canónica: *Aristotelis Categoriae et Liber de Interpretatione* (ed. L. Minio-Paluello), Oxford University Press, 1949. Traducción castellana: *Categorías y Sobre la interpretación* (trad. Jorge Mittelmann), Losada, 2009, pp. 171-172.

3. Contexto general de la obra:

Obra redactada por Aristóteles en el siglo IV a. C (no se conoce la fecha exacta), en la cual se analizan diversas cuestiones relacionadas con la enunciación lingüística. Ha sido sumamente influyente en los ámbitos de la filosofía del lenguaje, la metafísica y los estudios aristotélicos en general.

4. Contexto concreto del pasaje:

Aristóteles está discutiendo los enunciados modales, es decir, aquellos en los que se afirma o se niega algo con carácter de posibilidad, de necesidad o de imposibilidad. Al hilo de dicha discusión, entabla una polémica contra los defensores del determinismo (no se mencionan representantes concretos, pero en otros contextos los megáricos son los interlocutores habituales). Éstos sostienen que si un enunciado respecto a hechos futuros, como que mañana habrá una batalla naval, es en sí mismo verdadero o falso, entonces es que dicho hecho ya está determinado de antemano, pues de lo contrario el enunciado no sería ni verdadero ni falso. Aristóteles replica que el enunciado no es ni verdadero ni falso, necesariamente, en el momento de la enunciación, por más que lo sea una vez que el hecho haya tenido lugar.

5. Fragmento que recoge el ejemplo:

“Resulta necesario, por ende, que lo que es sea, cuando es; y que lo que no es no sea, cuando no es. No es necesario, sin embargo, ni que todo lo que es, sea, ni que todo lo que no es, no sea. No es lo mismo [decir], en efecto, que “todo lo que es, es necesariamente *cuando es*”, que [decir] sin restricción: “[lo que es] es por necesidad” (y la misma distinción debe hacerse, también, respecto de lo que no es). Idéntico argumento ha de aplicarse a la contradicción (*antíphasis*): es necesario que todo sea o no sea (y por cierto que [necesariamente todo] será o no será); pero no cabe dividir diciendo que uno de los dos enunciados [de la contradicción] sea necesario. Me refiero, por ejemplo, a que necesariamente *mañana habrá o no habrá una batalla naval*, sin que sea, no obstante, necesario ni que mañana ocurra una batalla naval, ni que mañana no ocurra [una batalla naval]. Es necesario, en cambio, que o bien ocurra, o bien no ocurra”.

6. Indicaciones para su análisis:

Como ya se ha apuntado más arriba, los adversarios del ejemplo son los defensores del determinismo, entre los cuales cabe destacar a los representantes de la Escuela de Megara (el llamado “argumento victorioso”

de Diodoro Crono, por ejemplo). Frente a los argumentos deterministas, Aristóteles sostiene que la verdad o falsedad de los enunciados no implica la necesidad de los hechos a los que se refieren. Así, el enunciado “mañana habrá una batalla naval” es verdadero o falso, pero sólo lo será de manera necesaria una vez que el hecho haya tenido lugar (o no). Asimismo, la oposición en sí misma (“habrá o no habrá una batalla naval”) es necesariamente verdadera, pero sólo en tanto que oposición (tautológica), no porque lo sea alguno de sus miembros. Al argumento subyace la concepción aristotélica de la potencia y el acto: la batalla naval es en potencia, pudiendo actualizarse o no.

7. Indicaciones para su uso en clase:

Se puede emplear, claro está, en la asignatura de Historia de la Filosofía de 2º de Bachillerato, para explicar la diferencia entre potencia y acto en Aristóteles. También se puede emplear en la asignatura de Filosofía de 1º de Bachillerato para explicar la diferencia entre “posible”, “imposible” y “necesario” desde el punto de vista del lenguaje y desde el punto de vista metafísico.

EJEMPLO N° 9.

EL REPOSO COMO RESULTADO DE LA OPOSICIÓN REAL

1. Autor: Immanuel Kant

2. Localización exacta del pasaje:

Ubicación del pasaje en la edición canónica: KANT, I.: *Kants gesammelte Schriften*, edición de la Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlín, 1900-, 29 vols. (edición en curso): *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, división I, “Werke”, vol. II, 1905/1912. Ubicación del pasaje según la edición de preferencia en castellano: KANT, I., «Ensayo para introducir en la filosofía el concepto de magnitudes negativas», *Diálogos*, 29/30, 1977, pág. 141.

3. Contexto general de la obra:

El «*Ensayo para introducir en la filosofía el concepto de magnitudes negativas*» fue publicado en 1763 y ha de ubicarse, por tanto, en el denominado período precrítico de la filosofía de Kant. Este periodo comienza en 1755 con la publicación de los «*Pensamientos sobre la nueva estimación de las fuerzas vivas*» en 1747 y acaba cuando ve la luz la «*Nova Dilucidatio*» en 1770, tras lo cual siguen los once años de silencio que preceden al nacimiento de la «*Crítica de la Razón pura*» en 1781. Como puede apreciarse, el escrito del que nos ocupamos se encuentra en la última etapa del periodo precrítico. Por ello, el concepto de oposición real que Kant propone en él se encuentra muy depurado tras años de discusión con la tradición metafísica, al punto de que este concepto dispondrá de un alcance hermenéutico transversal a las tres *Críticas* posteriores.

El contexto teórico en el que se inscribe el «*Ensayo para introducir en la filosofía el concepto de magnitudes negativas*» es, como decimos, el de una discusión con la tradición metafísica. En concreto, Kant discute en este escrito el modo en que hasta entonces se había pensado la oposición entre realidades, es decir, entre la realidad y la nada (o entre lo positivo y lo negativo). Autores como Leibniz o Spinoza entendían la nada (o lo negativo) como la ausencia o carencia de realidad (o positividad) y, en este sentido, como la *negación de una magnitud* o realidad en sí misma positiva. Así pues, lo negativo no disponía, por así decir, de consistencia propia, sino que sólo se densificaba sobre el trasfondo de lo puramente real o positivo, que la tradición pensaba mediante el concepto de Dios. Pues bien, a la luz de este reparto entre lo positivo y lo negativo la metafísica dogmática pensaba el ser finito como un ser compuesto de realidad y negación: cualquier ente finito es lo que es (un “árbol”, por ejemplo) por *no ser* otras tantas cosas (“piedra”, “cielo”, etc.) y, en este sentido, todas esas cosas que el ente finito no es constituyen negaciones cuyas a partir de las cuales se determina su realidad (es decir, su esencia o su “qué es”). Frente a esta finitud, la tradición pensaba el ser infinito de Dios como un ente no afectado por negación alguna y, por tanto, un ente que lo es, por así decir, todo: un ente al cual le pertenece toda realidad y que, por tanto, excluye toda negación. Así pues, frente al ser finito de los entes mundanos, que son lo que son porque no son otras tantas cosas, el ser infinito de Dios se concibe como el de un ente que es lo que es porque

excluye todo no ser. Vale decir, por tanto, que en el concepto de Dios que esgrimía la metafísica tradicional (y sólo en él) se cumple íntegramente el principio de no contradicción. Con ello se pone de manifiesto que la oposición entre realidad y negación se pensaba en términos puramente lógicos, lo cual quiere decir que la nada o el no ser se concebían como resultado de una contradicción y, por tanto, como nada en términos absolutos (*nihil negativum*). Por consiguiente, en la medida en que toda determinación de un ente finito se ejercía mediante negaciones, la ontología se veía conducida hacia un ente infinito como trasfondo puramente positivo sobre el que se determinaban o se delimitaban las realidades finitas. En este sentido, para ilustrar la relación de los seres finitos con Dios Kant se sirve de la analogía con el espacio: los seres finitos son *en* Dios a la manera en que las figuras geométricas se recortan, de-limitan o de-terminan en el espacio infinito. Como se puede apreciar, semejante metafísica concebía la relación de Dios con los entes mundanos como una relación de *inmanencia* y, por tanto, los seres mundanos se entendían, por así decir, como puntos de sombra en la superficie de la positividad pura. O dicho de otro modo: como *apariencias* cuya realidad o *esencia* dependía de su enraizamiento en la realidad puramente positiva, a saber: Dios. Pues bien, frente a esta metafísica del infinito que relega el ámbito de la finitud al de las apariencias reacciona el escrito de 1763 proponiendo un nuevo modo de pensar la relación entre lo positivo y lo negativo.

Autores como Deleuze han subrayado que la ontología fundamentada por Kant en la *Crítica de la Razón Pura* sustituye el reparto *esencia/apariencia* en el que vivía la metafísica dogmática por el reparto *condiciones del aparecer/lo que aparece*. Pues bien, no sería exagerado decir que semejante sustitución comienza por la crítica, en el escrito de 1763, a la oposición meramente lógica entre realidades. Esta crítica comporta el reconocimiento de que entre las realidades finitas se da un tipo de oposición que exige pensar la nada o lo negativo de una nueva forma, a saber: la *oposición real*. Kant denomina a esta oposición en ocasiones *oposición efectiva*, tomando la calificación de “efectiva” en el sentido de efectividad real o existencia (*Wirklichkeit*). Puesto que esta oposición no es pensable en términos meramente lógicos, se advierte que ya para el Kant de 1763 las relaciones de existencia no son reductibles al ámbito de la mera lógica, y para captar esta especificidad de las relaciones entre existentes es para lo que surge el concepto de magnitud negativa y de oposición real. Así pues, vale decir que para dar razón de la oposición real es preciso salir del ámbito de los conceptos, pues como dirá Kant en un escrito tardío denominado *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff* (1791), la oposición real sólo puede representarse mediante la intuición, a la cual se reserva también, justamente, el acceso a la existencia. En este sentido, el concepto de magnitud negativa (y, con él, el de oposición real) supone el reconocimiento de la especificidad de la existencia frente al ámbito de la mera lógica y propicia no sólo el surgimiento del concepto de intuición, sino asimismo de los conceptos de posibilidad real y síntesis, como puede apreciarse en «*El único fundamento de una demostración de la existencia de Dios*», también de 1763. A partir de ambos escritos se pueden precisar someramente los comienzos de la crítica kantiana a la metafísica del infinito y proporcionar, con ello, una orientación más completa sobre el contexto teórico y la intención de este escrito.

Frente a la tradición anterior, Kant sostendrá que las realidades finitas y existentes no sólo admiten ser pensadas en términos de contradicción, sino que también precisan pensarse en términos de oposición lógica. Al contrario de lo que ocurría con la oposición lógica, en la oposición real los términos opuestos son en sí mismos positivos y, por tanto, el carácter negativo lo da la relación entre ambos. Así, en el primero de los ejemplos que hemos puesto sobre este escrito, el reposo puede pensarse no solo como la ausencia o carencia de razones positivas (en este caso: fuerzas motrices) para el movimiento. Antes bien, puede pensarse en términos de una oposición entre dos fuerzas de igual magnitud pero ejercidas en distinto sentido que, por ello, mantienen el cuerpo en reposo. Esta oposición es real y en ella hay una supresión recíproca de las consecuencias, es decir, (en nuestro ejemplo) del movimiento del cuerpo hacia una u otra dirección. Ahora bien, la consecuencia de esta negación no es la nada en sentido absoluto (*nihil negativum*), como ocurriría en virtud de la contradicción, sino que en ella se piensa algo, a saber: el reposo. En efecto, el reposo no se piensa aquí como resultado de la supresión por oposición lógica, sino por oposición real y, por tanto, se piensa en la medida en que *no se dan* las consecuencias señaladas. Ahora bien, estas consecuencias suprimidas no son, por ello, la nada en sentido absoluto, sino que más bien ocurre que el cuerpo está *privado* de ellas pero se hayan, por así decir, en estado potencial y, por tanto, pueden actualizarse en cuanto cese la oposición real. A este respecto habla Kant de una nada *relativa* como resultado de la privación (*nihil privativum*) en el sentido de que es una nada que se refiere o es relativa a ciertas consecuencias que no se dan. Pues bien, para subrayar la relación de este concepto de oposición real con la crítica a la metafísica tradicional simplemente señalaremos la heterogeneidad que introduce el mismo entre el ser divino y el ser mundano.

Mientras que la relación de los seres finitos en su existencia ha de ser pensada no sólo en términos de oposición lógica sino, asimismo, en términos de oposición real, en el ser divino, sin embargo, no puede ser pensada una oposición real entre realidades. En efecto, como se señala en «*El único fundamento para una demostración de la existencia de Dios*», no es posible que este ente esté afectado por privaciones. De este modo, puesto que en el ser de Dios no es pensable una oposición real entre realidades ocurre que se da una diferencia de naturaleza entre el ser divino y el ser mundano. Esta diferencia es lo que permite a Kant sustituir la relación de inmanencia de los seres en Dios por una relación de *trascendencia* en la que los seres no son dados en Dios, sino que son dados *por* él. Ahora bien, esta relación (el “ser dados por”), no puede pensarse como una relación explicitativa (como si fuera un “seguirse de”), pues en la medida en que la misma ha de pensarse como una relación de causación, no puede concebirse, afirma Kant ya en 1763, como una relación de análisis. Esto supone el reconocimiento de una heterogeneidad entre el ser divino y el ser mundano, una diferencia que quiebra la continuidad de ser entre ambos y hace que el teísmo haga acto de presencia. De este modo, la separación de Dios del mundo que acontece en estos escritos comienza a abrir el espacio necesario para que surja la ontología de 1781, una ontología que se edificará, por tanto, sobre las ruinas de las metafísicas del infinito.

4. Contexto concreto del pasaje:

Este ejemplo se encuentra al comienzo del escrito sobre las magnitudes negativas, y Kant se sirve de él para ilustrar la distinción entre una oposición lógica y una oposición real. Una oposición lógica se basa en el principio de no contradicción y consiste, por tanto, en que de la misma cosa se afirme y se niegue algo simultáneamente. En virtud de la contradicción interna, el resultado de la oposición lógica es algo imposible de pensar (una imposibilidad a la que Kant denomina imposibilidad lógica) y, por tanto, algo irrepresentable. Puesto que lo impensable o irrepresentable no es nada para nosotros, Kant se refiere a ello como la nada en términos *absolutos* (*nihil negativum*). Frente a esta oposición lógica, una oposición real no se basa en la contradicción, pese a que en ella se dan también dos predicados contrapuestos entre sí. Así pues, en la medida en que no hablamos de una oposición lógica, el resultado de la misma no es lo impensable o irrepresentable (*nihil negativum*), sino que la oposición en cuestión genera una supresión recíproca de las consecuencias que habrían de darse si no se diera la misma. Nos serviremos del ejemplo propuesto para ilustrar esto.

El reposo pensado en términos de oposición lógica sería justamente la ausencia de movimiento: si un cuerpo no se mueve es porque no hay ninguna razón positiva (una fuerza, por ejemplo) que lo impulse a moverse. En este sentido, el reposo comportaría la negación de una magnitud (a saber: del movimiento), porque según el principio de contradicción el hecho de que un cuerpo esté en reposo excluye que esté, a la vez, en movimiento. Pero el reposo puede pensarse también en términos de oposición real, y entonces no ocurre que sea resultado de la ausencia del movimiento. Antes bien, en términos de oposición real el reposo es fruto de la acción de dos fuerzas de igual magnitud que se ejercen en sentido contrario y, por consiguiente, lo que es puesto por una fuerza es suprimido por la acción de la otra. Así pues, el reposo no es la ausencia de razones positivas que impulsen al cuerpo a moverse, sino más bien el resultado de dos razones positivas de igual magnitud pero contrapuestas entre sí: no es la negación de una magnitud, sino el resultado de una oposición en términos de magnitudes negativas. En este sentido, lo que ocurre en una oposición real es una supresión recíproca de las consecuencias: si solo se diese una de las dos fuerzas, el cuerpo se movería en un sentido u otro, pero como se dan las dos fuerzas contrapuestas entre sí se suprimen los dos movimientos (es decir, las dos consecuencias de la acción de las fuerzas) y lo que resta es el reposo. De este modo, en la oposición real se piensa algo (el reposo), pero se piensa en tanto que no se dan ciertas consecuencias (el movimiento hacia un lado u otro). Estas consecuencias, sin embargo, no son la nada en sentido absoluto (*nihil negativum*), pues pueden hacerse efectivas en cuanto cese la oposición real (en nuestro ejemplo: en cuanto una de las dos fueras deje de ejercerse y sólo quede la otra). Así pues, los términos de la oposición real se encuentran, por así decir, en un estado potencial que Kant caracteriza como una nada *relativa* para la que reserva el término *privación* (*nihil privativum*): el cuerpo está privado de movimiento, pero esto solo quiere decir que el movimiento le pertenece en cierto modo y que puede hacerse efectivo en cuanto cese la oposición real. En este sentido, la *privación* (*privativum*) ha de pensarse como una nada (*nihil*) relativa por cuanto se refiere o es relativa a ciertas consecuencias que están presentes en un sentido potencial y que, por tanto, pueden actualizarse cuando cese la oposición. Resulta claro, por tanto, en qué

sentido mediante el ejemplo que reseñamos Kant pretende ilustrar el concepto de oposición real.

5. Fragmento que recoge el ejemplo:

«La segunda oposición, a saber, la real, es aquella en que están opuestos dos predicados de una cosa, pero no por el principio de contradicción. También aquí uno suprime aquello que es puesto por otro; solo que la consecuencia es *algo (cogitabile)*. La fuerza motriz de un cuerpo hacia un lugar y una tendencia similar del mismo en dirección opuesta no se contradicen recíprocamente y son posibles en un cuerpo simultáneamente como predicados. La consecuencia de ello es el reposo, que es algo (*repraesentabile*). Sin embargo, esto es una verdadera oposición. Pues lo que es puesto por una tendencia, si estuviese sola, es suprimido por la otra y ambas tendencias son predicados verdaderos de una y la misma cosa y le convienen simultáneamente. También la consecuencia de ello es nada, pero en otro respecto que la contradicción (*nihil privativum, repraesentabile*). Llamaremos en adelante a esta nada, $\text{cero}=\text{0}$, cuyo significado es similar al de negación (*negatio*), carencia, ausencia, ya usados por los filósofos, pero con una determinación más precisa que sobrevendrá más abajo»

6. Indicaciones para su análisis:

El análisis de este ejemplo ha de apoyarse en la distinción entre oposición lógica/oposición real y en la distinta forma de pensar la relación entre realidad y negación que comporta cada una. A partir de ello, debería ser posible explicar en qué sentido el reposo puede ser comprendido en términos de la ausencia o carencia de movimiento para pasar, posteriormente, a explicar en qué sentido puede comprenderse como privación del mismo.

7. Indicaciones para su uso en clase:

Este ejemplo puede utilizarse para explicar la diferencia entre el tipo de relaciones que se dan en el ámbito de los conceptos y el tipo de relaciones que se dan en la realidad física. Los conceptos de movimiento y reposo son recurrentes en la historia de la filosofía y, a su vez, resultan bastante intuitivos, por lo que explicar la diferencia entre el reposo pensado como carencia o ausencia de movimiento y el reposo pensado como privación puede ser una buena forma de ilustrar la diferencia señalada.

EJEMPLO Nº. 10.

LA RELACIÓN ENTRE LOS SIGNOS “+” Y “-” COMO UNA RELACIÓN DE OPOSICIÓN REAL

1. Autor: Immanuel Kant

2. Localización exacta del pasaje:

Ubicación del pasaje en la edición canónica: KANT, I.: *Kants gesammelte Schriften*, edición de la Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlín, 1900-, 29 vols. (edición en curso): *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, división I, “Werke”, vol. II, 1905/1912. Ubicación del pasaje según la edición de preferencia en castellano: KANT, I., «Ensayo para introducir en la filosofía el concepto de magnitudes negativas», *Diálogos*, 29/30, 1977, pág. 142.

3. Contexto general de la obra:

El «*Ensayo para introducir en la filosofía el concepto de magnitudes negativas*» fue publicado en 1763 y ha de ubicarse, por tanto, en el denominado período precrítico de la filosofía de Kant. Este periodo comienza en 1755 con la publicación de los «*Pensamientos sobre la nueva estimación de las fuerzas vivas*» en 1747 y acaba cuando ve la luz la «*Nova Dilucidatio*» en 1770, tras lo cual siguen los once años de silencio que preceden al nacimiento de la «*Crítica de la Razón pura*» en 1781. Como puede apreciarse, el escrito del que nos ocupamos se encuentra en la última etapa del periodo precrítico. Por ello, el concepto de oposición real que Kant propone en él se encuentra muy depurado tras años de discusión con la tradición metafísica, al punto de que este concepto dispondrá de un alcance hermenéutico transversal a las tres *Críticas* posteriores.

El contexto teórico en el que se inscribe el «*Ensayo para introducir en la filosofía el concepto de magnitudes negativas*» es, como decimos, el de una discusión con la tradición metafísica. En concreto, Kant discute en este escrito el modo en que hasta entonces se había pensado la oposición entre realidades, es decir, entre la realidad y la nada (o entre lo positivo y lo negativo). Autores como Leibniz o Spinoza entendían la nada (o lo negativo) como la ausencia o carencia de realidad (o positividad) y, en este sentido, como la *negación de una magnitud* o realidad en sí misma positiva. Así pues, lo negativo no disponía, por así decir, de consistencia propia, sino que sólo se densificaba sobre el trasfondo de lo puramente real o positivo, que la tradición pensaba mediante el concepto de Dios. Pues bien, a la luz de este reparto entre lo positivo y lo negativo la metafísica dogmática pensaba el ser finito como un ser compuesto de realidad y negación: cualquier ente finito es lo que es (un “árbol”, por ejemplo) por *no ser* otras tantas cosas (“piedra”, “cielo”, etc.) y, en este sentido, todas esas cosas que el ente finito no es constituyen negaciones suyas a partir de las cuales se determina su realidad (es decir, su esencia o su “qué es”). Frente a esta finitud, la tradición pensaba el ser infinito de Dios como un ente no afectado por negación alguna y, por tanto, un ente que lo es, por así decir, todo: un ente al cual le pertenece toda realidad y que, por tanto, excluye toda negación. Así pues, frente al ser finito de los entes mundanos, que son lo que son porque no son otras tantas cosas,

el ser infinito de Dios se concibe como el de un ente que es lo que es porque excluye todo no ser. Vale decir, por tanto, que en el concepto de Dios que esgrimía la metafísica tradicional (y sólo en él) se cumple íntegramente el principio de no contradicción. Con ello se pone de manifiesto que la oposición entre realidad y negación se pensaba en términos puramente lógicos, lo cual quiere decir que la nada o el no ser se concebían como resultado de una contradicción y, por tanto, como nada en términos absolutos (*nihil negativum*). Por consiguiente, en la medida en que toda determinación de un ente finito se ejercía mediante negaciones, la ontología se veía conducida hacia un ente infinito como trasfondo puramente positivo sobre el que se determinaban o se delimitaban las realidades finitas. En este sentido, para ilustrar la relación de los seres finitos con Dios Kant se sirve de la analogía con el espacio: los seres finitos son *en* Dios a la manera en que las figuras geométricas se recortan, de-limitan o de-terminan en el espacio infinito. Como se puede apreciar, semejante metafísica concebía la relación de Dios con los entes mundanos como una relación de *inmanencia* y, por tanto, los seres mundanos se entendían, por así decir, como puntos de sombra en la superficie de la positividad pura. O dicho de otro modo: como *apariencias* cuya realidad o *esencia* dependía de su enraizamiento en la realidad puramente positiva, a saber: Dios. Pues bien, frente a esta metafísica del infinito que relega el ámbito de la finitud al de las apariencias reacciona el escrito de 1763 proponiendo un nuevo modo de pensar la relación entre lo positivo y lo negativo.

Autores como Deleuze han subrayado que la ontología fundamentada por Kant en la *Crítica de la Razón Pura* sustituye el reparto *esencia/apariencia* en el que vivía la metafísica dogmática por el reparto *condiciones del aparecer/lo que aparece*. Pues bien, no sería exagerado decir que semejante sustitución comienza por la crítica, en el escrito de 1763, a la oposición meramente lógica entre realidades. Esta crítica comporta el reconocimiento de que entre las realidades finitas se da un tipo de oposición que exige pensar la nada o lo negativo de una nueva forma, a saber: la *oposición real*. Kant denomina a esta oposición en ocasiones *oposición efectiva*, tomando la calificación de “efectiva” en el sentido de efectividad real o existencia (*Wirklichkeit*). Puesto que esta oposición no es pensable en términos meramente lógicos, se advierte que ya para el Kant de 1763 las relaciones de existencia no son reductibles al ámbito de la mera lógica, y para captar esta especificidad de las relaciones entre existentes es para lo que surge el concepto de magnitud negativa y de oposición real. Así pues, vale decir que para dar razón de la oposición real es preciso salir del ámbito de los conceptos, pues como dirá Kant en un escrito tardío denominado *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff* (1791), la oposición real sólo puede representarse mediante la intuición, a la cual se reserva también, justamente, el acceso a la existencia. En este sentido, el concepto de magnitud negativa (y, con él, el de oposición real) supone el reconocimiento de la especificidad de la existencia frente al ámbito de la mera lógica y propicia no sólo el surgimiento del concepto de intuición, sino asimismo de los conceptos de posibilidad real y síntesis, como puede apreciarse en «*El único fundamento de una demostración de la existencia de Dios*», también de 1763. A partir de ambos escritos se pueden precisar someramente los comienzos de la crítica kantiana a la metafísica del infinito y proporcionar,

con ello, una orientación más completa sobre el contexto teórico y la intención de este escrito.

Frente a la tradición anterior, Kant sostendrá que las realidades finitas y existentes no sólo admiten ser pensadas en términos de contradicción, sino que también precisan pensarse en términos de oposición lógica. Al contrario de lo que ocurría con la oposición lógica, en la oposición real los términos opuestos son en sí mismos positivos y, por tanto, el carácter negativo lo da la relación entre ambos. Así, en el primero de los ejemplos que hemos puesto sobre este escrito, el reposo puede pensarse no solo como la ausencia o carencia de razones positivas (en este caso: fuerzas motrices) para el movimiento. Antes bien, puede pensarse en términos de una oposición entre dos fuerzas de igual magnitud pero ejercidas en distinto sentido que, por ello, mantienen el cuerpo en reposo. Esta oposición es real y en ella hay una supresión recíproca de las consecuencias, es decir, (en nuestro ejemplo) del movimiento del cuerpo hacia una u otra dirección. Ahora bien, la consecuencia de esta negación no es la nada en sentido absoluto (*nihil negativum*), como ocurriría en virtud de la contradicción, sino que en ella se piensa algo, a saber: el reposo. En efecto, el reposo no se piensa aquí como resultado de la supresión por oposición lógica, sino por oposición real y, por tanto, se piensa en la medida en que *no se dan* las consecuencias señaladas. Ahora bien, estas consecuencias suprimidas no son, por ello, la nada en sentido absoluto, sino que más bien ocurre que el cuerpo está *privado* de ellas pero se hayan, por así decir, en estado potencial y, por tanto, pueden actualizarse en cuanto cese la oposición real. A este respecto habla Kant de una nada *relativa* como resultado de la privación (*nihil privativum*) en el sentido de que es una nada que se refiere o es relativa a ciertas consecuencias que no se dan. Pues bien, para subrayar la relación de este concepto de oposición real con la crítica a la metafísica tradicional simplemente señalaremos la heterogeneidad que introduce el mismo entre el ser divino y el ser mundano.

Mientras que la relación de los seres finitos en su existencia ha de ser pensada no sólo en términos de oposición lógica sino, asimismo, en términos de oposición real, en el ser divino, sin embargo, no puede ser pensada una oposición real entre realidades. En efecto, como se señala en «*El único fundamento para una demostración de la existencia de Dios*», no es posible que este ente esté afectado por privaciones. De este modo, puesto que en el ser de Dios no es pensable una oposición real entre realidades ocurre que se da una diferencia de naturaleza entre el ser divino y el ser mundano. Esta diferencia es lo que permite a Kant sustituir la relación de inmanencia de los seres en Dios por una relación de *trascendencia* en la que los seres no son dados en Dios, sino que son dados *por* él. Ahora bien, esta relación (el “ser dados por”), no puede pensarse como una relación explicitativa (como si fuera un “seguirse de”), pues en la medida en que la misma ha de pensarse como una relación de causación, no puede concebirse, afirma Kant ya en 1763, como una relación de análisis. Esto supone el reconocimiento de una heterogeneidad entre el ser divino y el ser mundano, una diferencia que quiebra la continuidad de ser entre ambos y hace que el teísmo haga acto de presencia. De este modo, la separación de Dios del mundo que acontece en estos escritos comienza a abrir el espacio necesario para que surja la ontología de 1781, una ontología que se edificará, por tanto, sobre las ruinas de las metafísicas del infinito.

4. Contexto concreto del pasaje:

Este ejemplo se encuentra también al comienzo del escrito sobre las magnitudes negativas, y Kant se sirve de él para ilustrar que la relación entre los signos “+” y “-” consiste en una oposición real. El ejemplo en cuestión resulta interesante, también, porque permite advertir los motivos por los que Kant se apropia de un concepto que originariamente es matemático, como es el de magnitud negativa, para aplicarlo a la metafísica. Y es que, ciertamente, incluso una operación matemática elemental, cual es la operación de “resta”, se basa en este concepto, en el sentido en que señalamos a continuación.

Por lo común, afirma Kant, en una operación de resta el signo negativo (“-”) suele interpretarse como un signo de sustracción, cuando en realidad es un signo de *oposición real* y, por tanto, sólo ejerce su acción si se contrapone al correspondiente signo positivo (“+”). Para ilustrar esto Kant pone el ejemplo que presentamos a continuación, donde un barco viaja hacia el oeste y tiene que hacer frente a un viento que sopla hacia el este, habiendo de calcularse en base a esto la distancia recorrida. En este ejemplo Kant ilustra la oposición real mediante los signos “+” y “-” de la siguiente manera: la distancia recorrida con viento del este se designa con el signo “+”, mientras que la distancia recorrida con viento del oeste se designa con el signo “-”, y se indican las millas recorridas con las cifras numéricas. De este modo, sostiene Kant, la distancia recorrida en siete días se calcula mediante la operación $+12+7-3-5+8=19$ millas recorridas hacia el oeste. Como se puede apreciar, las magnitudes numéricas no son en sí mismas negativas, ni tampoco lo es el signo “-”, sino que la negatividad lo es de la relación que se produce cuando tanto dichas magnitudes como el signo “-” se reúnen con magnitudes precedidas por el signo opuesto “+”. Se trata, en efecto, de una verdadera oposición entre magnitudes, pero no es una oposición lógica sino real. Es más, el hecho de que la negatividad solo se encuentre entre los signos “+” y “-” es la razón, afirma Kant, de que se puedan sumar “números negativos”, como se aprecia también en el fragmento propuesto.

5. Fragmento que recoge el ejemplo:

«Los matemáticos utilizan en sus magnitudes los conceptos de esta oposición real y para señalarla las designan con + y -. Como cada oposición es recíproca, se ve con facilidad que una suprime la otra en todo o en parte, sin que por eso se diferencien aquellas que tienen delante el signo + de aquellas que tienen el -. Un barco viaja desde Portugal a Brasil. Se señalan todos los trechos hechos con viento del este, con signo + y los que recorre con viento del oeste, con signo -. Las cifras mismas indican las millas. Así, el viaje en siete días es de $+12+7-3-5+8=19$ millas recorridas hacia el oeste. Aquellas magnitudes ante las cuales está el signo -, lo tienen sólo como signo de oposición, en tanto deben reunirse con aquellas que tienen el signo + ante sí; pero si ellas están ligadas con aquellas que tienen ante sí también el signo -, no tiene lugar ya ninguna oposición, porque esta es una relación recíproca que sólo se encuentra entre + y -. Y como la sustracción es una supresión que acontece como resultado de magnitudes opuestas, está claro que el signo - no puede ser propiamente un signo de sustracción, como se lo representa por lo común, sino que solo + y - juntos designan una resta. Por esto, $-4-5=-9$ no es una sustracción, sino un verdadero incremento y adición de magnitudes de una misma especie. Pero $+9-5$ significa una resta, en tanto los signos de la oposición indican que uno suprime en la otra lo que es equivalente a ella»

6. Indicaciones para su análisis:

El análisis de este ejemplo ha de apoyarse en la distinción entre oposición lógica/oposición real, haciendo especial hincapié en que en esta última lo que introduce el carácter negativo no son las magnitudes (en este caso numéricas) sino la relación entre las mismas. Ello debería permitir localizar esta relación de oposición real en los signos “+” y “-” y, a partir de ello, ilustrar el concepto sirviéndose de este y otros ejemplos que son fácilmente construibles.

7. Indicaciones para su uso en clase:

Este ejemplo puede utilizarse para explicar, en Bachillerato, el tipo de oposición que se da en las operaciones matemáticas que los alumnos llevan realizando desde primaria. Pese a que, evidentemente, no se trata de algo que resulte de utilidad para el temario que se tiene que dar en Bachillerato ni para la prueba de acceso a la universidad que se ha de realizar al final del mismo, esta explicación sí que resultaría de utilidad para que, por así decir, se hagan una idea del tipo de saber que es la filosofía. En efecto, no deja de resultar sorprendente comprender el fundamento de algo que uno “lleva haciendo toda la vida” (como puede ser restar, o también sumar “números negativos”), y quizás esa sorpresa pueda ser fructífera para los alumnos en el sentido antedicho y despertar, por ello, su interés en la asignatura

EJEMPLO N° 11.

EL DEMÉRITO COMO VIRTUD NEGATIVA

1. Autor: Immanuel Kant

2. Localización exacta del pasaje:

Ubicación del pasaje en la edición canónica: KANT, I.: *Kantsgesammelte Schriften*, edición de la Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlín, 1900-, 29 vols. (edición en curso): *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, división I, “Werke”, vol. II, 1905/1912. Ubicación del pasaje según la edición de preferencia en castellano: KANT, I., «Ensayo para introducir en la filosofía el concepto de magnitudes negativas», *Diálogos*, 29/30, 1977, pág. 141.

3. Contexto general de la obra:

El «*Ensayo para introducir en la filosofía el concepto de magnitudes negativas*» fue publicado en 1763 y ha de ubicarse, por tanto, en el denominado período precrítico de la filosofía de Kant. Este periodo comienza en 1755 con la publicación de los «*Pensamientos sobre la nueva estimación de las fuerzas vivas*» en 1747 y acaba cuando ve la luz la «*Nova Dilucidatio*» en 1770, tras lo cual siguen los once años de silencio que preceden al nacimiento de la «*Crítica de la Razón pura*» en 1781. Como puede apreciarse, el escrito del que nos ocupamos se encuentra en la última etapa del periodo precrítico. Por ello, el concepto de oposición real que Kant propone en él se encuentra muy depurado tras años de discusión con la tradición metafísica, al punto de que este concepto dispondrá de un alcance hermenéutico transversal a las tres *Críticas* posteriores.

El contexto teórico en el que se inscribe el «*Ensayo para introducir en la filosofía el concepto de magnitudes negativas*» es, como decimos, el de una discusión con la tradición metafísica. En concreto, Kant discute en este escrito el modo en que hasta entonces se había pensado la oposición entre realidades, es decir, entre la realidad y la nada (o entre lo positivo y lo negativo). Autores como Leibniz o Spinoza entendían la nada (o lo negativo) como la ausencia o carencia de realidad (o positividad) y, en este sentido, como la *negación de una magnitud* o realidad en sí misma positiva. Así pues, lo negativo no disponía, por así decir, de consistencia propia, sino que sólo se densificaba sobre el trasfondo de lo puramente real o positivo, que la tradición pensaba mediante el concepto de Dios. Pues bien, a la luz de este reparto entre lo positivo y lo negativo la metafísica dogmática pensaba el ser finito como un ser compuesto de realidad y negación: cualquier ente finito es lo que es (un “árbol”, por ejemplo) por *no ser* otras tantas cosas (“piedra”, “cielo”, etc.) y, en este sentido, todas esas cosas que el ente finito no es constituyen negaciones suyas a partir de las cuales se determina su realidad (es decir, su esencia o su “qué es”). Frente a esta finitud, la tradición pensaba el ser infinito de Dios como un ente no afectado por negación alguna y, por tanto, un ente que lo es, por así decir, todo: un ente al cual le pertenece toda realidad y que, por tanto, excluye toda negación. Así pues, frente al ser finito de los entes mundanos, que son lo que son porque no son otras tantas cosas, el ser infinito de Dios se concibe como el de un ente que es lo que es porque excluye todo no ser. Vale decir, por tanto, que en el concepto de

Dios que esgrimía la metafísica tradicional (y sólo en él) se cumple íntegramente el principio de no contradicción. Con ello se pone de manifiesto que la oposición entre realidad y negación se pensaba en términos puramente lógicos, lo cual quiere decir que la nada o el no ser se concebían como resultado de una contradicción y, por tanto, como nada en términos absolutos (*nihil negativum*). Por consiguiente, en la medida en que toda determinación de un ente finito se ejercía mediante negaciones, la ontología se veía conducida hacia un ente infinito como trasfondo puramente positivo sobre el que se determinaban o se delimitaban las realidades finitas. En este sentido, para ilustrar la relación de los seres finitos con Dios Kant se sirve de la analogía con el espacio: los seres finitos son *en* Dios a la manera en que las figuras geométricas se recortan, delimitan o de-terminan en el espacio infinito. Como se puede apreciar, semejante metafísica concebía la relación de Dios con los entes mundanos como una relación de *inmanencia* y, por tanto, los seres mundanos se entendían, por así decir, como puntos de sombra en la superficie de la positividad pura. O dicho de otro modo: como *apariencias* cuya realidad o *esencia* dependía de su enraizamiento en la realidad puramente positiva, a saber: Dios. Pues bien, frente a esta metafísica del infinito que relega el ámbito de la finitud al de las apariencias reacciona el escrito de 1763 proponiendo un nuevo modo de pensar la relación entre lo positivo y lo negativo.

Autores como Deleuze han subrayado que la ontología fundamentada por Kant en la *Crítica de la Razón Pura* sustituye el reparto *esencia/apariencia* en el que vivía la metafísica dogmática por el reparto *condiciones del aparecer/lo que aparece*. Pues bien, no sería exagerado decir que semejante sustitución comienza por la crítica, en el escrito de 1763, a la oposición meramente lógica entre realidades. Esta crítica comporta el reconocimiento de que entre las realidades finitas se da un tipo de oposición que exige pensar la nada o lo negativo de una nueva forma, a saber: la *oposición real*. Kant denomina a esta oposición en ocasiones *oposición efectiva*, tomando la calificación de “efectiva” en el sentido de efectividad real o existencia (*Wirklichkeit*). Puesto que esta oposición no es pensable en términos meramente lógicos, se advierte que ya para el Kant de 1763 las relaciones de existencia no son reductibles al ámbito de la mera lógica, y para captar esta especificidad de las relaciones entre existentes es para lo que surge el concepto de magnitud negativa y de oposición real. Así pues, vale decir que para dar razón de la oposición real es preciso salir del ámbito de los conceptos, pues como dirá Kant en un escrito tardío denominado *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff* (1791), la oposición real sólo puede representarse mediante la intuición, a la cual se reserva también, justamente, el acceso a la existencia. En este sentido, el concepto de magnitud negativa (y, con él, el de oposición real) supone el reconocimiento de la especificidad de la existencia frente al ámbito de la mera lógica y propicia no sólo el surgimiento del concepto de intuición, sino asimismo de los conceptos de posibilidad real y síntesis, como puede apreciarse en «*El único fundamento de una demostración de la existencia de Dios*», también de 1763. A partir de ambos escritos se pueden precisar someramente los comienzos de la crítica kantiana a la metafísica del infinito y proporcionar, con ello, una orientación más completa sobre el contexto teórico y la intención de este escrito.

Frente a la tradición anterior, Kant sostendrá que las realidades finitas y existentes no sólo admiten ser pensadas en términos de contradicción, sino que también precisan pensarse en términos de oposición lógica. Al contrario de lo que ocurría con la oposición lógica, en la oposición real los términos opuestos

son en sí mismos positivos y, por tanto, el carácter negativo lo da la relación entre ambos. Así, en el primero de los ejemplos que hemos puesto sobre este escrito, el reposo puede pensarse no solo como la ausencia o carencia de razones positivas (en este caso: fuerzas motrices) para el movimiento. Antes bien, puede pensarse en términos de una oposición entre dos fuerzas de igual magnitud pero ejercidas en distinto sentido que, por ello, mantienen el cuerpo en reposo. Esta oposición es real y en ella hay una supresión recíproca de las consecuencias, es decir, (en nuestro ejemplo) del movimiento del cuerpo hacia una u otra dirección. Ahora bien, la consecuencia de esta negación no es la nada en sentido absoluto (*nihil negativum*), como ocurriría en virtud de la contradicción, sino que en ella se piensa algo, a saber: el reposo. En efecto, el reposo no se piensa aquí como resultado de la supresión por oposición lógica, sino por oposición real y, por tanto, se piensa en la medida en que *no se dan* las consecuencias señaladas. Ahora bien, estas consecuencias suprimidas no son, por ello, la nada en sentido absoluto, sino que más bien ocurre que el cuerpo está *privado* de ellas pero se hayan, por así decir, en estado potencial y, por tanto, pueden actualizarse en cuanto cese la oposición real. A este respecto habla Kant de una nada *relativa* como resultado de la privación (*nihil privativum*) en el sentido de que es una nada que se refiere o es relativa a ciertas consecuencias que no se dan. Pues bien, para subrayar la relación de este concepto de oposición real con la crítica a la metafísica tradicional simplemente señalaremos la heterogeneidad que introduce el mismo entre el ser divino y el ser mundano.

Mientras que la relación de los seres finitos en su existencia ha de ser pensada no sólo en términos de oposición lógica sino, asimismo, en términos de oposición real, en el ser divino, sin embargo, no puede ser pensada una oposición real entre realidades. En efecto, como se señala en «*El único fundamento para una demostración de la existencia de Dios*», no es posible que este ente esté afectado por privaciones. De este modo, puesto que en el ser de Dios no es pensable una oposición real entre realidades ocurre que se da una diferencia de naturaleza entre el ser divino y el ser mundano. Esta diferencia es lo que permite a Kant sustituir la relación de inmanencia de los seres en Dios por una relación de *trascendencia* en la que los seres no son dados en Dios, sino que son dados *por* él. Ahora bien, esta relación (el “ser dados por”), no puede pensarse como una relación explicitativa (como si fuera un “seguirse de”), pues en la medida en que la misma ha de pensarse como una relación de causación, no puede concebirse, afirma Kant ya en 1763, como una relación de análisis. Esto supone el reconocimiento de una heterogeneidad entre el ser divino y el ser mundano, una diferencia que quiebra la continuidad de ser entre ambos y hace que el teísmo haga acto de presencia. De este modo, la separación de Dios del mundo que acontece en estos escritos comienza a abrir el espacio necesario para que surja la ontología de 1781, una ontología que se edificará, por tanto, sobre las ruinas de las metafísicas del infinito.

4. Contexto concreto del pasaje:

Este ejemplo se encuentra en la segunda sección del ensayo sobre las magnitudes negativas, donde Kant expone una serie de ejemplo de distinta naturaleza para ilustrar el concepto de oposición real que ha expuesto en la primera sección. En concreto, el ejemplo que presentamos a continuación se ubica dentro de la filosofía práctica y, de hecho, es un ejemplo que permite pensar la relación de oposición que se da entre las inclinaciones y la ley moral en el sujeto agente, una relación que Kant expondrá en 1788 en la «*Crítica de la*

Razón práctica». Esta relación es de oposición real y, por consiguiente, tanto las acciones virtuosas y como las no virtuosas han de interpretarse por relación a la misma. Pues bien, a continuación esbozaremos cómo ha de comprenderse esto visto retrospectivamente desde la segunda de las *Críticas*.

Como es sabido, toda acción virtuosa consiste en adoptar como motivo de la acción el respeto a la ley moral, que sería lo que Kant denomina en este fragmento del escrito de 1763 “ley interior” en relación con la conciencia moral. Ahora bien, el sentimiento de respeto es un sentimiento puro resultante de la determinación *a priori* de la voluntad por parte de la ley moral. En este sentido, la voluntad se encuentra siempre ya en todo caso determinada a obrar por respeto a la ley y, por tanto, cabe preguntarse cómo es posible que esto no ocurra. Pues bien, en rigor Kant no dice que la ley moral efectúe sin más el sentimiento de respeto en el ánimo, sino que afirma que la ley moral *debe* efectuar dicho sentimiento. En efecto, hay otra fuerza que también determina la voluntad, una fuerza que opera en sentido contrario a la ley y que, por tanto, se halla en oposición real con la misma, a saber: las inclinaciones basadas en el amor propio. Por ello Kant habla a menudo de que el único modo de que el sentimiento de respeto aparezca es que se retire el obstáculo o la resistencia que las inclinaciones ejercen frente a la determinación de la ley moral sobre la voluntad. En este sentido, que el sentimiento de respeto es algo que debe efectuarse en el ánimo significa que *por sí mismo* es efectuado en la voluntad, sino que requiere, por así decir, la acción colaborativa del agente de la decisión para efectuarse. Esta colaboración por parte del agente solo puede consistir en retirar el obstáculo que suponen las inclinaciones en los motivos de su acción para que a ley moral pueda ejercer su determinación sobre la voluntad. Pues bien, este “no ser efectuado” el sentimiento de respeto es lo que ha de interpretarse en términos de *privación (nihil privativum)*: debido a la oposición real entre la ley moral y las inclinaciones el sentimiento de respeto se encuentra presente pero, por así decir, en modo potencial y requiere, en cada caso, de su actualización por parte del agente, una actualización que consiste en obrar contra las inclinaciones retirando así el obstáculo que las mismas constituyen para la acción virtuosa. Por ello, la acción virtuosa consistirá en eliminar la resistencia de las inclinaciones, pues ello consistirá una elección del sentimiento de respeto como motivo de la acción. Por contra, la acción no virtuosa (el demérito) constituirá obrar en sentido contrario a la ley moral, eligiendo como motivo de las acciones las inclinaciones fundadas en el amor propio. Así pues, siempre hay en cada caso al menos dos razones positivas para obrar (el amor propio y el respeto a la ley moral) que se encuentran en oposición real, pero lo que no hay nunca es la ausencia o falta de razones positivas y, por tanto, el demérito no puede comprenderse a partir de ello.

Visto retrospectivamente desde los conceptos que Kant enuncia en 1788, se comprenderá ahora por qué Kant sostiene que en el fragmento propuesto que “el demérito sólo puede hallarse en la medida en que hay en un ser una ley interior (...) contra la cual obra”. En efecto, sólo porque se suprime la consecuencia de la ley moral obrando contra ella a favor de las inclinaciones puede surgir el demérito, pues “esta ley interior es razón positiva de una buena acción sólo puede ser cero en tanto se suprime aquella acción que surge únicamente de la conciencia de la ley”. Para ilustrar esto Kant pone como ejemplo el caso de un animal, donde dicha ley interior no se encontraría en ningún modo presente, de suerte que no podrían elegirse motivos contrarios a la misma ni sería posible, por tanto, demérito alguno. Frente a esto, Kant

contrapone el ejemplo de un hombre que ve a otro en apuros y que puede ayudar fácilmente pero que, sin embargo, decide no ayudar. Respecto de este hombre Kant dice que “hay en él, como en el corazón de todo hombre, una ley positiva de amor al prójimo”, pero que para realizar tal acción demeritoria esta ley “debe ser acallada”. En efecto, “para que la omisión sea posible, se requiere aquí una acción interior efectiva causada por un movimiento”, un movimiento contrario a la ley moral y, por tanto, en favor de las inclinaciones y el amor propio. Así pues, el ejemplo de Kant se orienta a mostrar que, un tanto paradójicamente, el demérito no muestra la ausencia de razones positivas para obrar, sino que precisamente atestigua la presencia de dos razones positivas para obrar que se hallan en oposición real.

5. Fragmento que recoge el ejemplo:

«Los conceptos de la oposición real también tienen aplicación provechosa en la filosofía práctica. Demérito (*demeritum*) no es únicamente una negación, sino una virtud negativa (*meritum negativum*). Pues el demérito sólo puede hallarse en la medida en que hay en un ser una ley interior (sea la conciencia moral o la conciencia de una ley positiva) contra la cual obra. Esta ley interior es razón positiva de una buena acción, y la consecuencia sólo puede ser cero, en tanto se suprime aquella acción que surge únicamente de la conciencia de la ley. He aquí pues una privación, una oposición real y no una mera carencia (...) Un animal irracional no practica ninguna virtud. Pero esta omisión no es un demérito (*demeritum*), pues no se ha obrado contra ninguna ley interior. No es impulsado a una buena acción por un sentimiento moral interior y el cero o la omisión no se determinan como consecuencia de que él lo resista u obre por medio de un contrapeso. La consecuencia en este caso es una negación absoluta por falta de razón positiva y no una privación. Suponed al contrario un hombre que no ayuda a aquel cuya necesidad ve y al que puede ayudar fácilmente. Hay en él, como en el corazón de todo hombre, una ley positiva de amor al prójimo. Esta debe ser acallada. Para que la omisión sea posible, se requiere aquí una acción interior efectiva causada por un movimiento. Este cero es la consecuencia de una oposición real»

6. Indicaciones para su análisis:

El análisis de este ejemplo ha de apoyarse en la exposición previa del concepto de oposición real. A partir del mismo, se ha de abordar la distinción entre las dos razones positivas presentes en el ejemplo, que vistas retrospectivamente a partir de la segunda *Crítica* pueden cifrarse en las inclinaciones basadas en el amor propio, por una parte, y el respeto por la ley moral, por otra. A partir de ello, el análisis tendría que mostrar cómo y por qué el demérito requiere una acción por parte del agente contraria a la mencionada ley interior que es razón positiva de la acción virtuosa y que, por ello, la acción demeritoria no puede interpretarse como ausencia o carencia de razones positivas para obrar.

7. Indicaciones para su uso en clase:

Este ejemplo puede utilizarse para explicar la filosofía práctica de Kant en Bachillerato. El mismo resulta de utilidad, en efecto, para hacer accesible la noción kantiana de deber y para mostrar cómo la aparición del respeto a la ley moral no va “de suyo”, sino que requiere una colaboración activa por parte del agente, una colaboración que pasa, en muchas ocasiones, por obrar en contra de las inclinaciones. Esto permitiría hacer comprensible para los alumnos, quizás,

aquello de que uno no realiza acciones virtuosas porque es virtuoso, sino que es virtuoso porque realiza acciones virtuosas: que la disposición virtuosa, en definitiva, sólo surge en uno por cuanto en cada caso se hace el esfuerzo de elegirla, y no a la inversa, pues en nosotros no hay algo así como una inclinación natural a la virtud.

EJEMPLO N° 12.

LAS TIERRAS GEMELAS

EXPERIMENTO MENTAL #1

1. Autor: Hilary Putnam

2. Localización exacta del pasaje:

Putnam, Hilary, 1973, «Significado y referencia», *The Journal of Philosophy*, vol.70, pp.281-304. Trad. Española en Valdés Villanueva, Luis M. (Comp.), 2005, *La búsqueda del significado*, 4ª Ed., pp.152-165².

3. Contexto general de la obra:

Teorías del significado: internalismo y externalismo semántico.

4. Contexto concreto del pasaje:

Defensa del externalismo semántico: Conocer el significado de un término no es estar en un cierto estado psicológico.

5. Fragmento que recoge el ejemplo:

“Supondremos, de acuerdo con los ejemplos de ciencia ficción siguientes, que hay en algún lugar un planeta que llamaremos la Tierra Gemela. La Tierra Gemela se parece mucho a la Tierra; de hecho, la gente de la Tierra Gemela habla incluso *castellano*. De hecho, aparte de las diferencias que especificaremos en nuestros ejemplos de ciencia ficción, el lector puede suponer que la Tierra Gemela es *exactamente* igual a la Tierra. Puede incluso suponer, si lo desea, que tiene un *Doppelgänger* –una copia idéntica– en la Tierra Gemela. Con todo, mis historietas no dependen de esto.

Aunque algunas personas de la Tierra Gemela (digamos, aquellos que se llaman a sí mismos españoles, y aquellos que se llaman a sí mismos mexicanos, y aquellos que se llaman a sí mismos argentinos, etc.) hablan castellano, hay, no sorprendentemente, un puñado de leves diferencias entre los dialectos del castellano hablado en la Tierra Gemela y el castellano estándar.

Una de las peculiaridades de la Tierra Gemela es que el líquido llamado “agua” no es H₂O sino un líquido diferente cuya fórmula química es muy larga y complicada. Abreviaré esta fórmula química simplemente como XYZ. Supondré que XYZ es indistinguible del agua a temperatura y presión normales. Supondré también que los lagos y los mares de la Tierra Gemela contienen XYZ y no agua, que lo que llueve en la Tierra Gemela es XYZ, no agua, etc.

Si una nave espacial de la Tierra visita alguna vez la Tierra Gemela, entonces la suposición será en principio que “agua” tiene el mismo significado en la Tierra que en la Tierra Gemela. Esta suposición se corregirá cuando se descubra que “agua” en la Tierra Gemela es XYZ y que la nave espacial de los terrícolas informará de algo parecido a esto: “En la Tierra Gemela la palabra ‘agua’ significa XYZ”.

Simétricamente, si una nave espacial de la Tierra Gemela visita alguna vez la Tierra, el supuesto será, en principio, que la palabra “agua” tiene el mismo

² El ejemplo es retomado por Putnam más adelante en “The meaning of ‘meaning’”, 1975, publicado originalmente en K. Gunderson (Comp.), 1975, *Language, Mind and Knowledge*, Minnesota Studies in the Philosophy of Science, VII, University of Minnesota.

significado en la Tierra Gemela y en la Tierra. Esta suposición se corregirá cuando se descubra que “agua” en la Tierra es H_2O y la nave espacial de la Tierra Gemela informará: “En la Tierra la palabra ‘agua’ significa H_2O ”.

Obsérvese que no hay aquí ningún problema por lo que respecta a la extensión del término “agua”; la palabra tiene, diríamos, simplemente dos significados diferentes. En el sentido en que se usa en la Tierra Gemela, el sentido de $agua_{TG}$, lo que *nosotros* llamamos “agua” simplemente no es agua, mientras que en el sentido en que el término se usa en la Tierra, el sentido de $agua_T$, lo que los habitantes de la Tierra Gemela llaman “agua” simplemente no es agua. La extensión de “agua” en el sentido de $agua_T$ es el conjunto de todas las totalidades que constan de moléculas de H_2O , o algo parecido a esto; la extensión de agua en el sentido de $agua_{TG}$ es el conjunto de todas las totalidades que constan de moléculas de XYZ, o algo parecido.

Ahora bien, retrocedamos en el tiempo a, más o menos, 1750. El hablante terrícola típico del castellano no sabía que el agua se componía de hidrógeno y oxígeno, y el hablante típico de castellano de la Tierra Gemela no sabía que “agua” constaba de XYZ. Sea Óscar₁ tal hablante terrícola típico del castellano, sea Óscar₂ su contrapartida en la Tierra Gemela. Se puede pensar que no hay creencia alguna que tenga Óscar₁ sobre el agua que no tenga Óscar₂ sobre “agua”. Si se quiere, se puede suponer incluso que Óscar₁ y Óscar₂ eran duplicados exactos por lo que respecta a su apariencia, sentimientos, pensamientos, monólogo interior, etc.; con todo, la extensión del término “agua” era tan H_2O en la Tierra en 1750 como en 1950; y la extensión del término “agua” era tan XYZ en la tierra gemela en 1750 como en 1950. Óscar₁ y Óscar₂ entendían el término “agua” de manera diferente en 1750 *aunque estaban en el mismo estado psicológico*, y a pesar de que, dado el estado de la ciencia en esa época, les habría de costar unos cincuenta años a sus comunidades científicas el descubrir que entendían el término “agua” de manera distinta. Así pues, la extensión del término “agua” (y, de hecho, su “significado” en el uso intuitivo y preanalítico del término) *no* es una función del estado psicológico de los hablantes por sí mismo. Pero, podría objetarse, ¿por qué hemos de aceptar que el término “agua” tenía la misma extensión en 1750 y en 1950 (en ambas tierras)? Supóngase que señalo un vaso de agua y digo “este líquido se llama agua”. Mi definición ostensiva de agua tiene la siguiente presuposición empírica: que el cuerpo del líquido que estoy señalando mantiene cierta relación de mismidad (digamos, *x es el mismo líquido que y*, o *x es el mismo_L que y*) con la mayor parte de la sustancia que yo y otros hablantes de mi comunidad lingüística hemos llamado “agua” en otras ocasiones. Si esta presuposición es falsa porque, digamos, señalo –sin que me dé cuenta de ello– un vaso de ginebra y no un vaso de agua, entonces no intento que mi definición ostensiva se acepte. Así pues, la definición ostensiva comporta lo que podría llamarse una condición necesaria y suficiente que es “anulable”: la condición necesaria y suficiente para ser agua es mantener la relación *mismo_L* con la sustancia del vaso; pero esto es la condición necesaria y suficiente sólo si la presuposición empírica se satisface. Si no se satisface, entonces uno de los miembros de una serie de condiciones de “reserva”, por así decirlo, se activa.

El punto clave es que la relación *mismo_L* es una relación *teórica*: para determinar si algo es o no el mismo líquido que *esto* puede suceder que se tenga que emprender una cantidad indeterminada de investigación científica. Así pues, el hecho de que un hablante del castellano pudiese haber llamado al

XYZ “agua”, mientras que él o sus sucesores no habrían llamado al XYZ agua en 1800 o en 1850 no quiere decir que el “significado” de “agua” había cambiado para el hablante medio en ese intervalo. En 1750, en 1850 o en 1950 se podría haber señalado a, digamos, el líquido contenido en el lago Michigan como ejemplo de “agua”. Lo que cambió fue que en 1750 podríamos haber pensado erróneamente que XYZ mantenía la relación *mismo_L* con el líquido contenido en el lago Michigan, mientras que en 1800 o 1850 habríamos sabido que no la mantenía”.

6. Indicaciones para su análisis: Putnam recoge al inicio del artículo los dos supuestos incuestionados de las teorías descriptivistas del significado que quiere poner en tela de juicio:

- (1) Que conocer el significado de un término es precisamente estar en un cierto estado psicológico.
- (2) Que el significado de un término determina su extensión (en el sentido de que misma intensión entraña misma extensión).

7. Indicaciones para su uso en clase: obviamente las discusiones de semántica filosófica son abstrusas y quizás no vienen demasiado a cuento en el aula de Bachillerato, pero el ejemplo viene muy a mano para nuestras explicaciones sobre las relaciones entre lenguaje, pensamiento y realidad. El experimento nos muestra cómo la relación de referencia de un concepto o palabra con su referente nos asegura que el contenido del concepto y el significado de la palabra no se agotan en los contenidos disponibles en nuestra mente.

EJEMPLO N° 13.

MARY, LA NEUROCIENTÍFICA

EXPERIMENTO MENTAL #2

1. Autor: Frank Cameron Jackson

2. Localización exacta del pasaje:

«What Mary Didn't Know», *The Journal of Philosophy*, volume 83, issue 5 (1986).

3. Contexto general de la obra:

Debate sobre el problema de los *qualia* en el contexto general del problema mente-cerebro.

4. Contexto concreto del pasaje:

Al inicio del artículo Jackson expone el experimento mental como ilustración del argumento del conocimiento (*knowledge argument*) a favor de la tesis de que la experiencia consciente implica la existencia de propiedades no físicas.

5. Fragmento que recoge el ejemplo:

“Mary está confinada en una habitación en blanco y negro, se ha educado a través de libros en blanco y negro y a través de conferencias transmitidas en la televisión en blanco y negro. De esta manera, aprende todo lo que hay que saber sobre la naturaleza física del mundo. Conoce todos los hechos físicos acerca de nosotros y de nuestro entorno, en un sentido amplio de «físico» que incluye un saber completo sobre física, química y neurofisiología, y todo lo que se puede saber sobre los hechos causales y relacionales que resultan de todo ello, incluyendo por supuesto roles funcionales. Si el fisicalismo es cierto, ella sabe todo lo que hay que saber. Pues suponer lo contrario es suponer que hay cosas por saber más allá de todo hecho físico, y eso es exactamente lo que el fisicalismo niega.

El fisicalismo no es la tesis no controvertida de que el mundo real es en gran parte físico, sino la tesis polémica de que es enteramente físico. Esta es la razón por la cual los fisicalistas deben sostener que un conocimiento físico completo es un conocimiento completo *simpliciter*. Pues supongamos que no fuera completo: entonces, nuestro mundo debería diferir de un mundo, W (P), para el cual ese conocimiento es completo, y la diferencia tendría que estar en hechos no físicos; pues nuestro mundo y W (P) concuerdan en todos los asuntos físicos. Por lo tanto, el fisicalismo sería falso en nuestro mundo [aunque de manera contingente, porque sería cierto en W (P)]. Parece, sin embargo, que Mary no sabe todo lo que hay que saber. Porque cuando la dejen salir de la habitación en blanco y negro o le den un televisor a color, aprenderá cómo es ver algo rojo, por ejemplo. Esto se describe correctamente como aprendizaje: no dirá, desinteresada, «ajá». Por lo tanto, el fisicalismo es falso”.

6. Indicaciones para su análisis:

Es útil contrastar con la respuesta que le da Daniel C. Dennett en *La conciencia explicada*.

7. Indicaciones para su uso en clase:

Se puede usar al explicar el problema mente-cerebro para ilustrar la aparente irreductibilidad de los *qualia* a una explicación fisicalista y señalar que aquí –en el problema de los *qualia*–se apoyan los argumentos contemporáneos más poderosos a favor de un cierto dualismo de propiedades.

EJEMPLO N° 14.
LOS ZOMBIES DE CHALMERS
 EXPERIMENTO MENTAL #3

1. Autor: David J. Chalmers.

2. Localización exacta del pasaje:

Chalmers, David, 1996, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, NY/Oxford: Clarendon/Oxford University Press, pp. 94-99.

3. Contexto general de la obra:

Búsqueda de una teoría que solucione el *problema difícil (hard problem)* de la conciencia: ¿por qué los procesos computacionales del sistema nervioso han de ir acompañados de algo así como la experiencia consciente?

4. Contexto concreto del pasaje:

Chalmers quiere defender una teoría no reductivista de la conciencia, que no reduzca la conciencia a lo físico. Su tesis es que la superveniencia física no se aplica a las propiedades conscientes.

5. Fragmento que recoge el ejemplo:

“La forma más obvia (aunque no la única) de investigar la superveniencia lógica de la conciencia es considerar la posibilidad lógica de un zombie: alguien o algo físicamente idéntico a mí (o a cualquier otro ser consciente), pero que carece por completo de experiencias conscientes. A nivel global, podemos considerar la posibilidad lógica de un *mundo zombie*: un mundo físicamente idéntico al nuestro, pero en el que no hay experiencias conscientes en absoluto. En un mundo así, todos son zombies.

Así que consideremos a mi gemelo zombie. Esta criatura es molécula por molécula idéntica a mí, y de hecho idéntica en todas las propiedades de bajo nivel postuladas por una física completa, pero carece por completo de experiencia consciente. (Algunos prefieren llamar a un zombie "eso", pero uso el pronombre personal; me he encariñado bastante con mi gemelo zombie). Para entendernos, podemos imaginar que ahora mismo estoy mirando por la ventana, experimentando agradables sensaciones verdes al ver los árboles afuera, teniendo experiencias placenteras al masticar una barra de chocolate y sintiendo una sensación de dolor sordo en el hombro derecho.

¿Qué está pasando en mi gemelo zombie? Él es físicamente idéntico a mí, y bien podemos suponer que está inmerso en un entorno idéntico. Ciertamente será idéntico a mí funcionalmente: procesará el mismo tipo de información, reaccionando de manera similar a los *inputs*, con sus configuraciones internas viéndose modificadas de manera apropiada y con un comportamiento resultante indistinguible del mío. Será *psicológicamente* idéntico a mí, en el sentido [funcional] desarrollado en el Capítulo 1. Percibirá los árboles en el exterior, en el sentido funcional, y saboreará el chocolate, en el sentido psicológico. Todo esto se deduce lógicamente del hecho de que es físicamente idéntico a mí, en virtud de los análisis funcionales de las nociones psicológicas. Incluso será «consciente» en los sentidos funcionales descritos anteriormente: estará despierto, será capaz de informar del contenido de sus estados internos,

capaz de concentrar la atención en varios lugares, etc. Lo único que pasa es que este funcionamiento no estará acompañado de ninguna experiencia consciente real. No habrá sensaciones fenoménicas. No hay nada como ser un zombie.

[...] La idea de los zombies tal y como la he descrito es extraña. Para empezar, es improbable que los zombies sean naturalmente posibles. En el mundo real, es probable que cualquier réplica mía fuese consciente. Por esta razón, es de lo más natural imaginar a las criaturas inconscientes como físicamente diferentes de las criaturas conscientes: exhibiendo una conducta deficiente, por ejemplo. Pero la pregunta no es si es plausible que puedan existir zombies en nuestro mundo; la pregunta es si la noción de zombie es conceptualmente coherente. La mera inteligibilidad del concepto es suficiente para establecer la conclusión.

Justificar una posibilidad lógica no es del todo sencillo. Por ejemplo, ¿cómo se podría argumentar que un monociclo de una milla de altura es lógicamente posible? Simplemente parece obvio. Aunque no existe tal cosa en el mundo real, la descripción ciertamente parece ser coherente. Si alguien objeta que no es lógicamente posible —que simplemente lo parece— es poco lo que podemos decir, excepto repetir la descripción y afirmar su coherencia obvia. Parece bastante claro que no hay una contradicción oculta al acecho en la descripción.

Confieso que la posibilidad lógica de los zombies me parece igualmente obvia. Un zombie es sencillamente algo físicamente idéntico para mí, pero que no tiene experiencia consciente: todo está oscuro por dentro. Si bien esto es probablemente empíricamente imposible, ciertamente parece que se describe una situación coherente; no puedo discernir ninguna contradicción en la descripción. En cierto modo, una afirmación de esta posibilidad lógica se reduce a una intuición bruta, pero no más que con el monociclo. Me parece que casi todos son capaces de concebir esta posibilidad. Algunos pueden verse obligados a negar la posibilidad para hacer que alguna teoría tenga éxito, pero la justificación de tales teorías debería basarse en la cuestión de la posibilidad, en lugar de al revés”.

6. Indicaciones para su análisis:

El argumento de la corazonada zombie de Chalmers es un argumento de concebibilidad. Primero se defiende que algo es concebible. En segundo lugar, se defiende que este tipo de concebibilidad implica posibilidad. Se concluye, por tanto, que aquello que se ha concebido es posible, y se intentan extraer consecuencias ontológicas sustantivas.

7. Indicaciones para su uso en clase:

Se puede usar al explicar el problema mente-cerebro para ilustrar la aparente irreductibilidad de los qualia a una explicación physicalista y señalar que aquí —en el problema de los qualia— se apoyan los argumentos contemporáneos más poderosos a favor de un cierto dualismo de propiedades.

Ejemplo nº 15.

EL VIOLINISTA CONVALECIENTE DE THOMSON

EXPERIMENTO MENTAL #4

1. Autor: Judith Jarvis Thomson.

2. Localización exacta del pasaje:

Thomson, Judith Jarvis, 1971, «A Defense of Abortion», en *Philosophy and Public Affairs* 1, pp. 47-66.

3. Contexto general de la obra:

Artículo en defensa del derecho de elección de las mujeres en lo que respecta al aborto.

4. Contexto concreto del pasaje:

El artículo empieza reconociendo la dificultad de marcar una línea de demarcación clara sobre cuándo un feto empieza a tener estatus moral. Thomson propone ensayar una defensa del aborto que no se base, como se hace habitualmente, en negar estatus moral al feto. Es entonces cuando propone el experimento mental.

5. Fragmento que recoge el ejemplo:

“Propongo, entonces, que concedamos que el feto es una persona desde el momento de la concepción. ¿Cómo sigue el argumento desde aquí? Entiendo que de un modo similar a este. Toda persona tiene derecho a la vida. Así que el feto tiene derecho a la vida. Sin duda, la madre tiene derecho a decidir qué sucederá en su cuerpo; todos lo concederían. Pero seguramente el derecho de una persona a la vida es más fuerte y constrictivo que el derecho de la madre a decidir qué sucede en y a su cuerpo, y por lo tanto lo supera. Así que el feto no puede ser asesinado; no se puede realizar un aborto.

Suena plausible. Pero permítame rogarle que se imagine esto. Se levanta por la mañana y se encuentra de espaldas en la cama con un violinista inconsciente. Un famoso violinista inconsciente. Se descubrió que tiene una enfermedad renal grave, y la Sociedad de Amantes de la Música ha examinado todos los registros médicos disponibles y descubrió que solo usted tiene el tipo de sangre adecuado para ayudarlo. Por lo tanto, le han secuestrado, y anoche el sistema circulatorio del violinista se conectó al suyo, para que sus riñones puedan usarse para extraer toxinas de la sangre del violinista y de la suya. El director del hospital ahora le dice: «Mire, lamentamos que la Sociedad de Amantes de la Música le haya hecho esto; nunca lo hubiéramos permitido si lo hubiéramos sabido. Pero aun así, lo hicieron, y el violinista ahora está conectado a usted. Desenchufarlo supondría matarlo. Pero no importa, es solo por nueve meses. Para entonces, se habrá recuperado de su dolencia y podrá desconectarse de usted con total seguridad». ¿Está Ud. Moralmente obligado a acceder a esta situación? Sin duda, sería muy amable de su parte si lo hiciera, una gran amabilidad. ¿Pero tienes obligación de acceder a ella? ¿Y si no fueran nueve meses, sino nueve años? ¿O aún más? ¿Qué pasa si el director del hospital dice: «Mala suerte, estoy de acuerdo, pero ahora tiene que quedarse en la cama, con el violinista conectado, por el resto de su vida. Porque recuerde esto. Todas las

personas tienen derecho a la vida, y los violinistas son personas. Por supuesto, usted tiene derecho a decidir lo que sucede en su cuerpo, pero el derecho de una persona a la vida supera su derecho a decidir lo que sucede en su cuerpo. Por lo tanto, nunca podrá desconectarse de él.»? Me imagino que lo consideraría escandaloso, lo que sugiere que algo falla con ese argumento plausible que mencioné hace un momento”.

6. Indicaciones para su análisis:

El experimento mental ancla un argumento sobre los límites de la moral. ¿Cuánto puede la moral demandar de nosotros?

7. Indicaciones para su uso en clase:

Se puede traer a colación si se van a trabajar debates de ética aplicada en clase de Valores Éticos.

EJEMPLO N° 16.

LA MÁQUINA DE EXPERIENCIAS DE NOZICK

EXPERIMENTO MENTAL #5

1. Autor: Robert Nozick.

2. Localización exacta del pasaje:

Nozick, Robert, 1974, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, pp.42-45.

3. Contexto general de la obra:

En respuesta a la *Teoría de la Justicia* de John Rawls, y en estrecho diálogo con Michael Walzer —cuyas posiciones comunitaristas quedarían plasmadas en *Esferas de la Justicia* (1983)—, Nozick desarrolla en este libro su propia teoría de la justicia libertaria (*justice as entitlement*) y una defensa del Estado Mínimo.

4. Contexto concreto del pasaje:

A la hora de defender el Estado Mínimo, Nozick aboga por una fundamentación moral kantiana, y no utilitarista. En el capítulo 3, titulado «Las constricciones morales y el Estado», Nozick ofrece una serie de argumentos en contra del utilitarismo clásico, el último de los cuales recurre al celeberrimo experimento de la máquina de experiencias que aquí reproducimos.

5. Fragmento que recoge el ejemplo:

“Hay también perplejidades sustanciales cuando preguntamos: ¿qué importa, además de saber cómo se sienten las experiencias de la gente «desde dentro»? Supongamos que existiera una máquina de experiencias que proporcionara cualquier experiencia que usted deseara. Neuropsicólogos fabulosos podrían estimular nuestro cerebro de tal modo que pensáramos y sintiéramos que estábamos escribiendo una gran novela, haciendo amigos o leyendo un libro interesante. Estaríamos todo el tiempo flotando dentro de un tanque, con electrodos conectados al cerebro. ¿Debemos permanecer encadenados a esta máquina para toda la vida, pre-programando las experiencias vitales? Si a usted le preocupa el no haber tenido experiencias deseables, podemos suponer que empresas de negocios han investigado por completo las vidas de muchos otros. Usted puede encontrar y escoger de su amplia biblioteca o popurrí de tales experiencias y seleccionar sus experiencias vitales para, digamos, los próximos dos años. Una vez transcurridos estos dos años, usted tendría diez minutos o diez horas fuera del tanque para seleccionar las experiencias de sus próximos dos años. Por supuesto, una vez en el tanque, usted no sabría que se encontraba allí; usted pensaría que todo eso era lo que estaba efectivamente ocurriendo. Otros también pueden encadenarse y tener las experiencias que quieran, de modo que no hay necesidad de mantenerse fuera para servirlos. (Olvídese de problemas tales como ¿quién daría mantenimiento a las máquinas si todo el mundo estuviera encadenado a ella?) ¿Se encadenaría usted? ¿Qué más puede importarnos a nosotros además de cómo se sienten nuestras vidas desde dentro? No debe usted abstenerse por razón de los pocos momentos de aflicción entre el momento en que ha decidido y el momento en que se encadena. ¿Qué son unos pocos momentos de aflicción comparados con toda una vida de dicha? (si esto es lo que usted escogió). ¿Y por qué sentir angustia

en absoluto, si su decisión es la mejor?

¿Qué nos preocupa a nosotros, además de nuestras experiencias? Primero, queremos hacer ciertas cosas, no sólo tener la experiencia de hacerlas. En el caso de ciertas experiencias, es sólo porque, primero, queremos hacerlas acciones por lo que queremos la experiencia de hacerlas o pensar que las hemos hecho. (Pero ¿por qué queremos hacer las actividades en vez de meramente experimentarlas?) Una segunda razón para no encadenarse a la máquina es que queremos ser de cierta forma, ser un cierto tipo de persona. Alguien que flota en un tanque es una burbuja indeterminada.

No existe respuesta a esta pregunta: ¿cómo es aquella persona que ha estado en un tanque durante largo tiempo? ¿Es valiente? ¿Amable? ¿Inteligente? ¿Ingeniosa? ¿Amante? No sólo es difícil decir, sino que no es de ninguna manera, Encadenarse a la máquina es una especie de suicidio.

Podría parecerle a alguien, atrapado por una imagen, que nada de lo que somos o parecemos puede importar salvo lo que se ve reflejado en nuestras experiencias. Pero ¿debe ser sorprendente que lo que somos sea importante para nosotros? ¿Por qué debemos preocuparnos únicamente de cómo pasar nuestro tiempo, y no de qué somos?

En tercer lugar, encadenarse a una máquina de experiencias nos limita a una realidad hecha por el hombre, a un mundo no más profundo ni más importante que aquel que la gente puede construir. No hay ningún contacto efectivo con ninguna realidad más profunda; aunque su experiencia se pueda simular. Muchas personas desean mantenerse abiertas a tal contacto y a conexiones de más profundo significado. Esto clarifica la intensidad del conflicto sobre drogas psicoactivas, a las cuales algunos consideran tan sólo como máquinas de experiencias locales; otros, como caminos hacia una realidad más profunda; lo que algunos consideran como equivalente a entregarse a una máquina de experiencias; oíros lo ven como la consecución de una de las razones para no entregarse?

Aprendemos que algo nos interesa además de la experiencia imaginándonos una máquina de experiencias y luego percatándonos de que no la usaríamos. Podemos continuar imaginándonos una serie de máquinas, cada una diseñada para llenar los vacíos sugeridos por las máquinas anteriores.

Por ejemplo, como la máquina de experiencias no satisface nuestro deseo de ser de un cierto modo, imaginemos una máquina transformadora que nos convierta en cualquier tipo de persona que nos gusta ser (compatible con seguir siendo nosotros). Seguramente no emplearíamos la máquina transformadora para convertirnos en lo que quisiéramos y se encadenaría inmediatamente a la máquina de experiencias. De esta forma, algo interesa, además de las experiencias de uno y de lo que uno es. La razón no sólo es que las experiencias de uno se encuentren desconectadas de lo que uno es, pues la máquina de experiencias podría estar limitada a proporcionar únicamente experiencias posibles para el tipo de persona encadenada.

¿Se trata de que queremos producir una diferencia en el mundo? Considérese entonces la máquina de resultados, la cual produce en el mundo cualquier resultado que usted produciría y conecta su vector de entrada en cualquier actividad conexas.

No vamos a seguir aquí los detalles fascinantes de estas o de otras máquinas. Lo que más perturba de ellas es que vivan nuestras vidas por nosotros. ¿Es erróneo buscar funciones adicionales particulares, más allá de la competencia de las máquinas, para que las hagan por nosotros? Quizás lo que deseamos es

vivir (verbo activo) nosotros, en contacto con la realidad (y esto, las máquinas no pueden hacerlo por nosotros). Sin elaborar las implicaciones de esto, las cuales, creo yo, se conectan sorpresivamente con cuestiones sobre el libre albedrío y las explicaciones causales del conocimiento, es necesario simplemente notar lo intrincado de la cuestión de qué es lo que interesa a las personas, además de sus experiencias.

Hasta que encontremos una respuesta satisfactoria y determinemos que esta respuesta no se aplica también, a los animales, no podremos afirmar razonablemente que sólo las experiencias sentidas por animales limitan lo que podemos hacerles a ellos”.

6. Indicaciones para su análisis:

Es importante percibir que el experimento dirige su ataque al utilitarismo en su versión clásica hedonista. Versiones más sofisticadas, o filosofías consecuencialistas no utilitaristas, quedarían a resguardo de esta crítica.

7. Indicaciones para su uso en clase:

3º de ESO (exposición del utilitarismo como filosofía moral), 1º de Bachillerato, bloque VI de Filosofía Práctica. En el contexto del aula de secundaria, quizás resulte más interesante su uso fuera del contexto de la crítica al utilitarismo, como argumento en contra del hedonismo individual.

EJEMPLO Nº 17.

PARFIT Y LA FISIÓN DE LA IDENTIDAD

EXPERIMENTO MENTAL #6

1. Autor: Derek Parfit.

2. Localización exacta del pasaje:

Parfit, Derek, 1984, *Reasons and Persons*, OUP, pp.199-200.

3. Contexto general de la obra:

Razones y personas es una obra heterogénea, en la que Parfit discute cuestiones de teoría de la racionalidad, ética intergeneracional y metafísica de la identidad personal.

4. Contexto concreto del pasaje:

El experimento mental que reproducimos abre la parte tercera del libro, «Identidad Personal», y es uno de los muchos experimentos mediante los cuales Parfit argumenta e ilustra su tesis de que la identidad personal no constituye el fundamento de nuestra preocupación prudencial por nuestro futuro: lo que importa a este respecto es, lisa y llanamente, la continuidad y conexión de nuestros estados mentales actuales con otros estados futuros.

5. Fragmento que recoge el ejemplo:

“Entro en el Teletransportador. He estado en Marte antes, pero solo por el viejo método, un viaje en nave espacial de varias semanas. Esta máquina me enviará a la velocidad de la luz. Simplemente tengo que presionar el botón verde. Como otros, estoy nervioso. ¿Funcionará? Me recuerdo a mí mismo lo que me han dicho que he de esperar. Cuando presione el botón, perderé el conocimiento y luego despertaré en lo que parecerá apenas un momento después. De hecho, habré estado inconsciente durante aproximadamente una hora. El escáner aquí en la Tierra destruirá mi cerebro y mi cuerpo, mientras registra los estados exactos de todas mis células. Luego transmitirá esta información por radio. Viajando a la velocidad de la luz, el mensaje tardará tres minutos en llegar al Replicador en Marte. Esto creará, a partir de materia nueva, un cerebro y un cuerpo exactamente como el mío. Será en este cuerpo que despertaré.

Aunque creo que esto es lo que sucederá, todavía dudo. Pero luego recuerdo haber visto a mi esposa sonreír cuando, en el desayuno de hoy, le revelé mi nerviosismo. Como me recordó, a menudo se la ha teletransportado y no le ha sucedido nada malo. Presiono el botón. Como se predijo, pierdo y parece que de inmediato recupero la conciencia, pero en un cubículo diferente. Al examinar mi nuevo cuerpo, no encuentro ningún cambio. Incluso el corte en mi labio superior, por el afeitado de esta mañana, todavía está allí.

Pasan varios años, durante los cuales a menudo me teletransportan. Ahora estoy de vuelta en el cubículo, listo para otro viaje a Marte. Pero esta vez, cuando presiono el botón verde, no pierdo el conocimiento. Hay un zumbido, luego silencio. Salgo del cubículo y le digo al asistente: 'No está funcionando. ¿Qué hice mal?'

«Está funcionando», responde, entregándome una tarjeta impresa. Esta dice: «El nuevo escáner graba un plano de usted sin destruir su cerebro y

cuerpo. Esperamos que agradezca las oportunidades que ofrece este avance técnico».

El asistente me dice que soy una de las primeras personas en usar el nuevo escáner. Agrega que, si me quedo durante una hora, puedo usar el Intercomunicador para verme y hablar conmigo mismo en Marte.

«Espere un minuto», respondo, «Si estoy aquí no puedo estar *también* en Marte».

Alguien tose cortésmente, un hombre de bata blanca que pide hablar conmigo en privado. Vamos a su oficina, donde me dice que me siente, y hace una pausa. Luego dice: «Me temo que estamos teniendo problemas con el nuevo escáner. Registra su plano con la misma precisión que antes, como verá cuando hable consigo mismo en Marte. Pero parece estar dañando los sistemas cardíacos que escanea. A juzgar por los resultados hasta el momento, aunque estará usted bastante sano en Marte, aquí en la Tierra debe esperar una insuficiencia cardíaca en los próximos días».

El asistente más tarde me llama al intercomunicador. En la pantalla me veo igual que en el espejo todas las mañanas. Pero hay dos diferencias. En la pantalla no estoy invertido de izquierda a derecha. Y, mientras aquí me encuentro sin palabras, puedo ver y escucharme a mí mismo, en el estudio en Marte, comenzando a hablar”.

6. Indicaciones para su análisis:

Contrastar con las teorías de la identidad personal de John Locke y David Hume —autores canónicos con los que Parfit entraría aquí en diálogo—. Parfit formaliza el criterio psicológico de identidad de Locke en estos términos: X en t₁ e Y en t₂ son la misma persona si y sólo si hay una relación única de continuidad psicológica de X con Y. [*Continuidad psicológica*: solapamiento de cadenas de conexión psicológica fuerte. / *Conexión psicológica fuerte*: número significativo de conexiones psicológicas directas en términos de recuerdos, intenciones, creencias, deseos, similitudes de carácter, etc.]

Lo que nos mostraría este experimento mental es que la continuidad psicológica es potencialmente ramificable: podría darse entre yo, aquí y ahora, y más de una persona en el futuro. Sin embargo, la identidad es una relación de equivalencia uno a uno, no uno a muchos. En un caso de fisión, la relación de identidad ya no está presente. Y sin embargo, todo lo que importa en la supervivencia ordinaria ha sobrevivido. De esto Parfit concluye que lo que verdaderamente importa a nivel práctico no es la identidad, sino la *relación R*: la relación de continuidad psicológica, *no necesariamente única*, entre nuestros estados psicológicos presentes y nuestros estados psicológicos pasados y futuros.

Esta relación de continuidad se da por grados: hay momentos de mi vida con los que tengo una conexión psicológica fuerte y otros momentos con los que tengo una conexión psicológica más débil. Por eso tanto mi responsabilidad por los hechos pasados como mi preocupación por los hechos futuros se debilitan con la distancia temporal.

7. Indicaciones para su uso en clase:

Tiene sentido su uso en el bloque V de Filosofía de 1º de Bachillerato. También en la asignatura optativa de Filosofía de 4º de ESO.

EJEMPLO N° 18.
LA PARADOJA DE CONDORCET
 EXPERIMENTO MENTAL #7

1. Autor: Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis de Condorcet.

2. Localización exacta del pasaje:

Ensayo sobre la aplicación del análisis a la probabilidad de las decisiones sometidas a la pluralidad de voces (1758)

3. Fragmento que recoge el ejemplo:

[No habiendo encontrado el texto original, copio aquí la entrada de la Wikipedia acerca de la paradoja]

La paradoja de Condorcet o paradoja de la votación es una situación señalada por el marqués de Condorcet a finales del siglo XVIII en el que las preferencias colectivas son cíclicas (no transitivas) aunque las preferencias individuales no lo sean. Lo anterior es paradójico porque implica que la voluntad de mayorías entra en conflictos entre sí, en otras palabras, es posible que un procedimiento de elección falle el criterio «siempre-un-ganador». Cuando esto ocurre, usualmente se debe a que las mayorías en conflicto están formadas por diferentes grupos de individuos.

Ejemplo

Si en una elección hay tres candidatos A, B, C y hay tres votantes cuyas preferencias son (listando en orden decreciente):

Votante 1: A, B, C
 Votante 2: B, C, A
 Votante 3: C, A, B

Si se declara vencedor al candidato A, se puede argumentar que en realidad C debía ganar porque: dos votantes (el 2 y el 3) piensan que C es un mejor candidato que A; sólo un votante (el 1) prefiere al candidato A sobre el C.

Al ser el candidato C preferido sobre A por una mayoría de votantes, el candidato A no puede en realidad declararse vencedor.

Pero el argumento descrito arriba también muestra que B es preferido por una mayoría de votantes sobre C, por lo que C no puede declararse vencedor. Y nuevamente, el argumento implica que B no puede ser el ganador de la elección porque una mayoría de votantes prefiere al candidato A sobre el B. Por tanto, el requisito de la regla de mayoría no produce un ganador en esta situación. Aunque el ejemplo anterior es una simplificación extrema, la paradoja de Condorcet puede presentarse en elecciones más complejas.

La paradoja de Condorcet ilustra que la persona que puede reducir alternativas tiene esencialmente la capacidad de guiar la elección. Por ejemplo, si los votantes 1 y 2 escogen a sus candidatos preferidos (A y B respectivamente) y si

el votante 3 está dispuesto a renunciar su voto por C, entonces el tercer votante puede escoger entre A y B y convertirse en el votante decisivo.

Cuando se usa un método de Condorcet para determinar el resultado, la aparición de la paradoja entre las boletas tiene como consecuencia que no existe un ganador de Condorcet (un candidato que, al compararse con cada uno de los demás candidatos, es preferido por más votantes). Las diferentes variantes del método de Condorcet difieren en cómo solucionan las ambigüedades circulares, si existen, para seleccionar a un ganador. Nótese que no existe una solución determinista y justa en este ejemplo trivial porque todos los candidatos se encuentran en una situación completamente simétrica.

4. Indicaciones para su uso en clase:

La paradoja de Condorcet sirve como *toy model* para ilustrar un teorema complejo de exponer formalmente en el aula, como es el teorema de imposibilidad de Kenneth Arrow. Este teorema señala una limitación fundamental de cualquier sistema de agregación de las preferencias ordinales de un conjunto de individuos que pretenda ser mínimamente democrático: siempre que existan como mínimo dos votantes, y estos tengan que elegir entre un mínimo de tres alternativas, nada garantiza que la agregación de sus votos arroje un resultado racional. Yo explico este teorema en clase para hacer ver a los alumnos las limitaciones de una democracia concebida como mero sistema de registro y agregación de preferencias dadas de antemano, así como para introducir el contraste entre negociación y deliberación como mecanismos democráticos de toma de decisiones.

Suelo tirar del ejemplo de un reparto de dinero. Parto del supuesto de que tres alumnos se encuentran 100€ y elevan sendas propuestas sobre cómo deben repartírselo.

- Propuesta A: 60€ para el alumno 1, 30€ para el alumno 2, 10€ para el alumno 3.
- Propuesta B: 60€ para el alumno 2, 30€ para el alumno 1, 10€ para el alumno 3.
- Propuesta C: 60€ para el alumno 3, 30€ para el alumno 2, 10€ para el alumno 1.

Basándose en su interés propio, las preferencias de los tres alumnos serían:

- Alumno 1: $A > B > C$
- Alumno 2: $B > C > A$
- Alumno 3: $C > A > B$

Tendríamos aquí la situación de arriba: la preferencia colectiva es cíclica, y no puramente transitiva ($A > B > C > A > B \dots$). Una vez la clase ha percibido esto, introducimos el concepto de *negociación* con una variación del escenario: supongamos que los alumnos 1 y 2 se ponen de acuerdo en postergar sus preferencias iniciales y apoyar ambos una propuesta D:

- Propuesta D: 45€ para el alumno 1, 45€ para el alumno 2, 10€ para el alumno 3.

Las nuevas preferencias serían:

- Alumno 1: $D > C$
- Alumno 2: $D > C$
- Alumno 3: $C > D$

De este modo el ciclo se rompe, tenemos una preferencia colectiva clara, pero los alumnos perciben que el resultado es manifiestamente injusto. Esto nos sirve para introducir el concepto de **deliberación pública** como proceso de toma colectiva de decisiones basada en el interés común: los tres alumnos deben repartirse el dinero de una manera equitativa, atendiendo a razones de justicia con las cuales los tres puedan estar de acuerdo.

EJEMPLO Nº 19.

EL RELOJ-ESTADO DE HOBBS

1. Autor: Thomas Hobbes.

2. Localización exacta del pasaje:

Edición original: *De Cive: The English version*, ed. H. Warrender (Oxford: Clarendon Press, 1983). Edición castellana utilizada: *Tratado sobre el ciudadano*, traducción de Joaquín Rodríguez Feo, UNED, reimpresión en *Biblioteca de grandes pensadores. Hobbes*, Gredos, 2012, p. 10.

3. Contexto general de la obra:

El pensamiento político de Hobbes ha sido expuesto en tres obras: los *Elements of Law, Natural and Politic*, el *De Cive*, y el *Leviatán*. Aunque no es la primera en el orden de redacción (los *Elements* fueron redactados en 1640), *De Cive* (1642) es la primera obra de teoría política publicada por Hobbes. Fue concebida por su autor como parte de una ambiciosa trilogía acerca del conocimiento humano en su totalidad. Ese proyecto constaría según el propio Hobbes de tres partes: *De Corpore*, *De Homine* y *De Cive* y fue concebido en el viaje por Francia e Italia que Hobbes realizó en 1637, acompañando al segundo conde de Devonshire. En ese viaje conoció a Mersenne, Galileo y Berigarado (profesor en Pisa), que suministra a Hobbes la concepción del mundo que éste tomaría como base para sus análisis. Cuando Hobbes vuelve a Londres, las turbulentas condiciones políticas de Inglaterra ponen en primer plano la parte de “filosofía política” del proyecto y postergan las otras dos. ¿Cuál es el objetivo de *De Cive*? Determinar los derechos de los Estados y los deberes de los súbditos. La obra está dividida internamente en tres partes: a) Libertad (4 apartados); b) Poder (14 apartados) y c) Religión (4 apartados).

4. Contexto concreto del pasaje:

El pasaje pertenece al “Prefacio al lector” que antecede a la obra. Más en concreto, es el comienzo de la parte en la que se considera el método empleado en la investigación.

5. Fragmento que recoge el ejemplo:

“Por lo que se refiere al método, he creído que no bastaba el utilizar un estilo directo y evidente en lo que tenía que ofrecer, sino que había de comenzar por la materia misma del gobierno civil, para pasar después a su generación, a su forma y al origen primero de la justicia. Porque toda cosa se conoce mejor a partir de aquello que la constituye. Ya que como sucede en un reloj mecánico o en cualquier otra máquina algo más complicada, qué solo se puede conocer cuál es la función de cada pieza y de cada rueda si se desmonta y se examina por separado la materia, la forma y el movimiento de cada parte, de igual manera, al investigar el derecho del Estado y los deberes de los ciudadanos, es necesario no desde luego desmontar el Estado pero sí considerarlo como si lo estuviese, es decir, que se comprenda cuál es la naturaleza humana, en qué es apta o inepta para constituir un gobierno civil, y cómo se deben poner de acuerdo entre sí los que quieren aliarse y formar un Estado bien fundado”.

6. Indicaciones para su análisis:

El ejemplo se basa enteramente en un la analogía con el “nuevo” método de las ciencias naturales, que Hobbes encuentra sobre todo en Galileo y que él pretende aplicar a las cuestiones civiles. Ese método se suele denominar “analítico-sintético” o “resolutivo-compositivo” y se suele retrotraer hasta Padua y en especial su Facultad de Medicina.

7. Indicaciones para su uso en clase:

Su lugar más adecuado es probablemente la unidad de filosofía política de 1º de Bachillerato, como un complemento para hacer visible el espíritu de la concepción moderna de la política, pero también podría utilizarse en la asignatura optativa de Filosofía de 4º de ESO o incluso en 2º de Bachillerato, para definir el marco contractualista desde el que piensa Rousseau.

Se puede (y yo creo que se debe) comparar este ejemplo con el ejemplo del imán que utiliza Descartes en la Regla XII, que copio a continuación:

“Resulta, en tercer lugar, que toda la ciencia humana consiste en esto sólo: que veamos distintamente cómo esas naturalezas simples concurren a la composición de otras cosas. Lo cual es muy útil de señalar, pues siempre que se propone alguna dificultad para examinarla, casi todos se detienen en el umbral, no sabiendo a qué pensamientos deban entregar la mente, y pensando que han de buscar algún nuevo género de ente, desconocido antes para ellos: así, si se pregunta cuál es la naturaleza del imán, ellos al instante, porque presienten que la cuestión es ardua y difícil, apartando el espíritu de todo lo que es evidente, lo dirigen a lo más difícil, y esperan inciertos si por casualidad, errando por el espacio vacío de las numerosas causas, se encontrará algo nuevo. Pero el que piensa que nada puede conocerse en el imán, que no conste de algunas naturalezas simples y conocidas por sí mismas, no dudando de lo que ha de hacer, en primer lugar reúne diligentemente todas las experiencias que puede tener sobre esta piedra, de las que después intenta deducir cuál es la mezcla de naturalezas simples necesaria para producir todos aquellos efectos que ha experimentado en el imán; y una vez hallada, puede afirmar resueltamente que ha comprendido la verdadera naturaleza del imán, en la medida en que puede ser encontrada por el hombre y según las experiencias dadas” (*Regulae*, XII, 427).

En ambos casos, como salta a la vista, se trata de descomponer un fenómeno hasta sus partes más simples, que puedan ser perfectamente conocidas, para después re-componer o reconstruir dicho fenómeno ante los ojos de la mente. A partir de aquí pueden identificarse “las partes más simples” de la sociedad con los individuos en estado de naturaleza y presentar el experimento contractualista en estos términos.

EJEMPLO Nº 20.

LAS DOS MANOS DE KANT

1. Autor: Immanuel Kant.

2. Localización exacta del pasaje:

Von dem ersten Grunde des Unterschieds der Gegenden im Raume, volumen II de la Edición de la Academia (*Kants gesammelte Schriften*, editada por la Preussischen Akademie der Wissenschaften -después Akademie der Wissenschaften der DDR, y actualmente Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften-, en Berlín, desde 1900 y todavía en curso), pp. 381-382.

El escrito de 1768 se ha solido traducir al castellano como “Sobre el fundamento de la diferencia en las regiones del espacio” (así, por ejemplo L. Possada Kubissa en *Er. Revista de Filosofía*, nº 9/10, 1989-1990), “Sobre el fundamento primero de la diferencia entre las regiones del espacio” (así, R. Torretti, en *Diálogos* (1972)), o, como aparece en la edición más utilizada, “Del primer fundamento de la diferencia de las regiones del espacio” (traducción de Atilano Domínguez en Alianza, 1992), pero en esto de las traducciones hay que hacer una consideración importante: el texto no se puede entender en absoluto si se traduce “*Gegend*” por “región” y con ello se entiende “región” en el sentido de “área”, “lugar” o “zona”. “*Gegend*” se refiere, en este contexto, a “*sentido*”, en el sentido físico-matemático del término o, en todo caso, a “dirección”.

3. Contexto general de la obra:

La cuestión es la cuestión de las contrapartidas incongruentes. Kant la formula en el escrito de 1768 así como, de manera comprimida, en el §13 de los *Prolegomena* y en los *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft*.

La obra de 1768 supone un paso decisivo en la trayectoria que llevará a la teoría del espacio y el tiempo de la *Dissertatio* de 1770 y, después, de la *Estética trascendental* de KrV. En ella Kant trata de asumir la tesis de la realidad del espacio, tal y como había sido defendida por Euler en su *Réflexion sur l'espace et le tem[p]s* (1748), y lo hace polémicamente frente a los “monadistas”, esto es, frente a los leibnicianos.

4. Contexto concreto del pasaje:

De hecho, el fondo del análisis de las contrapartidas incongruentes son las contrapuestas concepciones del espacio de Leibniz y Newton, la polémica Leibniz – Clarke y la posición de Kant en ese debate. Simplificando muchísimo, y sin entrar en los detalles, se podría decir que Leibniz defiende una postura “relacionalista” del espacio, cuya formulación operativa podría ser esta: “el espacio depende de la materia”, esto es, el espacio no es más que los lugares que llena la materia y sus relaciones; por su parte, Newton (y Clarke como portavoz suyo) defienden una postura “absolutista” o no-relacional del espacio, cuya formulación operativa sería “la materia depende del espacio”, es decir, el espacio es anterior a la materia e independiente de ella, y funda su posibilidad. Dentro de este debate, la tesis que Kant se proponía demostrar en el opúsculo del 68 es que “[E]l espacio, independientemente de la existencia de toda materia, y en cuanto primer fundamento de la posibilidad de su composición, tiene una realidad propia” (Ak., II, 378).

5. Fragmento que recoge el ejemplo:

“Si dos figuras, dibujadas sobre un plano, son iguales y semejantes entre sí, se superponen una a la otra. Pero con las extensiones corpóreas, e incluso con líneas y superficies que no están en el plano, sucede a menudo una cosa completamente distinta. Pueden ser totalmente iguales y semejantes y, sin embargo, tan diferentes en sí mismas, que los límites de la una no pueden coincidir con los límites de la otra. [...] El ejemplo más común y más claro lo tenemos en los miembros del cuerpo humano, que están ordenados simétricamente según su plano vertical. La mano derecha es semejante e igual a la izquierda y, si se presta atención solamente [...] a la proporción y la situación recíproca de las partes y a la dimensión del todo, [entonces] una descripción completa de la una debe valer también para la otra. [...] A un cuerpo que es perfectamente igual y similar a otro, pero que no se puede encerrar dentro de los mismos límites, lo llamo *contrapartida incongruente*”.

6. Indicaciones para su análisis:

El problema de la incongruencia espacial esconde tras de sí un problema más general, que es el problema de la determinación de las direcciones del espacio, y que es el problema real y metafísicamente importante. Que este problema es el problema esencial del escrito del 68 se olvida a menudo y este olvido, en parte, está justificado, porque Kant solo menciona como de pasada las 6 direcciones y después se centra, sin dar más explicaciones, en el par izquierda-derecha. Pero esto es hasta cierto punto comprensible. La ambigüedad de los demás pares de direcciones (arriba-abajo, delante-detrás) está por lo general resuelta en los casos de la vida cotidiana, simplemente por nuestra constitución fisiológica: encaramos la realidad siempre en el sentido de la marcha y la cabeza encima de los pies. Además, estos ejes dividen nuestro cuerpo en mitades asimétricas. Sin embargo, el eje izquierda-derecha divide nuestro cuerpo en dos mitades simétricas, con lo cual el problema de su distinción se hace todavía más manifiesto. Así pues, el par izquierda-derecha es el caso en el que mejor y más sangrantemente se manifiesta el problema (general) de la indeterminación espacial respecto de las direcciones.

7. Indicaciones para su uso en clase:

Este famoso ejemplo de Kant se presta especialmente bien a dos cosas, una por así decir histórica y otra sistemática: a) por un lado, es una buena manera de ilustrar la polémica de Kant con el racionalismo escolar, y encaja muy bien en la Unidad de Metafísica de 1º de Bachillerato; b) por otro lado, ejemplifica la famosa tesis kantiana de la irreductibilidad de lo sensible a lo intelectual, y de la necesidad de ambos ingredientes (aquello de que sin intuiciones los conceptos son vacíos y sin conceptos las intuiciones son ciegas), y se puede aprovechar –si hay tiempo– en 2º de Bachillerato.

La idea central en ambos casos sería, en cualquier caso, la misma: si atendemos solamente a la dimensión intelectual de los fenómenos entonces dejamos escapar elementos y diferencias absolutamente reales que son, por ello mismo, irreductiblemente sensibles.

EJEMPLO Nº 21.

LA IMAGEN DEL PILOTO Y LA CONCEPCIÓN CLÁSICA DE LA POLÍTICA

1. Autor: Platón.

2. Localización exacta del pasaje:

República, Libro VI, 487d – 489a. Edición de referencia: *Diálogos*, IV. República (Gredos, Madrid, 1986-1988).

3. Contexto general de la obra:

La *República* pasa por ser la obra más emblemática de Platón. En ella, y a lo largo de diez capítulos (“libros”), se discuten muchas de las concepciones que clásicamente se asocian con el platonismo.

4. Contexto concreto del pasaje:

El pasaje pertenece al libro VI, conocido sobre todo por ser el lugar de aparición del “símil de la línea”. En cualquier caso, el libro VI arranca mucho antes, y aborda la conveniencia de que gobiernen aquellos que poseen un conocimiento verdadero de las cosas (“los filósofos”). De hecho, pronto comienza un análisis del alma del filósofo y se discute cómo distinguir la naturaleza del filósofo de otros. Este es el contexto en el que aparece el pasaje.

5. Fragmento que recoge el ejemplo:

“¿Cómo, entonces, ha de estar bien dicho que no cesarán los males para los Estados antes de que en ellos gobiernen los filósofos, cuando venimos a reconocer que les son inútiles?

- Para contestar la pregunta que haces necesito de una comparación.

- ¡Y claro, tú no acostumbras, creo a hablar con imágenes!

- Bueno, te burlas tras haberme arrojado en un asunto difícil de demostrar.

Escucha ahora la imagen, para que puedas ver cuánto me cuesta hacer una comparación. Tan cruel es el trato que los Estados infligen a los hombres más razonables, que no hay ningún otro individuo que padezca algo semejante. Por eso, para poder compararlos y defenderlos, deben reunirse muchas cosas, a la manera en que los pintores mezclan para retratar ciervos-cabríos y otros de esa índole. Imagínate que respecto de muchas naves o bien de una sola sucede esto:

hay un patrón, más alto y más fuerte que todos los que están en ella, pero algo sordo, del mismo modo corto de vista y otro tanto de conocimientos náuticos, mientras los marineros están en disputa sobre el gobierno de la nave, cada uno pensando que debe pilotar él, aunque jamás haya aprendido el arte del timonel y no pueda mostrar cuál fue su maestro ni el tiempo en que lo aprendió;

declarando, además, que no es un arte que pueda enseñarse, e incluso están dispuestos a descuartizar al que diga que se puede enseñar; se amontonan siempre en derredor del patrón de la nave, rogándole y haciendo todo lo posible para que les ce da el timón. Y en ocasiones, si no lo persuaden ellos y otros sí, matan a éstos y los arrojan por la borda, en cuanto al noble patrón, lo encadenan por medio de la mandrágora, de la embriaguez o cualquier otra cosa y se ponen a gobernar la nave, echando mano a todo lo que hay en ella y, tras

beber y celebrar, navegan del modo que es probable hagan semejantes individuos; y además de eso alaban y denominan 'navegador', 'piloto' y 'entendido en náutica' al que sea hábil para ayudarlos a gobernar la nave, persuadiendo u obligando al patrón en tanto que al que no sea hábil para eso lo censuran como inútil. No perciben que el verdadero piloto necesariamente presta atención al momento del año, a las estaciones, al cielo, a los astros, a los vientos y a cuantas cosas conciernen a su arte, si es que realmente ha de ser soberano de su nave y respecto de cómo pilota, con el consentimiento de otros o sin él, piensan que no es posible adquirir el arte del timonel ni en cuanto a conocimientos técnicos ni en cuanto a la práctica. Si suceden tales cosas en la nave, ¿no estimas que el verdadero piloto será llamado 'observador de las cosas que están en lo alto', 'charlatán' e 'inútil' por los tripulantes de una nave en tal estado?"

6. Indicaciones para su análisis:

En realidad esto no es estrictamente un ejemplo, pero sí una comparación, y de hecho una imagen recurrente en la historia del pensamiento político, que han utilizado después infinidad de autores clásicos, desde Aristóteles hasta Althusius, pasando por Cicerón y otros muchos.

Sin ir más lejos, Locke termina así su análisis de la tiranía en el capítulo 18 del *Segundo tratado*: “Suppose you are in a ship whose captain is steering a course towards Algiers; cross-winds, leaks in his ship, and shortage of men and provisions often force him to head in a different direction, but as soon as the weather and other circumstances allow it he always turns back on course for Algiers. Won't you conclude that the captain is trying to take you and everyone else in the ship to Algiers?” (Argel era todavía un centro de piratería, en el que muchos ingleses vivían como esclavos).

7. Indicaciones para su uso en clase:

Yo lo incorporaría a la unidad de filosofía política de 1º de Bachillerato, como un complemento muy plástico e intuitivo para hacer visible el espíritu de la concepción clásica, premoderna, de la política, aunque también podría utilizarse en la unidad de Platón de 2º de Bachillerato e incluso, contraexpositivamente, en la unidad de Rousseau. De hecho se le puede sacar mucho partido al menos en las dos siguientes direcciones:

a) Si el piloto de una nave puede orientarse, y dirigir correctamente la embarcación, es *gracias a las posiciones de las estrellas fijas*. Esta referencia a lo natural-físico como modelo o criterio es característico de la forma clásica de pensar la política como *cosmo-política*: la naturaleza (bien en el modo de un cosmos inmutable y eterno, bien en el modo de un mundo creado por Dios) es el modelo y la pauta de toda organización política humana. Sólo si tomamos como modelo a la naturaleza física, que es un todo armónico e internamente ordenado, y tratamos de imitarla, podremos integrar la actividad política en el orden integral del mundo. Y esto se puede aprovechar también para hablar de la Modernidad y el fin de la cosmo-política: ahora los astros y los cuerpos físicos en general no muestran ya orden y armonía, y por tanto no tiene sentido ya tratar de imitarlos. Ahora el universo y la naturaleza son indiferentes a las acciones humanas, como muy bien hizo notar el poema de Goethe: “insensible es la naturaleza / el sol brilla igual para los malos que para los buenos” (*Das Göttliche*, §3).

b) Por otro lado, la referencia a la expresión ‘observador de las cosas que están en lo alto’ se puede relacionar fácilmente con toda la tradición de las críticas pre-filosóficas a la filosofía (esclava tracia y Tales, etc.).

EJEMPLO Nº 22.

AQUILES Y LA TORTUGA

1. Autor: Zenón de Elea.

2. Localización exacta del pasaje:

Platón en el *Parménides* habla como si Zenón fuera conocido por una sola obra, pero también pone en boca del propio Zenón que le fue robado el libro poco después de haber sido escrito. De los más de cuarenta argumentos que conformaban dicha obra nos han llegado unos cuantos, algunos de ellos de manera indirecta y otros muy abreviados. Recogemos aquí la versión que ofrece Aristóteles en su *Física* (239 b14), incluida también en los *Fragments presocráticos* de Diels-Kranz, concretamente el fragmento A26.

3. Contexto general de la obra:

Zenón de Elea quiso defender la tesis de su maestro Parménides (solo el ser es) no proponiendo argumentos que la apoyaran sino que demostraran que su contraria (el ser es múltiple o plural) era absurda. El tratado de Zenón se dividía en varios argumentos (*lógoi*), cada uno de los cuales contenía un cierto número de hipótesis, llamadas así porque comenzaban con una oración condicional. Su objetivo era mostrar que, partiendo de estas hipótesis, las conclusiones imposibles y contradictorias eran inevitables (*reductio ad absurdum*: Si A, entonces B; pero como B es imposible, entonces A es falso). Las contradicciones son inherentes a las nociones de pluralidad (multiplicidad) y movimiento y, en último punto, la pluralidad y el movimiento son imposibles.

4. Contexto concreto del pasaje:

La mayoría de los argumentos de Zenón pueden dividirse en cuatro grupos: pluralidad, movimiento, lugar y percepción sensible. Pues bien, el ejemplo que aquí se propone pertenece al segundo de los grupos, el de los propuestos contra el movimiento. Estos, según Aristóteles, eran cuatro y constituyen las famosas “paradojas de Zenón”: los dos primeros referidos a la posibilidad de que el tiempo y el espacio se consideren magnitudes infinitamente divisibles, por lo que el movimiento sería un continuo; y los dos últimos, sobre la base de que el espacio y el tiempo sean divisibles solo hasta unos mínimos (en el caso del tiempo, los instantes), por lo que el movimiento no sería continuo, sino producto de una serie de pequeños “saltos” sucesivos. Como vemos en el fragmento recogido en el punto posterior, el argumento que aquí nos interesa es segundo de los dos primeros.

5. Fragmento que recoge el ejemplo:

“El segundo (argumento acerca del movimiento) es el llamado “Aquiles”, y es ello que lo más lento jamás será alcanzado en la carrera por lo más rápido, pues es forzoso que el perseguidor llegue primero al punto del que partió el perseguido, de suerte que es forzoso que el más lento lleve siempre alguna ventaja”.

6. Indicaciones para su análisis:

Puesto que el texto quizá no ayude excesivamente a su comprensión, debemos explicarlo más detenidamente: Aquiles, el de los pies ligeros, nunca alcanzará a una tortuga, si le concede algún tipo de ventaja. Para conseguirlo, tiene que llegar primero al punto del que ella ha partido, pero, en ese tiempo, la tortuga habrá avanzado más. Cuando él haya cubierto esta nueva distancia que los separa, la tortuga habrá avanzado de nuevo, y así sucesivamente. Aquiles tendrá que recorrer un número infinito de puntos para alcanzar a la tortuga, pero esto es imposible. Por tanto, Aquiles nunca alcanzará a la tortuga.

Según Platón, Zenón era un discípulo fiel de Parménides que pretendía argumentar contra los oponentes del maestro defendiendo que la realidad es una, indivisible e inmóvil. Ahora bien, a lo largo de la historia han surgido discrepancias sobre el objetivo último de los argumentos de Zenón de entre los cuales este que proponemos aquí quizá sea el más conocido.

Según P. Tannery, Zenón no deseó negar la posibilidad del movimiento, sino solo afirmar su incompatibilidad con la creencia en la pluralidad. Así, Aristóteles no supo interpretarlo bien, puesto que su finalidad real fue refutar la tesis pitagórica de que los cuerpos sólidos, las superficies y las líneas son pluralidades, o lo que es lo mismo, magnitudes infinitesimales. Se trataría de la primera formulación del laberinto del continuo que tanto impacto ha causado entre filósofos y matemáticos. En favor de esta interpretación de los argumentos de Zenón se posicionan ilustres helenistas como Cornford o Lee, arguyendo que Zenón tenía entre ceja y ceja el atomismo numérico pitagórico.

Sin embargo, otros analistas, como Booth o Calogero, consideran que, si bien pudiera ser que fueran las tesis pitagóricas las que provocaran la reacción dialéctica de Zenón, el objetivo último del eleata pasó a ser más bien destruir la idea global del movimiento (en nuestro ejemplo), la pluralidad y el lugar o espacio.

7. Indicaciones para su uso en clase:

Este ejemplo encaja bien en 1º de bachillerato para explicar las repercusiones de los primeros pasos de la metafísica dados por Parménides. También puede servir para ilustrar, por un lado, el gusto por las paradojas del estilo filosófico griego y, por otro, los inicios de la dialéctica, disciplina de quien Zenón resultaría ser el padre según Aristóteles.

En 2º de bachillerato puede utilizarse para mostrar las implicaciones de la oposición cambio-permanencia en la filosofía presocrática que influyó grandemente en el dualismo platónico y, principalmente, como introducción a la física de Aristóteles, puesto que tanto su explicación del cambio mediante los conceptos de acto y potencia como su teoría de la analogía del ser (“el ser se dice de muchas maneras”) son propuestas para escapar de las aparentes paradojas de la escuela eleata.

EJEMPLO Nº 23.

LA PIEDRA QUE SE CREE LIBRE

1. Autor: Baruch Spinoza.

2. Localización exacta del pasaje:

Carta 58 dirigida a G. H. Schuller, incluida en la edición española titulada *Correspondencia* de Alianza Editorial (1988), páginas 336 y 337.

3. Contexto general de la obra:

La correspondencia de Spinoza permite un acercamiento a algunas de las circunstancias más personales de este cartesiano heterodoxo que tanto conmocionó la religión de su tiempo y la filosofía posterior. Además, en estas cartas encontramos opiniones no incluidas en sus tratados filosóficos o explicaciones que se suman a las ofrecidas en las obras que sí escribió con la intención de presentar al gran público.

4. Contexto concreto del pasaje:

La carta es una respuesta a la que anteriormente le había remitido Schuller a través del librero Jan Rieuwertsz, donde el médico alemán le transmite el juicio de un amigo suyo sobre su opinión sobre el libre albedrío. Después de que Spinoza intente destruir lo que a todas luces parece un malentendido acerca de una supuesta definición anterior, dice que “yo llamo libre aquella cosa que existe y actúa por necesidad de su sola naturaleza”. Y para explicarse pone el ejemplo de la libertad de Dios, puesto que “existe por la sola necesidad de su naturaleza”, tras el cual aclara, por si no hubiera ya sido suficiente, que él no habla de libertad del “libre decreto” (o libre albedrío) sino de la libre necesidad. Por si el ejemplo de Dios quedara muy alejado para alguien no versado en la inmanencia que atraviesa toda su filosofía, Spinoza nos propone este ejemplo justo antes de continuar con un fragmento que aparece también en el Escolio [e] de la proposición 2 del libro III de su *Ética demostrada según el orden geométrico*.

5. Fragmento que recoge el ejemplo:

“Y para que se entienda claramente, concibamos una cosa muy simple. Por ejemplo, una piedra recibe de una causa externa, que la impulsa, cierta cantidad de movimiento con la cual, después de haber cesado el impulso de la causa externa, continuará necesariamente moviéndose. Así, pues, la permanencia de esta piedra en movimiento es coaccionada, no por ser necesaria, sino porque debe ser definida por el impulso de la causa externa. Y lo que aquí se dice de la piedra, hay que aplicarlo a cualquier cosa singular, aunque se la conciba compuesta y apta para muchas cosas; es decir, que toda cosa es determinada necesariamente por una causa externa a existir y a obrar de cierta y determinada manera.

Aún más, conciba ahora, si lo desea, que la piedra, mientras prosigue su movimiento, piensa y sabe que ella se esfuerza, cuanto puede, por seguir moviéndose. Sin duda esa piedra, como tan solo es consciente de su conato y no es de ningún modo indiferente, creará que es totalmente libre y que la causa de

perseverar en el movimiento no es sino que así lo quiere. Y esta es esa famosa libertad humana, que todos se jactan de tener, y que tan solo consiste en que los hombres son conscientes de su apetito e ignorantes de las causas por las que son determinados”.

6. Indicaciones para su análisis:

En este texto se suele cifrar el determinismo de Spinoza o, por lo menos, para no entrar ahora en explicaciones acerca de lo que Spinoza entiende por libertad que enturbiarían la interpretación de este ejemplo y excederían lo que aquí nos proponemos, se suele ofrecer este fragmento para mostrar el ataque de Spinoza al concepto de libre albedrío inaugurado por Agustín de Hipona y considerado piedra angular de la antropología cartesiana. Ciñámonos, pues, al determinismo spinozista.

El determinismo afirma que todo cuanto hacemos sucede de un modo inevitable. La sensación de libertad proviene de la ignorancia, de una ilusión provocada por nuestra conciencia. Todo está inevitablemente causado, incluidas las acciones que considero como libremente realizadas. Podemos afirmar que en ese caso la causa somos nosotros mismos (yo soy la causa de mis acciones: decido levantar el brazo y por eso yo soy la causa de su movimiento). Ahora bien, también mis decisiones están causadas, causas que yo no controlo y que hacen inevitable que tome esta aparente decisión y no otra. La razón, por tanto, de que la creencia en la existencia de la libertad nos resulte tan evidente está en la dificultad de establecer las causas, o como dice el holandés, en la ignorancia “de las causas por las que son determinados”.

7. Indicaciones para su uso en clase:

Este ejemplo puede servir en los cursos de Valores Éticos (principalmente 4º) para problematizar el concepto de libertad (no tanto para negar su existencia sino para cuestionar en qué consiste) y así perfilar una idea más ajustada acerca de lo que pueda ser y escapar del sentido vago del término que de tan trillado ha perdido su valor y significado.

Por otro lado, resulta muy valioso para tratar la libertad humana en 1º de bachillerato donde hay un bloque de contenidos relacionado con la antropología y la reflexión sobre la libertad. “Libertad vs. Determinismo” suele ser un tema apetecible para la mayoría de adolescentes (y también para los que ya no lo somos).

Por último, se puede utilizar este ejemplo en 2º de bachillerato para contraponer al libre albedrío agustiniano o, casi mejor aún, a la antropología cartesiana, dado el cartesianismo de Spinoza. También puede ayudar a un acercamiento a la filosofía kantiana y su oposición entre la ley natural (ser) y ley moral (deber ser). Y es que, precisamente, apoyarnos en Spinoza permite valorar los intentos de salvaguarda de la libertad que se dan tanto en la antropología de Descartes (el ser humano es libre porque tiene alma y no es solo un cuerpo, como el resto de animales que son como máquinas) como para explicar la antropología y moral de Kant (si el ser humano no es libre, ¿dónde queda la responsabilidad moral y, por tanto, la posibilidad de la buena voluntad?).

EJEMPLO Nº 24.

EL PAISAJE Y LA PERSPECTIVA

1. Autor: José Ortega y Gasset.

2. Localización exacta del pasaje:

El fragmento se encuentra en el apartado X de *El tema de nuestro tiempo*, a partir de la página 131 en la edición de Tecnos, publicada en 2002.

3. Contexto general de la obra:

Se trata del tercer libro de Ortega, después de las *Meditaciones del Quijote* (1914) y *España invertebrada* (1921). En esta obra publicada en 1923, Ortega y Gasset trata distintas ideas básicas de su propuesta filosófica como son la teoría de las generaciones, el concepto de perspectiva que se recoge en este ejemplo, la superación del idealismo, la crítica a la modernidad, la filosofía de la razón vital...

4. Contexto concreto del pasaje:

Este décimo apartado puede dividirse en tres partes:

- En la primera, una vez tratadas las relaciones entre cultura y vida, y sometidas a crítica las propuestas racionalista y relativista, Ortega presenta una analogía entre lo que ocurre en los órganos de los sentidos con la recepción de los colores y los sonidos y lo que ocurre en la mente con la captación de la verdad.
- La segunda parte contiene la noción de perspectiva, que es uno de los componentes de la realidad. En esta parte se integra el ejemplo.
- La última es una propuesta de reforma de la filosofía que no deje de lado esta idea de perspectiva y que supere las filosofías que han pretendido ser válidas de una vez para siempre y para todos los individuos.

5. Fragmento que recoge el ejemplo:

“Desde distintos puntos de vista, dos hombres miran el mismo paisaje. Sin embargo, no ven lo mismo. La distinta situación hace que el paisaje se organice ante ambos de distinta manera. Lo que para uno ocupa el primer término y acusa con vigor todos sus detalles, para el otro se halla en el último y queda oscuro y borroso. Además, como las cosas puestas una detrás de otra se ocultan en todo o en parte, cada uno de ellos percibirá porciones del paisaje que al otro no llegan. ¿Tendría sentido que cada cual declarase falso el paisaje ajeno?

Evidentemente, no; tan real es uno como el otro. Pero tampoco tendría sentido que puestos de acuerdo, en vista de no coincidir sus paisajes, los juzgasen ilusorios. Esto supondría que hay un tercer paisaje auténtico, el cual no se halla sometido a las mismas condiciones que los otros dos. Ahora bien, ese paisaje arquetipo no existe ni puede existir. La realidad cósmica es tal que solo puede ser vista bajo una determinada perspectiva. La perspectiva es uno de los componentes de la realidad”.

6. Indicaciones para su análisis:

Las dificultades asociadas al dogmatismo y al relativismo llevan a Ortega a proponer esta nueva teoría sobre la verdad: la verdad solo se puede captar desde un punto de vista determinado. Por eso las personas, los momentos y los lugares son factores que hacen que la verdad presente un aspecto variable. Esto no quiere decir que la verdad no exista ni, por supuesto, que haya que dejarse llevar hacia una especie de subjetivismo; existe una verdad, pero solo es visible desde una perspectiva concreta que condiciona la forma y el contenido de lo que vemos. De ahí que, según Ortega, solo nos sea posible captar la realidad desde nuestra peculiar circunstancia.

Cada vida ofrece un punto de vista sobre el universo, sin que se le puede acusar de ser insuficiente o falso. De hecho, es precisamente la perspectiva que se autoconsidera como única la que es falsa, porque ningún individuo puede aunar todos los puntos de vista. Si acaso solo Dios. Así pues, la perspectiva es un componente de la realidad.

Esta consideración de la realidad como perspectiva permite a Ortega la superación de la razón filosófica anterior en favor de su raciovitalismo (razón vital) que supone la asunción de la dimensión histórica del pensamiento.

7. Indicaciones para su uso en clase:

Es innegable la utilidad de este ejemplo para cualquier actividad que implique un diálogo abierto y razonado, para que no acabe convirtiéndose en una pugna por obtener algo así como la versión definitiva y la última palabra de la conversación. Quizá el perspectivismo pueda enseñarnos a adoptar una actitud prudente en cualquier discusión y, si bien no se trata de aceptar cualquier opinión por el mero hecho de ser manifestada, sí por lo menos nos exige escuchar y comprender lo que no es sino la expresión de punto de vista distinto del nuestro.

Respecto a los contenidos, este texto es posiblemente el mejor ejemplo para ilustrar la teoría perspectivista de la verdad dentro de la unidad didáctica sobre temas de gnoseología (criterios o teorías de la verdad).

Por otro lado, es precisamente este el texto de Ortega que forma parte de la selección que la universidad establece para la realización de la prueba de acceso a estudios universitarios.

EJEMPLO N° 25.

EL FETICHISMO DE LA MERCANCÍA, Y SU SECRETO

1. Autor: Karl Marx

2. Localización exacta del pasaje:

El Capital, Tomo Primero, capítulo I, sección D “la forma dinero” págs. 38-39. Instituto cubano del libro, La Habana, 1973. También se hará mención al original: Das Kapital, Band I, Dietz Verlag Berlin 1962 pags. 87-88.

3. Contexto general de la obra:

En esta obra Marx asume el espíritu crítico de la filosofía alemana que había madurado con Kant. Pero da con ella un paso más lejos en la radicalización de ese espíritu al poner en marcha los mecanismos para eliminar las condiciones materiales que producen según él, la injusticia. El contexto histórico es el de la Revolución Industrial, donde surge una nueva clase social: “el proletariado” que proviene de las clases campesinas desposeídas a lo largo de diferentes transformaciones sociales producidas principalmente en el siglo anterior. Esta nueva clase aportará la fuerza de trabajo y dará lugar a los distintos movimientos obreros. En cuanto al contexto filosófico, Marx desarrolla su obra a la sombra del gran edificio del Idealismo hegeliano. Marx intentará a través de esta obra de “Crítica de la economía política” proceder de manera opuesta al Idealismo, al que criticará la idea de que la razón pueda producir sus propios contenidos, esta postura se banalizará radicalmente, según Marx, en los llamados autores de la “izquierda hegeliana” a los que reprochará su creencia en que la transformación racional de las ideas es suficiente para cambiar las condiciones materiales de lo real. La importancia de la obra de Marx será enorme, no solo desde el punto de vista teórico sino también práctico influyendo en la construcción política de una parte importante del mundo, en los países que conformarán el conocido “socialismo real”. Con sus problemas y contradicciones su influencia llega hasta nuestros días. En el 2008 tras la crisis económica global se produjo una nueva vuelta a sus textos, se dijo que Marx volvía a “estar de moda”, y seguramente tras esta crisis actual que nos ocupa en estos días se vuelva, una vez más la mirada sobre su obra. Principalmente por la importancia que la regulación de la economía y el papel de los estados y de lo público va a tener en el mantenimiento y la supervivencia de las clases sociales mayoritarias.

4. Contexto concreto del pasaje:

El texto que nos ocupa es la última parte del capítulo I del tomo primero del Capital. Lo que se ha desarrollado anteriormente son las secciones de ese primer capítulo en el que se ocupa de “la mercancía” y justo después comenzará el segundo que trata sobre “el proceso de cambio”. En este primer capítulo, Marx explica los primeros conceptos, la base inicial necesaria, para entender qué es y cómo se conforma *la mercancía*, para luego ir elaborando el análisis del sistema económico que nos ocupa. Dos de los primeros, con las que comienza Marx van a ser los conceptos de “valor de uso” y “valor de cambio”. *El primero de ellos, el “valor de uso” hace referencia a la forma más “primitiva” que tiene un objeto, que es su “usabilidad” sin embargo el segundo, el “valor de cambio” al ser una*

forma más “evolucionada” va a ir permitiendo el análisis genético de la evolución de lo que ya vamos a denominar “mercancía”. Es decir el objeto pasa de ser un útil “a la mano” para ser un útil intercambiable por otros. A partir de ahí, a lo largo del capítulo se va desarrollando las distintas formas evolucionadas del valor, la “forma relativa” “la forma equivalencial” etc. El final de esta parte culmina con el pasaje que nos ocupa. Me parece especialmente interesante, porque al final de este capítulo ocurre, según veremos, un extraño suceso, casi “mágico” por el cual, explicará Marx, un objeto físico, pasa a tener y “proyectar” propiedades “extrañas” que no son propias de por sí de los objetos ni de las relaciones físicas entre ellos. Es decir es como si introdujera un misterio, que pasa a aclarar enseguida, en el desarrollo de este apartado. El paso siguiente, ya en el capítulo II, será el análisis de la “forma dinero” o sea, el surgimiento de una mercancía que funciona como valor de referencia de todas las demás.

5. Fragmento que recoge el ejemplo:

“A primera vista, parece como si las mercancías fuesen objetos evidentes y triviales. Pero, analizándolas, vemos, que son objetos muy intrincados, llenos de sutilezas metafísicas y de resabios teológicos. Considerada como valor de uso, la mercancía no encierra nada de misterioso, dando lo mismo que la contemplemos desde el punto de vista de un objeto apto para satisfacer necesidades del hombre o que enfoquemos esta propiedad suya como producto del trabajo humano. Es evidente que la actividad del hombre hace cambiar a las materias naturales de forma, para servirse de ellas. La forma de la madera, por ejemplo, cambia al convertirla en una mesa. No obstante, la mesa sigue siendo madera, sigue siendo un objeto físico vulgar y corriente. Pero en cuanto empieza a comportarse como mercancía, la mesa se convierte en un objeto físicamente metafísico. No sólo se incorpora sobre sus patas encima del suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas las demás mercancías, y de su cabeza de madera empiezan a salir antojos mucho más peregrinos y extraños que si de pronto la mesa rompiese a bailar por su propio impulso.²⁸

Como vemos, el carácter místico de la mercancía no brota de su valor de uso. Pero tampoco brota del contenido de sus determinaciones de valor. En primer lugar, porque por mucho que difieran los trabajos útiles o actividades productivas, es una verdad fisiológica incontrovertible que todas esas actividades son funciones del organismo humano y que cada una de ellas, cualesquiera que sean su contenido y su forma, representa un gasto esencial de cerebro humano, de nervios, músculos, sentidos, etc. En segundo lugar, por lo que se refiere a la magnitud de valor y a lo que sirve para determinarla, o sea, la duración en el tiempo de aquel gasto o la cantidad de trabajo invertido, es evidente que la cantidad se distingue incluso mediante los sentidos de la calidad del trabajo. El tiempo de trabajo necesario para producir sus medios de vida tuvo que interesar por fuerza al hombre en todas las épocas, aunque no le interesase por igual en las diversas fases de su evolución.²⁹ Finalmente, tan pronto como los hombres trabajan los unos para los otros, de cualquier modo que lo hagan, su trabajo cobra una forma social.

¿De dónde procede, entonces, el carácter misterioso que presenta el producto del trabajo, tan pronto como reviste forma de mercancía? Procede, evidentemente, de esta misma forma. *En las mercancías, la igualdad de los*

trabajos humanos asume la forma material de una objetivación igual de valor de los productos del trabajo, el grado en que se gaste la fuerza humana de trabajo, medido por el tiempo de su duración, reviste la forma de magnitud de valor de los productos del trabajo, y, finalmente, las relaciones entre unos y otros productores, relaciones en que se traduce la función social de sus trabajos, cobran la forma de una relación social entre los propios productos de su trabajo.

El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de sus productores. Este *quid pro quo* es lo que convierte a los productos de trabajo en mercancía, en objetos físicamente metafísicos o en objetos sociales. Es algo así como lo que sucede con la sensación luminosa de un objeto en el nervio visual, que parece como si no fuese una excitación subjetiva del nervio de la vista, sino la forma material de un objeto situado fuera del ojo. Y, sin embargo, en este caso hay realmente un objeto, la cosa exterior, que proyecta luz sobre otro objeto, sobre el ojo. Es una relación física entre objetos físicos. En cambio, la forma mercancía y la relación de valor de los productos del trabajo en que esa forma cobra cuerpo, no tiene absolutamente nada que ver con su carácter físico ni con las relaciones materiales que de este carácter se derivan. Lo que aquí reviste, a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres”.

6. Indicaciones para su análisis:

La cuestión del fetichismo de la mercancía debo reconocer que siempre me ha llamado especialmente la atención y pienso que el asunto es interesante para ser tratado en clase porque abre varias cuestiones que pueden provocar interés en el alumnado de bachillerato. Para empezar el mismo concepto “fetichismo” que remite al mundo de la sexualidad, de hecho que yo recuerde, en los años 80 el fetichismo denominaba una desviación sexual. ¿Por qué habla Marx de “fetichismo”? En realidad el término sí está relacionado como se verá, con el uso que se le da en el ámbito de la sexualidad, pues hace referencia a cuando se “toma una parte por un todo o se toma un objeto como representante de otra cosa a la que pertenece pero que no está ahí explícitamente” El párrafo tiene en mi opinión dos momentos interesantes en relación al uso de ejemplos.

En primer lugar ese momento cuando nos habla de un objeto cualquiera, como puede ser una mesa, que se proviene de la transformación de la madera y que en cuanto mesa se “comporta” como una mesa. Pero enseguida dice: “Pero en cuanto empieza a comportarse como mercancía, la mesa se convierte en un objeto físicamente metafísico. Para añadir enseguida: No sólo se incorpora sobre sus patas encima del suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas las demás mercancías, y de su cabeza de madera empiezan a salir antojos mucho más peregrinos y extraños que si de pronto la mesa rompiese a bailar por su propio impulso.”²⁸

Creo que Marx usa una forma curiosa, incluso sarcástica, de ejemplificar esa primera explicación del denominado “fetichismo de la mercancía” que además abre un interrogante que incluso contiene un cierto grado de misterio:

¿qué le ha pasado a la mesa para que diga Marx que sufre una extraña transformación, tan extraña como si la mesa se pusiera a bailar cabeza abajo? ¿Qué quiere decir con que la mesa de repente al convertirse en mercancía adquiere un carácter “místico”? La contestación a estas preguntas puede ser interesante desarrollarlo en clase porque como he señalado, contiene incluso un cierto carácter detectivesco.

En cualquier caso el fin de este tema concreto es entender cómo, según Marx, el trabajo puesto en esa mercancía, el esfuerzo físico, la corporalidad, las condiciones materiales del trabajador, las condiciones sociales, etc., quedan impregnadas en el objeto, de alguna manera no se ven, pero están ahí. Las cosas por tanto a parte de su fisicidad incorporarían esos elementos “metafísicos” que son esas relaciones del trabajo, o como denomina Marx esos “trabajos humanos”.

Se ve aquí por tanto, la relación con el uso habitual de fetiche. En psicoanálisis un fetiche como decía antes, es un objeto que sustituye al ser deseado. Por ejemplo “un zapato” sustituye al ser que lo usa, y el deseo se “transfiere” de la persona al objeto. El objeto por tanto “proyecta una serie de elementos que conducen al deseo” se convierte en un objeto “físicamente metafísico” usando términos de Marx.

Por no extenderme demasiado, solo comentaré esta parte, y dejo de lado el ejemplo que usa al final del párrafo que he usado y que señalo en negrita al final del mismo. El fondo de la cuestión es el mismo. Una forma en la que yo explicaría con otro ejemplo el ejemplo que usa Marx, sería llevarlo al famoso tema de las zapatillas de marca fabricadas por niños en un país asiático. Mi forma de abordarlo es que en principio, al abrir la caja (hacer el “unboxing” como dicen ahora los adolescentes) ante nuestros ojos solo veríamos un objeto, por cierto bastante caro, que se nos presenta en su forma, sus materiales, sus características, su logo brillante. Pero contendría algo que no es visible a primera vista y que sin embargo está. Las zapatillas proyectarían ante nosotros *“el carácter social del trabajo (de esos niños asiáticos) como si fuera un carácter material de los propios productos de su trabajo”*. Es decir proyectarían las relaciones sociales, laborales, las condiciones laborales, las necesidades, las desigualdades, y un largo etcétera de los niños que las fabrican.

7. Indicaciones para su uso en clase:

Pienso que este ejemplo se puede usar tanto en 1º como en segundo de bachillerato. Quizá dé más juego en 1º al estar menos condicionado por no tener que ceñirse a los temas que se exigen obligadamente al alumno en la EVAU. En 1º se puede derivar en los temas de ética y de política del temario para tratar los aspectos que tienen que ver con las condiciones vitales, económicas, etc., de las personas en la mayoría de los países, especialmente sangrantes en sociedades poco reguladas y con poblaciones poco protegidas.

Para terminar cuelgo aquí una noticia que vi hace nada, unos días, justo cuando estaba con esta exposición, una de esas curiosas casualidades que aparecen en el momento justo. Es una noticia sobre unas zapatillas viejas por las que alguien ha pagado 500.000 euros. Supongo que adivináis de qué va. Si eso es cierto, es que esas zapatillas proyectan muchas más cosas que el trabajo humano puesto en ellas, proyectan de hecho tantas cosas, todas ellas metafísicas, que las convierten en un “super fetiche” hasta el punto que alguien pague por unas zapatillas viejas lo mismo que costarían varias... viviendas... por

ejemplo: https://www.elconfidencial.com/deportes/baloncesto/nba/2020-05-18/nike-air-michael-jordan-record-subasta-518000_2599467/

EJEMPLO N° 26.

LOS LÍMITES EL LENGUAJE

1. Autor: Ludwig Wittgenstein.

2. Localización exacta del pasaje:

Edición original: *Logisch-Philosophische Abhandlung*, Leipzig: UNESMA, 1921.

Edición canónica: *Tractatus logico-philosophicus* (german text with an English translation by C.K. Ogden), Routledge and Kegan Paul Ltd, London, 1922.

Traducción española: *Tractatus logico-philosophicus* (Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, trad.), § 6.54 y § 7, Madrid, Alianza Editorial, 2004, p.132.

3. Contexto general de la obra:

El *Tractatus* junto a los *Principia mathematica* de Whitehead y Russell constituye una de las obras fundacionales de la corriente de filosofía analítica que recorrerá occidente durante el siglo XX y donde ubicamos también a otros autores como Frege o Moore, así como a diferentes miembros del Círculo de Viena como Neurath o Carnap.

La obra, representativa de lo que suele considerarse su primer periodo, pretende establecer la estructura lógica del lenguaje. El objetivo de la obra, así como de la filosofía analítica en general, es construir un lenguaje lógicamente perfecto que nos permita esclarecer el sentido o significado de los enunciados para evitar los malentendidos. Para ello, dicho lenguaje debe ser puramente descriptivo. El presupuesto fundamental es aquí que mundo y lenguaje se subdividen en el mismo tipo de unidades simples que se reúnen en otras más complejas, es decir, mundo y lenguaje comparten una estructura común (isomorfía). De ahí, que la teoría que contiene este texto, junto a la de los *Principia mathematica*, se denomine “atomismo lógico”.

La obra será recibida por pensadores, lógicos y matemáticos, entre los que destacarán los anglosajones, que abordarán el lenguaje desde la lógica formal y que derivarán en el caso de los neopositivistas en el rechazo de cualquier enunciado de carácter metafísico que no se refiera a hechos positivos y en a interpretación de los problemas filosóficos como pseudoproposiciones.

4. Contexto concreto del pasaje:

Este fragmento constituye el final del *Tractatus* donde a partir de una serie de proposiciones de estilo formal se ha descrito la estructura de un lenguaje con el que se deben evitar los malentendidos. Uno de los principios que recorre la obra es que el campo del conocimiento positivo solo puede contener lo que de hecho se observa y no lo que de derecho lo funda. No es posible describir (decir) dichos fundamentos desde los presupuestos del atomismo lógico, puesto que este establece que para decir algo con sentido, las proposiciones deben referirse a objetos o, para ser más exactos, a estados de cosas del mundo. Puesto que esto no es posible en el caso de los fundamentos del propio lenguaje, estos deben expulsarse al campo de lo “místico”, es decir, de lo que no se puede “hablar” según ha fijado el *Tractatus*. Wittgenstein se topa así con un límite insuperable del lenguaje, por ello presenta la imagen de la escalera que una vez subida, debe arrojarse.

5. Fragmento que recoge el ejemplo:

“Mis proposiciones esclarecen porque quien me entiende las reconoce al final como absurdas, cuando a través de ellas -sobre ellas- ha salido fuera de ellas. (Tiene, por así decirlo, que arrojar la escalera después de haber subido por ella.)

Tiene que superar estas proposiciones; entonces ve correctamente el mundo. De lo que no se puede hablar hay que callar”.

6. Indicaciones para su análisis:

El ejemplo está remitiendo a un modo de comprender el lenguaje como algo cuya única función es describir el mundo y, por tanto, una interpretación del significado como referencia. Se trata de llevar a sus últimas consecuencias una concepción del lenguaje, el sentido y la verdad que luego el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas* asociará a Agustín de Hipona, pero que también bebe de la orientación experimental producto del desarrollo de las ciencias empíricas y del positivismo del XIX. El *Tractatus* se aleja de la complejidad de la interpretación de los textos que supondrá la hermenéutica inaugurada por Dilthey y, por ende, de los métodos propios de las ciencias sociales y humanas, para acercarse al ideal lógico y matemático de un lenguaje perfecto sin ambigüedades propio de las ciencias formales y experimentales.

7. Indicaciones para su uso en clase:

Este fragmento sirve para ilustrar no solo el paso de la primera etapa del pensamiento de Wittgenstein a la segunda, sino también una concepción del lenguaje muy extendida a lo largo de la historia del pensamiento. En la asignatura de Filosofía de 1º de bachillerato tiene cabida su uso en el bloque de contenidos dedicado a la realidad donde se habla del conocimiento, la verdad o la ciencia, así como en el bloque dedicado a la racionalidad práctica, que atiende a la lógica proposicional, el lenguaje o la retórica.

En la materia de Historia de la Filosofía de 2º de bachillerato puede servir para apuntar los antecedentes de la teoría dialógica de Habermas.

EJEMPLO Nº27.

CRÍTICA A LA CONCEPCIÓN AGUSTINIANA DEL LENGUAJE

1. Autor: Ludwig Wittgenstein.

2. Localización exacta del pasaje:

Edición original: *Philosophische Untersuchungen / Philosophical Investigations*, Oxford: Basil Blackwell, 1953, 1st Edition. Translated by G. E. M. Anscombe. Traducción española: *Investigaciones filosóficas*, (Edición bilingüe. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, trads.), Crítica, Barcelona, §1, p. 19.

3. Contexto general de la obra:

Las *Investigaciones* inauguran la segunda etapa del pensamiento de Wittgenstein en la que rompe con gran parte de los presupuestos del *Tractatus*, sentando las bases para el estudio de la pragmática del lenguaje. Presentará una visión del lenguaje más rica donde predomina la interpretación práctica del mismo y se aprecian sus múltiples funciones. En contra de su concepción anterior, el significado no dependerá de la referencia de la proposición, sino que se entenderá como el uso del enunciado dentro de una comunidad de hablantes. Su nueva propuesta dará pie a diferentes investigaciones posteriores como la teoría de los actos de habla de Austin y Searle.

4. Contexto concreto del pasaje:

Se trata de una parte del primer aforismo de las *Investigaciones* que antes incluye una cita de las *Confesiones* de San Agustín donde se presenta la concepción referencial del lenguaje que Wittgenstein defenderá en el *Tractatus*. Efectivamente, según el autor medieval el lenguaje se creó poniendo “etiquetas” a las cosas que a fuerza de repetirse eran aprendidas por el resto de hablantes. Con ello se defiende que la función primordial del lenguaje es nombrar objetos de la realidad externa. Cuando varias denominaciones se combinan forman oraciones. Todo ello se corresponde con la teoría figurativa del atomismo lógico que él mismo defendió en su etapa anterior. El ejemplo que recogemos aquí constituye la primera crítica a esta concepción del lenguaje, pues propone un “experimento mental” donde una persona debe ir a comprar con un sistema de comunicación propio de la concepción agustiana o del Wittgenstein anterior. Al desarrollar la situación se comprende que esa “lista de la compra” y todas las identificaciones que se deben hacer para que el lenguaje funcione solo como medio de nombrar las cosas, requiere de un paso previo que es comprender cómo se usan esas palabras.

5. Fragmento que recoge el ejemplo:

“Piensa ahora en este empleo del lenguaje: envío a alguien a comprar. Le doy una hoja que tiene los signos: «cinco manzanas rojas». Lleva la hoja al tendero, y éste abre el cajón que tiene el signo «manzanas»; luego busca en una tabla la palabra «rojo» y frente a ella encuentra una muestra de color; después dice la serie de los números cardinales —asumo que la sabe de memoria— hasta la palabra «cinco» y por cada numeral toma del cajón una manzana que tiene el color de la muestra. —Así, y similarmente, se opera con palabras. —«¿Pero

cómo sabe dónde y cómo debe consultar la palabra 'rojo' y qué tiene que hacer con la palabra 'cinco'?» —Bueno, yo asumo que actúa como he descrito. Las explicaciones tienen en algún lugar un final. — ¿Pero cuál es el significado de la palabra «cinco»?—. No se habla aquí en absoluto de tal cosa; sólo de cómo se usa la palabra «cinco»”.

6. Indicaciones para su análisis:

Se comprende entonces que el adversario principal de esta crítica es el *Tractatus* y la tradición que este culmina. El ejemplo busca colocarnos en una situación o contexto de habla que será primordial para la nueva interpretación pragmática del lenguaje que nos va a proponer, pues los significados no son ya ideas asociadas esencial, eterna e inequívocamente a las cosas, sino variables complejas que dependen del contexto comunicativo, del bagaje de los hablantes, etc.

7. Indicaciones para su uso en clase:

De nuevo, este fragmento sirve para ilustrar no solo el paso de la primera etapa del pensamiento de Wittgenstein a la segunda, sino también una nueva concepción del lenguaje que tendrá su efecto no solo en diferentes pensadores (Habermas, Butler, Foucault, etc.), sino también en el ámbito de la lingüística y la filología. En la asignatura de Filosofía de 1º de bachillerato tiene cabida su uso en el bloque de contenidos dedicado a la realidad donde se habla del conocimiento, la verdad o la ciencia, así como en el bloque dedicado a la racionalidad práctica, que atiende al lenguaje o la retórica.

En la materia de Historia de la Filosofía de 2º de bachillerato puede servir para apuntar los antecedentes de la teoría dialógica de Habermas y para ilustrar el giro lingüístico y los comienzos de la posmodernidad.

EJEMPLO N°28.

EL LENGUAJE COMO CAJA DE HERRAMIENTAS

1. Autor: Ludwig Wittgenstein.

2. Localización exacta del pasaje:

Edición original: *Philosophische Untersuchungen / Philosophical Investigations*, Oxford: Basil Blackwell, 1953, 1st Edition. Translated by G. E. M. Anscombe. Traducción española: *Investigaciones filosóficas*, (Edición bilingüe. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, trads.), Crítica, Barcelona, §11, p. 27.

3. Contexto general de la obra:

Las *Investigaciones* inauguran la segunda etapa del pensamiento de Wittgenstein en la que rompe con gran parte de los presupuestos del *Tractatus*, sentando las bases para el estudio de la pragmática del lenguaje. Presentará una visión del lenguaje más rica donde predomina la interpretación práctica del mismo y se aprecian sus múltiples funciones. En contra de su concepción anterior, el significado no dependerá de la referencia de la proposición, sino que se entenderá como el uso del enunciado dentro de una comunidad de hablantes. Su nueva propuesta dará pie a diferentes investigaciones posteriores como la teoría de los actos de habla de Austin y Searle.

4. Contexto concreto del pasaje:

Los aforismos previos se han ocupado de introducir términos y cuestiones relacionados con el aspecto práctico del lenguaje que Wittgenstein quiere resaltar en esta obra. Así, predominan términos como “funciones”, “finalidad”, “adiestramiento”. Se introduce asimismo la noción de “juego de lenguaje” que se refiere “al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido” (§ 7, p. 25). Más adelante nos dirá: “La expresión «juego de lenguaje» debe poner de relieve aquí que *hablar* el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida” (§ 23, p. 39). En este contexto, el autor propone la comparación del lenguaje con una caja de herramientas. Estas tienen tantas funciones como tienen las palabras, a pesar de que en ambos casos pueden resultarnos uniformes y parecidas. Sus funciones, esto es, sus usos no vienen con ellas: debemos aprenderlos a través de la práctica, aunque también cabe la posibilidad de crear nuevos usos. Con ello se está apuntando a la riqueza y cambio constante en que se encuentra el lenguaje según su nueva visión.

5. Fragmento que recoge el ejemplo:

“Piensa en las herramientas de una caja de herramientas: hay un martillo, unas tenazas, una sierra, un destornillador, una regla, un tarro de cola, cola, clavos y tornillos. —Tan diversas como las funciones de estos objetos son las funciones de las palabras. (Y hay semejanzas aquí y allí.)

Ciertamente, lo que nos desconcierta es la uniformidad de sus apariencias cuando las palabras nos son dichas o las encontramos escritas o impresas. Pero su empleo no se nos presenta claramente. ¡En particular cuando filosofamos!”

6. Indicaciones para su análisis:

El adversario principal contra quien se esgrime este ejemplo es su comprensión previa del lenguaje. En el *Tractatus* el lenguaje servía únicamente para nombrar o describir el mundo, con lo que su única función era teórica: decir la verdad desde una concepción referencialista de la misma. Para el nuevo Wittgenstein, aquella visión reduccionista deja lugar a una comprensión más amplia y abierta del lenguaje que pone el foco en su complejidad, variación y aspecto práctico. Una vez más utiliza ejemplos de la vida cotidiana para recordarnos que su objetivo ahora no es el análisis lógico de un lenguaje sin fallas, sino el esclarecimiento de los entresijos del lenguaje ordinario.

7. Indicaciones para su uso en clase:

De nuevo, este fragmento sirve para ilustrar no solo el paso de la primera etapa del pensamiento de Wittgenstein a la segunda, sino también una nueva concepción del lenguaje que tendrá su efecto no solo en diferentes pensadores (Habermas, Butler, Foucault, etc.), sino también en el ámbito de la lingüística y la filología. En la asignatura de Filosofía de 1º de bachillerato tiene cabida su uso en el bloque de contenidos dedicado a la realidad donde se habla del conocimiento, la verdad o la ciencia, así como en el bloque dedicado a la racionalidad práctica, que atiende al lenguaje o la retórica.

En la materia de Historia de la Filosofía de 2º de bachillerato puede servir para apuntar los antecedentes de la teoría dialógica de Habermas y para ilustrar el giro lingüístico y los comienzos de la posmodernidad.

EJEMPLO Nº 29.

EL LENGUAJE COMO VIEJA CIUDAD

1. Autor: Ludwig Wittgenstein.

2. Localización exacta del pasaje:

Edición original: *Philosophische Untersuchungen / Philosophical Investigations*, Oxford: Basil Blackwell, 1953, 1st Edition. Translated by G. E. M. Anscombe. Traducción española: *Investigaciones filosóficas*, (Edición bilingüe. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, trads.), Crítica, Barcelona, §18, p. 31.

3. Contexto general de la obra:

Las *Investigaciones* inauguran la segunda etapa del pensamiento de Wittgenstein en la que rompe con gran parte de los presupuestos del *Tractatus*, sentando las bases para el estudio de la pragmática del lenguaje. Presentará una visión del lenguaje más rica donde predomina la interpretación práctica del mismo y se aprecian sus múltiples funciones. En contra de su concepción anterior, el significado no dependerá de la referencia de la proposición, sino que se entenderá como el uso del enunciado dentro de una comunidad de hablantes. Su nueva propuesta dará pie a diferentes investigaciones posteriores como la teoría de los actos de habla de Austin y Searle.

4. Contexto concreto del pasaje:

Los aforismos previos se han ocupado de introducir términos y cuestiones relacionados con el aspecto práctico del lenguaje que Wittgenstein quiere resaltar en esta obra. Así, predominan términos como “funciones”, “finalidad”, “adiestramiento”. Se introduce asimismo la noción de “juego de lenguaje” y se compara al lenguaje con una caja de herramientas (véase ejemplo anterior). El aforismo al que pertenece el fragmento que citamos más abajo comienza planteando el problema de la completitud que solo cabe plantearse desde la perspectiva de un lenguaje lógicamente perfecto hecho para evitar los malentendidos, es decir, desde una comprensión del lenguaje que defendió con anterioridad, pero que ahora Wittgenstein está criticando. De ahí, que nos planteé esta metáfora de una ciudad que va creciendo para evocar con ello su nuevo modo de entender el lenguaje, esto es, como algo vivo, práctico, innovador, cambiante, flexible, etc. También alude con esta imagen a la falta de forma unitaria de los conceptos de uso ordinario y a su nueva concepción del significado como uso, pues los usos varían, fluctúan, cambian.

5. Fragmento que recoge el ejemplo:

“Nuestro lenguaje puede verse como una vieja ciudad: una maraña de callejas y plazas, de viejas y nuevas casas, y de casas con anexos de diversos periodos; y esto rodeado de un conjunto de barrios nuevos con calles rectas y regulares y con casas uniformes”.

6. Indicaciones para su análisis:

El adversario principal contra quien se esgrime este ejemplo es, de nuevo, su comprensión previa del lenguaje. En el *Tractatus* se buscaba un lenguaje

perfecto que evitara las ambigüedades, por lo cual este debía ser completo, es decir, al modo de la lógica debía incluir unas reglas y términos fijos que no dieran pie al cambio y la variación. Sin embargo, para el nuevo Wittgenstein, aquella visión reduccionista deja lugar a una comprensión más amplia y abierta del lenguaje que pone el foco en su complejidad, variación y aspecto práctico. Una vez más utiliza ejemplos de la vida cotidiana, una ciudad en este caso, para recordarnos que pretende comprender el lenguaje cotidiano que está integrado con diferentes prácticas humanas conformando formas de vida.

7. Indicaciones para su uso en clase:

De nuevo, este fragmento sirve para ilustrar no solo el paso de la primera etapa del pensamiento de Wittgenstein a la segunda, sino también una nueva concepción del lenguaje que tendrá su efecto no solo en diferentes pensadores (Habermas, Butler, Foucault, etc.), sino también en el ámbito de la lingüística y la filología. En la asignatura de Filosofía de 1º de bachillerato tiene cabida su uso en el bloque de contenidos dedicado a la realidad donde se habla del conocimiento, la verdad o la ciencia, así como en el bloque dedicado a la racionalidad práctica, que atiende al lenguaje o la retórica.

En la materia de Historia de la Filosofía de 2º de bachillerato puede servir para apuntar los antecedentes de la teoría dialógica de Habermas y para ilustrar el giro lingüístico y los comienzos de la posmodernidad.

EJEMPLO Nº 30.

CONDORCET Y LA ILUSTRACIÓN OLVIDADA

1. Autor: Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marqués de Condorcet.

2. Localización exacta del pasaje:

Alicia Puleo (Ed), *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*. Ed. Anthropos, Madrid, 1993.

3. Contexto general de la obra:

El texto que nos ocupa fue escrito por el Marqués de Condorcet (1743-1794) , matemático y filósofo ilustrado francés. Nuestro autor no solo participó en los preámbulos de la revolución francesa, defendiendo las ideas de progreso, tolerancia y libertad, sino que vivió el período revolucionario y llegó a sufrir sus consecuencias; finalizó sus días en prisión, víctima del Terror jacobino por sus simpatías girondinas, y allí se suicidó.

Pero sobre todo, Condorcet, pasará a la historia por ser un filósofo valiente, pues permitió “ilustrar la Ilustración”, frente a un tema controvertido, como fue la igualdad entre los sexos. Fue un auténtico ilustrado y exigió un discurso racional para defender la abolición de los prejuicios sobre las mujeres. Consideró con firmeza que solo la defensa de los derechos de las mujeres - y no ya su discriminación- permitiría el progreso de la humanidad.

La Ilustración fue un movimiento filosófico y cultural que alumbró el siglo XVIII para convertirlo en el siglo de las luces, dando paso al discurso de la razón frente al discurso imperante de la fe. La Ilustración se recoge en la máxima esgrimida por el gran filósofo alemán Immanuel Kant “*sapere aude*”. La ciencia como conocimiento objetivo y racional al alcance de todos, es lo que nos permitirá tratarnos a nosotros mismos como auténticos seres humanos que se *desperezan* de la minoría de edad en la que les mantiene la tradición, la religión y sobre todo, la pereza y la cobardía. Dice el filósofo irónicamente “*¡qué cómodo es no estar emancipado!*”, Kant nos sacude de nuestra culpable minoría de edad y nos obliga a plantearnos que podemos y debemos pensar por nosotros mismos, formar un juicio crítico, racional, con una gran capacidad moral que nos permita conocer el mundo y transformarlo en un lugar más justo y verdadero. Esta llama ilustrada es la que prende en Francia, acompañada de los discursos políticos de los contractualistas ilustrados para terminar en una revolución que dará lugar al fin del absolutismo – periodo histórico incompatible con la mayoría de edad pues no hay ciudadanos sino súbditos – de las supersticiones e intolerancias religiosas para abrir paso a la ciencia, el progreso y la razón.

Ahora bien, el tema que nos ocupa nos obliga a plantear la siguiente pregunta: ¿es la humanidad en su conjunto culpable de esa minoría de edad?, ¿o determinadas circunstancias históricas, ideológicas, preñadas de prejuicios, impiden a una parte de la humanidad el salir de ese letargo, convirtiéndolas más que en culpables en víctimas? La época ilustrada se retratará en la historia por no ser ecuánime, por no ser consecuente y justa, todo un discurso escrito de la pluma de los grandes ilustrados y teóricos del contrato determinarán cuál es el lugar de las mujeres y ese lugar, para muchos será el de “una eterna minoría de edad”. Las mujeres deberán estar a expensas de los hombres, ya sea primero de

sus padres y luego de sus esposos, consideradas *incapaces de pensar por sí mismas*. Toda la educación de las mujeres se pondrá al servicio de ese fin.

Véase como excelente ejemplo el discurso perfectamente construido por Rousseau en su *“Emilio o de La educación”*: cuatro de los cinco capítulos del libro se dedican a la educación de Emilio, como el nuevo hombre ilustrado preparado para afrontar una nueva época, convirtiéndose en uno de los primeros tratados de pedagogía -, sin embargo bastará un solo capítulo, el quinto, el último, para describir a Sofía o la compañera de Emilio. Sofía con un espíritu débil y sumiso doblegará – con sus encantos- la fortaleza de Emilio para concurrir en el relato perfecto que es el matrimonio como la unión de esas dos partes, distintas, desiguales, pero que tan bien se complementan: el hombre y la mujer. A Sofía se la alentarán hacia las tareas del hogar, el cuidado de los otros, construyendo un lugar que sirva de descanso y refugio para el hombre: ese hombre es Emilio, quien sirviéndose de su intelecto será educado para ser excelente en cualquier empresa que se proponga, un hombre culto, de ciencias, de letras... un ilustrado.

La historia guardaba a las mujeres un lugar bien distinto al que se le prometía a los hombres como seres racionales y dotados de juicio moral. Pero hubo muchas pensadoras y algunos pensadores que desmontaron teóricamente ese destino.

Mary Wollstonecraft fue una de esas mujeres (1759-1797), gran escritora y filósofa inglesa, desmintió línea a línea el *Emilio* de Rousseau en su obra *Vindicación de los derechos de la mujer*, libro que alumbrará el feminismo moderno. Wollstonecraft demuestra cómo la mujer ideada por el filósofo francés no responde a la realidad de lo que son las mujeres, sino que responde a un plan premeditado consistente en construir una determinada mujer, sumisa y débil, incapaz de pensar por sí misma, y para ello se construirá un tipo de educación que creará a ese tipo de mujer. Así escribirá Mary Wollstonecraft, predecesora de Beauvoir: la mujer no nace se hace -. La situación de las mujeres en su época no se debe en modo alguno a qué sean las mujeres, sino a aquello para lo que se las ha educado. El ser de la mujer rousseauiana es un ser construido por una educación discriminatoria.

Nuestra filósofa inglesa defendió con vehemencia la naturaleza de las mujeres como esa naturaleza racional común a todos los seres humanos, entendía que ese ser racional que todos los humanos compartimos es nuestro frente, nuestra batalla y lo único que nos permitirá ser tratadas como ciudadanas, libres e iguales. En Francia siguieron estos pasos emancipadores muchas mujeres, entre ellas Olympe de Gouges, (1748-1793) resulta una figura imprescindible. De Gouges fue una auténtica revolucionaria, luchó por la abolición de la esclavitud, por los derechos de las personas negras, y defendió una sociedad moderna e ilustrada: el imperio de la ley y la razón es incompatible con la esclavitud y el prejuicio respecto a otras razas como inferiores, de igual manera consideró que esa sociedad sería una farsa si se mantenía sobre la exclusión de las mujeres. Por ello escribió la “Declaración de los derechos de la Mujer y la Ciudadana”, texto que es exactamente igual al escrito en 1789 por los revolucionarios franceses la Declaración del Hombre y el Ciudadano, con la gran diferencia de extender esos derechos al colectivo de las mujeres, por tanto consiguiendo el auténtico universalismo que tanto se buscaba. Sin embargo la suerte que corrió en manos de sus compatriotas no fue diferente a la de Condorcet, Olympe de Gouges murió guillotizada en el periodo del Terror .

Cabría citar muchos más pasajes que ejemplificasen la cuestión planteada, pasajes de las grandes obras fundadoras del pensamiento verdaderamente ilustrado y emancipatorio, como son las ya citadas de Wolstonecraft y De Gouges, y así ha de ser en clase con el alumnado. Sin embargo también es importante traer a colación, como pudo suceder con Platón, que hubo pensadores hombres que atendieron a la luz de la razón e ilustraron ese mismo camino, los derechos de las mujeres. El ejemplo de Condorcet sirve para ilustrar una vez más que la dominación masculina argumentada desde los textos clásicos de los contractualistas no estuvo exenta de debate, pero no solo por parte de las grandes filósofas, sino también por sus “iguales” como es el caso de Condorcet, y tiempo después en Inglaterra por John Stuart Mill. Las protagonistas de esta lucha son las mujeres, pero este no es un asunto solo de mujeres, es un asunto que atañe a la humanidad, y sería un error obviar que siempre que hubo una reconstrucción del patriarcado en sus diferentes versiones por parte de la filosofía, nunca se hizo al hilo del espíritu de sus tiempos, pues para la filosofía los tiempos imperantes, la tradición y la costumbre, nunca han sido criterio suficiente. Es decir, siempre hubo tensión, discursos contrarios y una, por fin, cada vez más fuerte oposición a la triste tradición filosófica de la dominación masculina. Esa oposición tiene un potente carácter filosófico, pues su conocimiento previene contra los prejuicios y la ignorancia.

4. Contexto concreto del pasaje:

Ahora sí nos es más sencillo comentar el texto aquí citado, la contextualización nos ha permitido ilustrar con claridad el argumento del mismo. Condorcet entiende que el definir a los seres humanos en tanto que racionales y con capacidad de establecer juicios morales, es el requisito para hacerlos sujetos políticos que gozan de derechos. Las mujeres en tanto que iguales, pues son seres humanos, y por tanto poseedoras de raciocinio e ideas morales, deberán gozar de esos mismo derechos - *“de esta manera, puesto que las mujeres tienen estas mismas cualidades, tienen necesariamente iguales derechos”*-. Así expone en la primera parte del texto de una manera bien clara la igualdad de derechos de hombres y mujeres – dada nuestra misma naturaleza racional -, para añadir en una segunda parte un argumento que fortalece el anterior y amplía su compromiso con un discurso político auténticamente ilustrado y emancipador. Considera Condorcet que el privarlas de esos derechos atenta contra la idea misma de derecho, y aquellos hombres que así lo hagan están renunciando a su categoría racional y moral, podemos concluir por tanto con nuestro autor que negar la igualdad de derechos a las mujeres es una vuelta al oscurantismo, a los prejuicios y a la ausencia de la razón. Cuando la razón es la guía de la humanidad hacia el progreso, estar del lado de las mujeres, era estar del lado de la razón y del progreso.

Este ejemplo permite al alumnado conocer a un filósofo que supo estar a la altura de los verdaderos tiempos que corrían, los auténticamente ilustrados, y que se aventuró en una lucha por una igualdad que auguraba un mundo mejor, tanto para las mujeres como para los hombres. Pues no escatimó esfuerzos nuestro autor en señalar que en dicha lucha no solo ganan las mujeres sino también los hombres, pues los prejuicios y los estados de dominación perjudican, por supuesto a quienes los sufren pero también a los que los ejercen, y más si, como Rousseau y compañía, pese al papel de dominadores, se intenta pasar a la historia como grandes libertadores.

5. Fragmento que recoge el ejemplo:

"El hábito puede familiarizar a los hombres con la violación de sus derechos naturales hasta el punto de que, entre los que han perdido, nadie piense en reclamarlos ni crea haber sufrido una injusticia.

Algunas de estas violaciones han pasado inadvertidas incluso a filósofos y legisladores cuando se ocupaban con el mayor celo de establecer los derechos comunes de los individuos de la especie humana para hacer de ellos el fundamento único de las instituciones políticas. Por ejemplo, ¿no han violado todos el principio de igualdad de los derechos al privar tranquilamente a la mitad del género humano del derecho de concurrir a la formación de las leyes, al excluir a las mujeres del derecho de la ciudadanía? ¿Hay acaso prueba más contundente del poder del hábito, incluso en los hombres ilustrado, que la de ver cómo se convoca el principio de la igualdad de los derechos en favor de trescientos o cuatrocientos hombres a los que en un prejuicio absurdo había discriminado y olvidar ese mismo principio con respecto a doce millones de mujeres?

Para que esta exclusión no fuera un acto de tiranía, habría que probar que los derechos naturales de las mujeres no son en absoluto los mismos que los de los hombres, o mostrar que no son capaces de ejercerlos.

Ahora bien, los derechos de los hombres se derivan únicamente de que son seres sensibles susceptibles de adquirir ideas morales y de razonar con esas ideas. De esta manera, puesto que las mujeres tienen estas mismas cualidades, tienen necesariamente iguales derechos. O bien ningún individuo de la especie humana tiene verdaderos derechos o todos tienen los mismos, y el que vota contra el derecho de otro, cualquiera sea su religión, color o sexo, ha adjurado de los suyos a partir de este momento”.

6. Indicaciones para su análisis:

El hilo conductor para llegar a esta tarea ha sido rastrear el fracaso *a priori* de la ciudadanía, como posible origen de la estructura patriarcal, y señalar además, cómo la Modernidad repite la versión griega de la exclusión de las mujeres de la ciudadanía. Ahora bien, hemos de reseñar que la notable diferencia de la Modernidad respecto al momento griego, consiste en la elaboración de un proyecto que, por las propias condiciones de la Modernidad, tiene que vérselas con una nueva coyuntura. La supuesta lejanía con una sociedad abiertamente esclavista, como lo era la sociedad griega, “exige”, en principio, una nueva retórica al discurso patriarcal: se pasará, por tanto, del “discurso de la inferioridad” - discurso explícitamente misógino -, al “discurso de la complementariedad” y “de la excelencia”. Desde el discurso de la excelencia, se excluye a las mujeres no ya por ser inferiores “a secas”, sino por ser “excelentemente” diferentes y se les carga con la responsabilidad exclusiva de los valores del cuidado y de la sensibilidad hacia el otro, valores que nunca debieran ser exclusivos de un sexo por lo que de necesarios tienen para la existencia humana. La Modernidad requiere de un proyecto educativo que sea capaz de establecer las relaciones entre los sexos a partir del discurso de la excelencia y el de la complementariedad, para que la *apariencia* – que presta la retórica – pueda pasar por un discurso compatible con los tiempos modernos.

El principal interlocutor del texto de Condorcet que nos ocupa, es Jean Jacques Rousseau, como ya hemos señalado. EL teórico contractualista, ideólogo del proyecto político moderno, escribirá *El contrato social* y *El discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* y, a la vez,

escribirá el proyecto educativo que alumbrará una nueva ontología sensitiva y sentimental, recreadora - *ille tempore* - del mito de la distinción sexual entre hombres y mujeres en *El Emilio o De la Educación*. Lo que podría ser una mera diferencia como es el orden sexuado en masculino y femenino, se convierte en una distinción en tanto que implica un juicio valorativo, donde una parte va a salir claramente mejor parada que la otra.

La tesis que defendemos quizás daría otro título al primer tratado ilustrado de pedagogía - *El Emilio* -, tomando ejemplo de otro de los libros del autor, por ejemplo, podríamos llamarlo “*El discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres y las mujeres*”, pues el proyecto educativo rousseauiano, respecto a las relaciones entre los sexos, articula de manera precisa las bases para esa desigualdad, se retrotrae al argumento clásico de la naturaleza, qué somos las mujeres y qué se nos permite ser, en función de nuestra naturaleza,. El argumento reduccionista de tomar los efectos por las causas.

Mary Wollstenocraft teórica feminista contemporánea a Jean Jacques Rousseau, desveló la construcción social de la Sofía rousseauiana: ideario femenino que saltaría ilegítimamente desde el orden del deber ser al orden ontológico del ser. Un deber ser ideológicamente prescriptivo que encierra de nuevo a las mujeres en el espacio privado y doméstico. El recurso de la naturaleza vuelve a desvelarse con la misma falsa certeza que se desveló entonces. ¿Cuál sería, así las cosas, la distancia con ese origen patriarcal griego? Principalmente que en el período de la Ilustración la reconstrucción teórica no se realiza en el vacío, pues comienza la historia de la teoría feminista y surgen interlocutoras e interlocutores que desvelan la falacia naturalista de sello ilustrado.

Rousseau se pregunta: “¿cuál es la naturaleza del gobierno adecuado para formar el pueblo más virtuoso, más ilustrado, el más sabio, el mejor, en fin, tomando este término en su más alto sentido?”. Si no reconocemos que ese era el mejor momento para plantear las cosas de la mejor manera, -de la manera más justa respecto a los sexos -, podremos decir que no lo será nunca. Para formar ese “buen gobierno”, “el mejor”, la nueva sociedad requiere una nueva educación que deshaga todos los males que ha implicado hasta ahora ser una animal social. *El Emilio* aparece como manual que no corrompe al hombre sino que le prepara para “lo mejor que hay en él”. La nueva educación también debe preparar a la mujer, ahora bien, para qué: ¿para “lo mejor” o para “lo peor que podemos llegar a ser”? Tras la lectura de la gran mayoría de los textos ilustrados podemos afirmar que la mujer es educada para no ser nada, *porque nada somos*, y, además, añadimos, que este nihilismo ilustradísimo es condición de posibilidad para la existencia de ese hombre que habitará la nueva sociedad. Es necesario – *es necesario a priori* – que Emilio encuentre una compañera con las características que reúne Sofía, quien, pese a estar al final en el orden del conocimiento – último capítulo de *El Emilio* -, es lo primero en el orden de los principios, en el orden de lo que funda, de lo que posibilita (en sentido metafísico). Una vez más se da la exclusión de las mujeres, *a priori*, como condición *excelente* que alberga la posibilidad de la ciudadanía – tierra prometida. Así las cosas, hemos de recalcar que *a priori*, desde la perspectiva feminista, este proyecto de ciudadanía ya siempre fracasó.

Es interesante recuperar el espíritu ilustrado en toda su dimensión para señalar la pertinencia de mantener un pensamiento crítico, aunque una razón exigente siempre es más fácil de aplicar fuera de nuestro mundo que dentro. En clase para ilustrar la lucha contra la barbarie que supone privarnos a las mujeres

del derecho a la educación, pongo al alumnado el discurso que pronunció Malala en la ONU. Malala es la niña paquistaní que sufrió un atentado terrorista a manos de fundamentalistas religiosos por defender su derecho y el de otras niñas a la educación. Y acto seguido les expongo el caso de Sylvain Maréchal (1750-1803). Maréchal fue un francés revolucionario, bibliotecario y abogado, que trabajó como periodista, miembro del directorio. Este personaje ilusionado con el proyecto del nuevo Código Civil revolucionario - ese Código Civil que acababa con el Antiguo Régimen, con la tiranía, el absolutismo, la desigualdad, y la ignorancia...- publicó en 1801 un opúsculo llamado *Proyecto de una ley que prohíba aprender a leer a las mujeres*. Este opúsculo viene a concretar la prohibición de las actividades que Rousseau, años antes, había considerado “antinaturales” para las mujeres, tales como “leer, escribir, recitar, imprimir...”.

Estos dos ejemplos nos permiten abordar el tema planteado en forma de debate en clase: todos/as reconocen el anacronismo de los terroristas que dispararon a Malala, y todos/as aprenden a reconocer que esos anacronismos pueden venir de la mano de discursos radicalmente modernos y emancipadores. En lo que respecta a las mujeres, los hombres pueden pactar pactos pese a sus diferencias, esos pactos aparentemente siembran paz entre ellos, pero es la guerra no declarada a las mujeres, por tanto la guerra nunca debiera representarse como símbolo de la paz.

7. Indicaciones para su uso en clase:

El tema expuesto puede ser planteado en 4º Eso, optativa de filosofía y en 1º de bachillerato en la asignatura de filosofía.

El interés principal de esta cuestión, ilustrada en este caso por Condorcet, es la de desarrollar una mirada filosófica y crítica sobre las distintas etapas de la filosofía que normalmente se presentan en los manuales y en las programaciones de manera sencilla y algo simplista, pasando por alto que el conocer la complejidad de las mismas puede ser de gran ayuda para entender el lugar que aún a día de hoy ocupamos los hombres y las mujeres en el mundo.

Creo que ayuda enormemente a las y los jóvenes de nuestros tiempos a entender cuánto de complicados son los proyectos que se muestran como libertadores y emancipadores. Los filósofos y filósofas siempre han de estar atentos para detectar los órdenes de dominación que se pueden encontrar no ya de manera coyuntural, sino de manera intrínseca y dotadora de sentido – estructural - en proyectos aparentemente empoderadores. Es decir, empoderarse desde una estructura de dominación pudiera parecer una opción, pero no siempre es la mejor, la única opción emancipatoria es desmontar las estructuras de dominación.

EJEMPLO N° 31.

EL NACIMIENTO DE LA DICOTOMÍA PATRIARCAL EN GRECIA

1. Autor: Platón.

2. Localización exacta del pasaje:

Platón, *República*, Libro V, Editorial Gredos, 1992, pág. 248- 249, 451 d- 452 e.

3. Contexto general de la obra:

El objetivo general de la obra es la reflexión sobre cuáles serían los principios sobre los que erigir el *mejor* de los gobiernos, si por *mejor* entendemos el más justo, lo que obliga por tanto a reflexionar sobre qué es lo que haría a un Estado justo. La República de Platón, en un diálogo de Sócrates con sus discípulos, investiga y propone cómo debería configurarse el Estado ideal. Es pues un tratado de política, piedra angular de su obra si se completa con su obra Las Leyes. Pero lo que a nosotras/os nos ocupa no es tanto esto, como el interés que puedan tener algunos de sus pasajes que servirían como ejemplo, más bien de contraejemplo, en el tema que hemos dado en llamar la exclusión *a priori* de las mujeres de la ciudadanía, exclusión estructural sobre la que se funda la dicotomía espacio privado/espacio público que vertebrará la construcción misma de la ciudadanía.

Esta exclusión convierte a la democracia ateniense en una democracia sustentada sobre una exclusión patriarcal, por lo que a las mujeres se refiere, además de esclavista. Abordamos aquí el interés que tienen algunos pasajes de la obra de Platón, para señalar que esas circunstancias terminaron por ser así, determinando el destino de las mujeres, pero podrían haber sido de otra manera: hubo un debate, hubo un discurrir racional que en el terreno del pensamiento señalaría la exclusión de las mujeres como algo *contingente*, no ya *necesario*. *La necesidad de excluir a las mujeres* con carta de naturaleza es una necesidad de las culturas, sociedades, tradiciones -democracias incluidas - patriarcales. Aristóteles es un claro ejemplo de ello, Platón sin embargo podría servirnos de *contraejemplo*, no por ser un autor feminista sino por plantear la cuestión de los derechos de las mujeres en términos de debate.

4. Contexto concreto del pasaje:

En este pasaje Sócrates debate con Glaucón sobre la conveniencia o no de que las mujeres sean guardianas. Lo interesante del asunto no es tanto a la conclusión que puedan llegar sino cómo y de qué manera se plantea el debate. En un texto, en una época, en donde hubo tiempo para que los seres humanos dedicarían su pensamiento a preguntarse cuál es el mejor de los gobiernos, y cuál es el Estado ideal y quiénes sus gobernantes, cabe resaltar que no se diera por sentado que las mujeres quedaran excluidas. Se plantea abiertamente que su naturaleza, diferente a la de los hombres, no implica nada más allá de eso cuando nos adentramos en el ámbito de la organización social y política, ellas igual que ellos, podrán dedicarse a aquello que “mejor se les dé”, y para lo que mejor se preparen. Sócrates no propone una reclusión en el ámbito de lo privado, sino que establece un criterio de igualdad de derechos como fruto de un discurrir racional. Así lo señala Sócrates utilizando como ejemplo a las hembras

de los perros guardianes: ¿qué esperamos de ellas? que hagan lo mismo que los machos, ¿pero se puede emplear a un animal en las mismas tareas que otro, si no se le ha brindado el mismo alimento y la misma educación? Si hemos de emplear a las mujeres en las mismas tareas que a los hombres, debe enseñárseles las mismas cosas: música, gimnasia”, etc. Que las mujeres ejerciten su cuerpo para fortalecerlo, hábito de lo más saludable, frente al reduccionismo de un cuerpo tan solo bello, pues en la representación de lo masculino no es incompatible la belleza con la fuerza, lo mismo debiera permitirse al cuerpo femenino. Habrá a quién todo esto que estamos planteando le parezca “raro”, le parezca “ridículo”, por “gracioso”, y le provoque risa, Sócrates es tajante a este respecto: *“Pero después de que la experiencia reveló a los hombres que era mejor desnudarse que cubrir todo el cuerpo, pienso, lo que parecía ridículo a los ojos se desvaneció por obra de lo que, a la luz de la razón, se mostró como excelente. Y esto ha puesto de manifiesto que es un tonto aquel que considera ridículo otra cosa que el mal, y quien trata de mover a risa mirando como ridículo cualquier otro espectáculo que el de la locura y el de la maldad, y que a su vez, se propone y persigue seriamente otro modelo de belleza que el del bien”*.

Así es, lo que interesa traer a colación del texto no es tanto qué cargo deben ocupar las mujeres, sino el entramado del discurso que convierte la cuestión de los derechos de las mujeres en un *tema*, y no lo saca fuera del debate político y ético: oponerse porque nos extrañe, por ser contrario a nuestras costumbres, es contrario a “la razón”. Es, llega a decir Sócrates, propio de “bárbaros”. A este respecto, bastaría con que el alumnado reflexionase sobre el origen de los prejuicios, pues lo interesante es cómo adquiere forma de argumento racional el derecho a la educación de las mujeres. En este pasaje se hace referencia al cargo de “guardianas”, pero el argumento precisamente nos sirve como criterio, como vara de medir, para cualquier otra ocupación. Qué seamos, qué se espere de nosotros/as irá en relación directa con para qué se nos eduque. De lo que, por otro lado, se sigue, y se debe plantear con la misma vehemencia e imperiosa necesidad, es que para que los hombres se hagan cargo de lo mismo que las mujeres – tareas de crianza, del cuidado, etc - bastará con que se les eduque para ello.

5. Fragmento que recoge el ejemplo:

“En éste: ¿creemos que las hembras de los perros guardianes deben participar en la vigilancia junto con los machos, y cazar y hacer todo lo demás junto con éstos, o bien ellas quedarse en casa, como si estuvieran incapacitadas por obra del parto y crianza de los cachorros, mientras ellos cargan con todo el trabajo y todo el cuidado del rebaño?

—Deben hacer todo en común, excepto que las tratemos a ellas como más débiles y a ellos como más fuertes.

—Pero ¿se puede emplear a un animal en las mismas tareas que otro, si no se le ha brindado el mismo alimento y la misma educación?

—No, no se puede.

—Pues entonces, si hemos de emplear a las mujeres en las mismas tareas que a los hombres, debe enseñárseles las mismas cosas.

—Sí.

—Y tenemos que a los hombres se les ha brindado la enseñanza tanto de la música como de la gimnasia.

—Así es.

—Por consiguiente, también a las mujeres debe ofrecérseles la enseñanza de ambas artes, así como las que conciernen a las que conciernen a la guerra , y debe tratárselas del mismo modo que a los hombres.

- Por lo que dices, es probable.

—Claro que tal vez muchas de las cosas que, contra lo acostumbrado, exponemos parezcan ridículas si se las pone en práctica.

—Sí, por cierto.

—Pero ¿qué es lo más ridículo que ves en ellas? ¿No es obviamente el hecho de que las mujeres hagan gimnasia desnudas en la palestra junto a los hombres, y no sólo las jóvenes sino también las más ancianas, como esos viejos que se ejercitan en los gimnasios cuando están ya arrugados, y gustan de la gimnasia, aunque presenten un aspecto desagradable?

—Sí, ¡por Zeus! Parecería ridículo, al menos en las actuales circunstancias.

—Con todo, puesto que nos hemos propuesto hablar, no debemos temer las pullas de los graciosos, digan cuanto digan y lo que digan sobre tal transformación referente a la gimnasia y a la música, y no menos al manejo de armas y a la equitación.

- Tienes razón

—Más bien, dado que hemos comenzado nuestra exposición, hay que avanzar hacia el aspecto áspero de la ley en cuestión, y les rogaremos a aquellos graciosos que dejen de lado sus bromas, y que se pongan serios y recuerden que no hace mucho tiempo a los griegos, como ahora a la mayoría de los bárbaros, les parecía que era vergonzoso y ridículo mirar a hombres desnudos. Sólo cuando comenzaron a hacer ejercicios gimnásticos los cretenses primeramente, y después los lacedemonios, les fue posible a los chistosos de entonces ridiculizar todas esas cosas. ¿No lo crees?

—Sí.

—Pero después de que la experiencia reveló a los hombres que era mejor desnudarse que cubrir todo el cuerpo, pienso, *lo que parecía ridículo a los ojos se desvaneció por obra de lo que, a la luz de la razón, se mostró como excelente. Y esto ha puesto de manifiesto que es un tonto aquel que considera ridículo otra cosa que el mal*, y quien trata de mover a risa mirando como ridículo cualquier otro espectáculo que el de la locura y el de la maldad, y que, a su vez, se propone y persigue seriamente otro modelo de belleza que el del bien.

—Por entero de acuerdo”. [Cursivas nuestras]

6. Indicaciones para su análisis:

La palabra político viene de la palabra griega *polis* que se traduce unas veces por “ciudad” y otras por “Estado.” El término “Estado” traduce los rasgos que corresponden a la *polis* como comunidad política y como sociedad dotada de soberanía. La palabra ciudad, por su parte, indica más adecuadamente el modo de convivencia que se establece entre los ciudadanos y el tipo de vínculos que unen a éstos con su polis, así como las reducidas dimensiones de éstas. La polis griega, en efecto, constituye una comunidad de dimensiones muy reducidas, tanto desde el punto de vista de sus miembros como del territorial”. Es esta pequeña comunidad, la ciudad, la que constituye el ámbito en el cual el *hombre* griego se siente arraigado e integrado como animal político. Así Aristóteles – en una frase que refleja tanto la realidad como el ideal del estado griego – pudo afirmar que la “*forma suprema de comunidad, la que abarca a las otras todas, es la polis, es decir la comunidad política*”.

En el centro urbano de la polis se ubicaban los edificios fundamentales relacionados con la vida comunitaria y política: templos, ágora – plaza pública -, edificios públicos que servían de sede de distintas instituciones políticas y magistraturas. La población que albergaba el marco físico de la polis – capital urbana más campo – se repartía fundamentalmente en tres categorías de habitantes: los ciudadanos, los habitantes libres carentes de ciudadanía (mujeres, extranjeros – denominados metecos - y temporalmente los niños), y los esclavos y esclavas. La sociedad griega era una sociedad *esclavista y patriarcal*.

Desde el punto de vista político y administrativo cada ciudad se gobernaba a través de tres órganos: La Asamblea, el Consejo y un grupo de magistrados. La Asamblea viene a constituir la expresión fundamental de la polis, entendida como comunidad de los ciudadanos; es así que el rasgo que define la plena ciudadanía es el derecho a ser convocado y a participar en la asamblea. La democracia ateniense vive en el ágora - la plaza pública - y por tanto en el ámbito de la palabra y el discurso. Es esencialmente *gobierno por la palabra*. Por el ágora pasan cuantas medidas importantes afectan a los intereses de los atenienses. La democracia *vive en y de la discusión política*

La civilización griega alcanzó su cénit en la Atenas del siglo V a.c. Atenas es entonces la principal ciudad comercial y política del mundo griego y en ella confluían todas las corrientes de literatura, arte y conocimiento. Fue tierra de grandes experiencias políticas y ella inaugura el gobierno directo del pueblo por el pueblo: con las excepciones objeto de este análisis.

Precisemos cómo se configuraba esa sociedad: estaba dividida entre los seres humanos libres y los esclavos. Los ciudadanos eran los hombres – en sentido literal - libres para los que se reservaba la actividad política y la propiedad territorial. Y cualquier ciudadano podía ser elegido por votación o por sorteo para ejercer una magistratura o algún cargo en el Consejo o tribunales. Los *metecos* eran extranjeros con residencia en la ciudad. En su mayor parte eran griegos, pero había también fenicios, egipcios, árabes. Los metecos estaban excluidos de los derechos políticos y de la propiedad inmobiliaria, pagaban un impuesto especial y desempeñaban tareas militares. Las mujeres también estaban privadas de los derechos de la ciudadanía. Por tanto hay que reconocer que estamos hablando de una “ciudadanía” todavía exclusiva de los hombres libres y atenienses. La esclavitud era aceptada como un hecho natural, legalmente el esclavo era un instrumento que podía venderse o cambiarse como cualquier otro bien.

¿Y qué sucedía con las mujeres? El nacimiento de la dicotomía patriarcal: público/privado. Exclusión *a priori* de la ciudadanía. Para responder a esta cuestión nos serviremos del otro gran filósofo griego, Aristóteles, que si bien no recogemos un pasaje de su obra, sería con quien podría entablar una discusión Platón, su maestro. Es decir Platón fue más moderno que su joven discípulo, Aristóteles, quien sí fue fiel al espíritu de su tiempo. Platón, de la mano de Sócrates, plantearía sin posibilidad de continuidad, un debate mucho más filosófico y valiente que el que terminó por instaurarse, y para el que la obra de Aristóteles fue definitiva.

Señalemos a qué nos referimos con la concepción de la ciudadanía y el papel relevante que ocuparon las mujeres, no por protagonistas directas, pero sí en otro sentido que no debemos pasar por alto: pues para propiciar la ciudadanía de los que sí eran libres era necesario crear un espacio desde el que salvaguardarla. Este espacio será el espacio de la ley que al menos en el espíritu

griego no era más que la expresión, por escrito, más certera de nuestra alma racional y la realidad de una posibilidad, la de tratarnos justamente. El ágora, centro neurálgico de la polis, albergará la ley y la palabra, albergará y representará la política como habitante natural del espacio público, y esto sucederá en la medida en que, precisamente, el espacio público es capaz de fundar un orden de cosas muy distinto al orden de cosas de lo privado –orden, este último, de necesidades físicas, reproductivas y cotidianas, necesidades propias de los mortales–. Mientras, en el espacio público, los griegos aún siendo muy conscientes de su finitud, de su mortalidad, eran capaces de imaginarse a sí mismos como inmortales, como dioses, al hacer uso de lo más divino que hay en nosotros: la razón. En el sentido en que Aristóteles nos exhortaba a *‘no tratarnos en tanto que hombres, puesto que somos hombres, ni en tanto que mortales, puesto que mortales somos, sino, en la medida de lo posible inmortalizarnos y hacer todo lo posible por vivir de acuerdo con lo más divino que hay en nosotros’, la ‘razón’, o el ‘entendimiento’, (Ética a Nicómaco, 1178)*.

Por contraposición, el espacio privado era significado como ese espacio tedioso en donde cada tarea nos recuerda una y otra vez nuestra mortalidad. Cualquiera que transite responsablemente en el hogar - y no con pies ligeros como el divino Aquiles - sabe que las tareas domésticas son tan necesarias como perecederas. Poco tiempo después de terminarlas ya debemos volver a comenzarlas, se miden con el reloj de los mortales, del que empieza y acaba, acaba y empieza, nada que ver con el perenne Olimpo. Sin embargo, como mortales que somos, no podemos “no resolver” las necesidades de la vida privada de cada uno, pero sí que podemos hacer que las resuelvan otros – históricamente, otras–, y así pasear o “pasar” al espacio público como si las tareas diarias del hogar, las tareas reproductivas de la vida, no fueran con nosotros. Esa especie de inmortalidad, sin origen, sin nacimiento, sin necesidades, es la habilidad con la que se hicieron los varones para dedicarse a la política, para dedicarse a resolver los asuntos de la polis, para entregarse a las actividades del alma, porque las actividades del cuerpo ya estaban resueltas por la “eterna” mortalidad de las mujeres. El lugar al que serán destinadas las mujeres sin posibilidad de elección será justificado por gran parte de la filosofía griega como su lugar natural: el lugar social de las mujeres emanaba del “orden de la naturaleza”.

El principal filósofo que contribuirá a ello será, como venimos señalando, Aristóteles. El filósofo define la polis como *“una comunidad de iguales en busca de una vida que es potencialmente la mejor”*. Distingue dos tipos de existencia, a saber, la vida privada o comunidad hogareña donde se mantiene la vida como tal, la reproducción y supervivencia de la especie, y por otro lado la vida pública o segunda vida – vida buena - . Para acceder a esta última es necesario haber superado, o domeñado, las necesidades físicas que nos permiten seguir vivos, *solucionar* por tanto: el cuidado personal, la reproducción, las penurias de la vida cotidiana, el cobijo, cocción de los alimentos...etc. En realidad solo una vez *resueltos* los asuntos humanos “propios” (de uno) se puede acceder libremente a la vida pública, es decir se puede acceder en tanto que *hombre* libre a la vida política. Esta libertad se traduce en tiempo libre para dedicarse a *pensar y hacer* en la ciudad lo referente a los asuntos “públicos” (de todos). Por tanto, según Aristóteles, el *hombre* accede libremente –como ciudadano – a la polis en la medida en que es capaz de hacer como si la vida no fuese con él, como si tener un hogar, criar unos hijos, cocinar los alimentos, cuidar los enfermos y ancianos, no fuera en absoluto con él. Pero como si no fuera en absoluto con él a

la vez y en el mismo sentido en que algo tiene que ver con él, puesto que no deja ni un segundo de ser beneficiario privilegiado de esos “los” asuntos humanos privados (ahora no ya “sus” asuntos privados). ¿Cuál es el arte en virtud del cual uno está dentro pero haciendo ver que sólo está fuera? ¿En qué consiste esa “cinta de Möbius”, donde es tan difícil orientarse? Se trata de una superficie que al no tener más que una cara no permite distinguir la parte de adentro de la de afuera; comienzas recorriéndola desde dentro, para de pronto, estar afuera. Pues bien, tal vez estas artes de la discontinuidad de los espacios no sean más que el resultado de la habilidad histórica de los varones para dominar y satisfacer sus necesidades vitales dentro de un espacio privado. El espacio doméstico se constituye mediante la configuración de una monarquía: es un espacio gobernado por un solo hombre que, sometiendo a sus integrantes, consigue que estos le sirvan y atiendan. De esta manera el tiempo que uno dedica a cuidarse (a cuidar de sí mismo y de lo *suyo*) deviene tiempo ahorrado. Es, precisamente, este “*plus de tiempo*” la cuota necesaria para ingresar en el espacio público como hombre libre: libre de obligaciones, libre de horarios, libre de remiendos, guisos, coladas, cuidados... Por tanto, dos veces libre: en el sentido de que está *liberado* de hacerse a sí mismo los asuntos propios (del cuidado y el orden de las necesidades) y también liberado de hacérselo a los otros.

Así pues, con la *Política* de Aristóteles, se confirma que el *a priori* para que haya libertad en el campo político es que haya dominación en el espacio privado. El espacio privado se convierte en condición de posibilidad de lo segundo. El hombre es ciudadano libre en el espacio público en virtud de ser hombre gobernante y dominador en el espacio privado. El tiempo que se necesita para poder dedicarse a los asuntos públicos es extraído materialmente del *extra* que supone para uno, que otros/otras se ocupen de sus necesidades cotidianas. Para disponer de ese tiempo, en el que los hombres libres se dedicaban a la política, a la ciencia, a la investigación, a la filosofía, era necesario disponer de personas no libres, que resolviesen todos esos asuntos domésticos y privados: esclavos y mujeres.

Si bien, vemos como hubo algunos filósofos que propusieron someter a crítica esta disposición “natural” de las mujeres. Platón, en su texto de *La República*, en donde formula cómo debería ser el mejor de los gobiernos, y por tanto el más justo, plantea la defensa de las mujeres y su derecho a la educación. Aunque hubiera una diferencia natural, ello no implicaría un trato desigual en el orden social. El problema de su desigualdad no reside en su naturaleza sino en su educación. Esta es la cuestión relevante, y que nos interesa precisar, el patriarcado clásico *es y no es* una cuestión de su tiempo. ¿A qué nos referimos con esto? Uno de los principales argumentos para “colar” en el terreno de las “tradiciones inamovibles”, del análisis *a posteriori* de la exclusión de las mujeres de la ciudadanía, es la siguiente: los tiempos de la Grecia clásica eran ya patriarcales y era impensable ese punto de inflexión, esa lanza a favor de los derechos de las mujeres. De igual manera los tiempos de la Ilustración, del patriarcado moderno eran tiempos patriarcales, donde era impensable ese punto de inflexión, esa lanza a favor de los derechos de las mujeres... Se hace alusión al argumento de los acontecimientos históricos y a la corriente imperante de la “época”, al espíritu de los tiempos. Sin embargo, esa mirada no es ni mucho menos objetiva, ni mucho menos filosófica. Desde el análisis de los derechos de las mujeres, nos fijamos en el terreno de la filosofía, en el lugar no ya de los hechos, sino el lugar donde se analizan los hechos, y se dirime qué

hechos debieran darse, qué principios deberían alentar a los distintos hechos y sucede lo siguiente: siempre se ha dado ese debate, siempre ha habido voces del pensamiento clásico y moderno, de hombres y mujeres, de filósofos y filósofas que consideraran que en la raíz del asunto se estaba cometiendo *a priori* una exclusión que nos alejaría, en el terreno de la teoría y por tanto de su consecuente praxis, de la igualdad, de la libertad y de la ciudadanía, para asentar órdenes de dominación y exclusión, y lo que era más grave, haciéndolos pasar por órdenes de la naturaleza, ante lo que, como va de suyo, poco cabría ya discutir.

Cabe señalar las excepciones que hubo en este periodo de esplendor griego, mujeres científicas, grandes matemáticas, y filósofas:

“En torno al 440 a.C. destaca la figura de ASPASIA DE MILETO, pareja de Pericles, de quien tuvo un hijo. Mujer de gran talento y belleza, su casa fue el centro de la vida literaria y filosófica de la Atenas del siglo V a.c.

Además entre las mujeres que hicieron de la filosofía su profesión en el mundo griego del siglo IV a.C., encontramos a DIOTIMA, sacerdotisa de Mantinea, se dice que era pitagórica, una gran matemática.

Entre los filósofos atenienses, *sólo Sócrates y Platón hablaron en defensa de la educación de las mujeres*. Por lo general las mujeres que estudiaban en la *Academia* de Platón eran extranjeras. Debido a las leyes que excluían a las mujeres de las reuniones públicas, quizá se hayan vestido de hombres para asistir a las clases sin ser notadas. Asistió a la Academia ARETÉ DE CIRENE (370-340 a.C.) hija de Aristipo, fundador de la escuela cirenaica de filosofía. Areté fue elegida para suceder a su padre como directora de la escuela. Se dice que enseñó ciencia natural, filosofía moral y ética durante 35 años en Ática, y que escribió por lo menos cuarenta libros, entre los cuales había tratados sobre Sócrates, sobre agricultura y educación. Entre sus alumnos se contaban unos 110 filósofos. En su epitafio se decía que era el “esplendor de Grecia” y que tenía “la hermosura de Helena, la virtud de Tirma, la pluma de Aristipo, el alma de Sócrates y la lengua de Homero”.

La libertad y la apuesta por la igualdad defendida por los textos platónicos se convierte en una excepción, con Aristóteles se vuelve a la situación anterior incluso con más radicalidad: Aristóteles consideraba a las mujeres inferiores a los hombres, eran “varones deformados”, y este prejuicio arraigado en la embriología patriarcal del filósofo trascendió a todas las disciplinas, cerrando el debate iniciado por su maestro en la República, entre otras cosas porque saca la discusión del ámbito de lo “humano” – de la cultura y de la libertad - y lo reduce al ámbito “animal” – de la naturaleza y el determinismo -, en el ámbito de la cultura, como seres racionales y libres podemos pensar y debatir, en el ámbito de la naturaleza poco cabe ya hacer. Por tanto diremos con Aristóteles, no que argumenta en el terreno de la filosofía el lugar de las mujeres en este mundo, sino que saca a las mujeres del mundo, y por ende de la filosofía, es decir como decimos las filósofas, sencillamente “cambia de tema”, y con alguien que cambia de tema poco puedes ya hablar.

Por todo lo expuesto anteriormente, interesa señalar que la historia de la ciudadanía es la historia de un fracaso, porque no es más que la constitución de una exclusión. El hacerse cargo del fracaso de la ciudadanía no significa recalcar los fracasos históricos de la ciudadanía *a posteriori*. Como por ejemplo fue, tras la configuración del estado moderno y la declaración de derechos universales, la fórmula genocida de exterminarlos en los campos de concentración nazi. Sino que lo que interesa señalar **es un fracaso “no” histórico**, en el sentido de

que no se trata solo de señalar cómo pudieron haber sido las cosas frente a cómo, desgraciadamente, fueron. Por supuesto, esto no exime de señalar esas circunstancias que en las que por distintas estructuras políticas y económicas se ha impedido ese proyecto.

Pero la apuesta para enfrentarnos al desierto de ciudadanía debe implicar la valentía suficiente como para replantear el asunto mucho antes de que se ponga a discurrir, bien o mal, por la historia. Lo que hemos expuesto es algo previo al desarrollo histórico del concepto de ciudadanía, se trata de señalar un fracaso *a priori*. Pero sí que quisiera defender que si solo planteamos un análisis *a posteriori* no conseguiremos hacernos cargo verdaderamente del problema de la ciudadanía. Se trata de entender que la historia de la ciudadanía es *a priori* un fracaso porque el concepto de ciudadanía se trenza explícitamente sobre una exclusión: la exclusión de las mujeres. La diferenciación entre el espacio público y el espacio privado, diferenciación sobre la que se funda el concepto de ciudadanía, es significada políticamente por sexos excluyentes. Lo público se percibe como tal siempre y cuando no sea ni contenga lo privado, y los hombres deben habitar el primer espacio y las mujeres el segundo. Por tanto, se trata de nombrar el fracaso que la ciudadanía entraña en su misma concepción, es decir, no se trata de esperar al Imperio de Alejandro Magno para señalar ese momento histórico donde los hombres dejaron de ser ciudadanos para volver a ser súbditos, que también, sino que ya antes esa ciudadanía implica *a priori* el concepto de dominación. Nos interesa no solo el hecho de que a lo largo de la historia haya fracasado, sino el hecho de que la mayoría de las veces que los seres humanos han tenido un poco de tiempo y se han sentado a organizar las cosas, no de cualquier manera sino de la manera más justa, atendiendo al proyecto de igualdad que nos ofrece la razón y no a las desigualdades naturales, han decidido un orden dominación. Los teóricos políticos formularon una libertad e igualdad a costa de la falta de libertad de las mujeres, a costa de la desigualdad. Los hombres decidieron proclamar la paz civil a costa de declarar la guerra a las mujeres. Dos momentos son estelares en este aspecto: la ciudadanía griega- y su democracia - y la ciudadanía moderna –con la Ilustración-. En ambos casos es absolutamente necesario reconocer que hubo voces que debatieron ese proyecto, que desvelaron los riesgos que entrañaba para la mitad de la población, y para la idea misma de ciudadanía. La historia de la filosofía debe hacerse cargo de este debate: muchas autoras y algunos autores irán desmontando esos prejuicios que poco tienen de conocimiento objetivo y racional.

7. Indicaciones para su uso en clase:

El tema expuesto puede ser planteado en 4º ESO, optativa de filosofía y en 1º de Bachillerato en la asignatura de filosofía. En ambas materias se expondrá al hilo del nacimiento de la filosofía y especialmente al exponer el concepto de “política” y “ciudadanía”. La historia de la filosofía debe hacerse cargo del debate planteado: muchas autoras y algunos autores irán desmontando esos prejuicios. Que el alumnado conozca este entramado teórico le facilita la elaboración de unos principios y el conocimiento de unas causas, para entender nuestro mundo, su pasado, y el que está por venir.