

RESPUESTAS A METAFÍSICA II

ACCIÓN Y RACIONALIDAD

La política del arte del diálogo a arte de la dominación

El SH crea la cultura para proveerle lo que le nigan sus instintos. Aritóteles reconocía al hombre tres diensiones fundamentales: teoría, praxis y poiesis. El hombre es un ser poético, transformador de la naturaleza mediante el trabajo. El ser práctico del hombre supone una relación intersubjetiva que no puede reducirse a la relación sujeto-objeto predominante en la relación técnica de dominio de la naturaleza. La Antigüedad clásica coloca la actividad política basada en el diálogo y la discusión en la cima de las actividades humanas. H. Arendt dijo que esta dimensión fue sustituida por la teórico-contemplativa en Platón y Aristóteles y más adelante, en la época moderna, por la dimensión técnica-poética. También en el aspecto político se avanza hacia la dominación junto con Maquiavelo y Hobbes: los dominantes reducen a los dominados a la categoría de objetos. La política pasa de ser el arte de palabra a ser el de la dominación (Maquiavelo), un arte de construir artefactos capaces de asegurar la paz social (Leviatán) y la vida de los ciudadanos, a cambio de perder su soberanía (Hobbes).

La rehabilitación de la razón práctica

En los últimos tiempos se ha vuelto a poner en el primer plano los aspetos prácticos, activos del ser humano, en posición a los constuctivos y tecnológicos. Se ha repuesto al zoon politikon como ser dialogante. Merton habla del *ethos* de la ciencia moderna, que incluye como notas esenciales el universalismo (se somete la verdad a títulos impersonales), el comunismo (los resultados están destinados a la comunidad), el desinterés y el escepticismo organizado. Peirce relaciona la investigación científica con la ciencia mediante una aplicación constante de la crítica autocorrectiva a sus resultados. La propia realidad es aquello que corresponde a los juicios vedaderos logrados por una comunidad ideal de investigadores. La razón reórica para Peirce se encuentra subordinada a la práctica.

La disputa del positivismo en la sociología alemana enfrentó a Adorno y Popper y a Habermas y a Albert posteriormente. Los problemas de la discusión se refieren a la posibiidad de establecer los valores racionalmente y a la fundamentación última de la ética. En esta discusión se enfrentaba una concepción analítica científicista de la razón frente a una dialéctica crítica. La reivindicación de un uso práctico de la razón que vaya más allá de su mero uso tecnológico-instrumental viene exigido porque dnecesitamos una instancia racional para distinguir los usos de la razón instrumental, como recuerda Mugerza. Esta razón práctica no es indiferente a los fines. La razón práctica no coonsidera los valores como inamovibles. El proceso de decisión de la razón práctica conlleva un proceso de aprendizaje teórico en el que se modifican las opiniones previas y un proceso de aprendizaje práctico en donde se modifican las actitudes y valores previos, todo ello con el objeto de conseguir in consenso sobre la acción.

Fundamentación racional de la ética

Los miembros de la escuela de Erlangen aplican su teoría constructivista de la ciencia a los asuncios prácticos, admitiendo que es posible juzgar de manera racional las orientaciones valorativas de la praxis social y que esta se basa en un principio de transubjetividad, llegando a los acuerdos mediante diálogos. El proceso supone la relativización de los fines dados previamente hasta llegar a fines superiores compartidos. Los aspectos éticos y políticos están entremezclados en la aplicación de la razón práctica. La realización de la consulta que aplica la razón práctica, exige según Schwemmer la disposición a crear un uso común del lenguaje y un principio de razón práctica que preescribe la aceptación conjunta de las normas utilizadas para la consulta.

La consulta argumentativa analizada constituye un proceso de formación de la voluntad a partir de deseos originarios mediante una argumentación racional. La noción de racionalidad utilizada aquí se refiere a una racionalidad dialógica ejercida en un diálogo desprejuiciado no coactivo, y equivale a la situación de comunicación ideal de discurso de Apel y Habermas; exige que el resultado del diálogo pueda ser aceptado por todos los afectados potenciales.

Habermas aborda el problema de la razón práctica a partir de una ética comunicativa basada en una pragmática universal. Solo una ética comunicativa asegura la autonomía de los sujetos actuantes debido a las características del diálogo en el que se acuerdan dichas normas. La ética comunicativa es una ética racional basada en la razón práctica. Lo que fundamenta la pretensión de validez de las normas es el reconocimiento de normas que puedan ser problematizadas en cualquier momento. La ética comunicativa de Habermas es una ética cognitivista que admite que las normas pueden ser o no correctas y la dilucidación de dicha corrección se lleva a cabo aplicando la razón práctica, entendida como razón discursiva y dialógica. Puede alcanzarse un consenso solo mediante intereses generalizables, interpretados como necesidades compartidas comunicacionalmente. La ética comunicativa de Habermas es compartida con ciertos matices por Apel. Apel vincula la validez de la ciencia con la posibilidad de una ética subyacente, con lo que reafirma el primado de la razón práctica sobre la razón teórica. Este primado de la razón práctica es lo que permite relacionar la ética con la política, cosa que en la tradición positivista es difícil.

La escisión entre la ética privada y la política es total en el positivismo. Solo el kantismo de Rawls permite superarlo parcialmente al diseñar la situación originaria ideal en la que se busca la sociedad justa manteniéndose detrás del velo de la ignorancia. Sin embargo, el contrato de Rawls se lleva a cabo por parte de individuos que utilizan solo la razón estratégica y solo piensan en sus intereses. La comunidad ideal de pensadores es la base de la razón dialógica. La posibilidad de elegir racionalmente entre distintos fines y valores éticos solo está completamente asegurada por una concepción dialógica de la racionalidad práctica. Solo mediante el diálogo nos podemos poner de acuerdo sobre normas morales, es la única posibilidad de asegurar una fundamentación para la ética. Los miembros de la Escuela de Erlangen mantienen también la posibilidad de fundar normas éticas mediante un proceso dialéctico. Al final, solo Apel es quien afirma la necesidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia, a pesar de su dificultad. Esta fundamentación última filosófica es solo posible a través de la reflexión pragmático-trascendental. La fundamentación reside en el hecho de que la razón es práctica, o sea, es responsable del actuar humano. Llegamos a una fundamentación última de la ética a través de la reflexión sobre los presupuestos normativos de la argumentación.

La visión analítica de la racionalidad práctica

Para Mosterín la racionalidad práctica de un individuo exige tener conciencia de los fines propios, conocer los medios necesarios para dichos fines, preferir los fines posteriores en caso de conflicto de fines... La concepción de la racionalidad práctica de Mosterín se parece bastante a la racionalidad estratégica o instrumental ya que dispone de medios para conseguir fines dados; la racionalidad definida aquí es monológica e individualista, no tiene en cuenta a los demás.

EL SENTIDO DE LA VIDA

El sentido de la vida cotidiana

Cuando la vida es satisfactoria y no plantea problemas, su sentido es manifiesto y no se cuestiona. Los valores del grupo al que pertenecemos los aprendemos por imitación. Heidegger en *El ser y Tiempo* analiza el mundo de la vida cotidiana como el mundo de lo impersonal, del uno, en que permanece el Dasein en tanto que ser en el mundo y ser con. El ser-ahí en tanto que abierto, en tanto que ser en el mundo público, se relaciona con los demás a través de las habladurías, la avidez de novedades y la ambigüedad. Para Heidegger la vida cotidiana es vida inauténtica, vida sin sentido abierta a la angustia. Este sentido de la vida cotidiana será explotado por el existencialismo francés, como se puede ver en *La Náusea* de Sartre o en Camús. La náusea es el estado en el que el ser (el cuerpo) se hace presente e imposible de superar a la nada (la conciencia). La escisión radical entre hombre y mundo es la clave del absurdo y del sin sentido, según el existencialismo, pero esa escisión solo es intuitiva en la vida cotidiana que nos mantiene adormecidos en tanto que pongamos en duda sus valores. El mantenimiento en el interior de dicha vida cotidiana hace que no se plantee el problema del sentido de la vida y parece otorgar así un sentido a la vida, aunque no sea auténtica ni real. Lukács y sus discípulos consideran que la vida cotidiana no está condenada irremisiblemente a la inautenticidad. Es posible llevar una vida cotidiana con sentido si se es capaz de conectarla con las objetivaciones fundamentales de la vida humana: la ciencia, el arte y la filosofía. Aun en un entorno social, cultural y político alienante es posible llevar a cabo una vida con sentido.

Lo sacro como elemento productor del sentido.

Al dividir la realidad entre lo sagrado y lo profano se produce la primera gran partición orientadora de la vida humana. Las actividades humanas adquieren un sentido ya que al preguntar por qué son de una manera determinada, los mitos responden que son así porque así eran en el origen. El espacio es jerarquizado y convertido en cosmos ordenado. El tiempo homogéneo y lineal profano queda ordenado a través del tiempo de las fiestas, que son lapsos de tiempo sagrado en que se conmemora el tiempo mítico inicial. Si los lugares sagrados ordenan el espacio, lo mismo hacen las fiestas con el tiempo. El tiempo profano cotidiano, extrae su sentido último de la repetición cíclica del tiempo originario, sagrado, a través de las fiestas. Desde el punto de vista de la experiencia humana los símbolos ponen en contacto dicha experiencia con lo sagrado y así son fuentes de sentido. La santificación de la vida humana tiene lugar principalmente a través de los denominados ritos de tránsito. Los tránsitos de un estado a otro son acontecimientos ontológicos, sociales y religiosos y no meramente naturales. La donación de sentido desarrollada ya por las religiones primitivas, adquiere su auténtico sentido en las religiones más desarrolladas como el judaísmo, el cristianismo o el islam. El sentido de la vida individual aparece ahora como originario por la imitación de Dios. Dios viene a resolver nuestro íntimo problema vital: el hambre de inmortalidad.

La religión como ámbito del sentido en Bloch y Horkheimer

Desde el punto de vista no creyente se puede recuperar la religión desde el ámbito de la donación de sentido, como hacen Bloch y Horkheimer. Junto con el concepto de Dios, muere también la idea de una verdad absoluta, cosa que ya había descubierto Nietzsche. Solo ahora somos realmente libres para crear nuestros propios valores (como decía Weber, cada uno deberá elegir su propio demonio, que no será compatible con el de los demás). Horkheimer frente a esta pérdida expresa una añoranza, una nostalgia por una justicia plena que ya no puede existir en este mundo sin Dios. Si el mundo debe tener sentido, este para Horkheimer es la esperanza de que el mal pueda redirse, de que el mal no sea la última palabra. Benjamin ve el motor revolucionario del proletariado más en el recuerdo de los antecesores esclavizados que en el ideal de los descendientes liberados. Tanto Horkheimer como Benjamin mantienen el anhelo de esta revolución-redención aunque son conscientes de su imposibilidad ontológica, de ahí la nostalgia y la melancolía que acompaña en ellos a una esperanza que solo se da a los desesperanzados; porque hay esperanza pero no es para

nosotros.

La respuesta ético-política al problema del sentido de la vida

Esta respuesta tiene dos modalidades: heroico-aristocrática y democrático-comunitaria. La heroico-aristocrática es una estilización de la areté griega, bañada de estoicismo y epicureísmo, cuyos modelos principales han sido el hombre del Renacimiento, Goethe, Ortega....

Nietzsche defendió y practicó en ciertos momentos de su vida una moral de este tipo, denominada moral del superviviente por Martín Santos, y que tiene tres preceptos:

- Fidelidad a los iguales, a los aristos
- Limpieza que toma en el carácter de precepto religioso y de clase (arios y puros)
- Responsabilidad pedagógica.

Nietzsche destruye el sujeto romántico elaborado filosóficamente por Hegel. Nietzsche sería un defensor de la versión aristocrática de la moral, con la salvedad de que el sujeto de dicha moral no sería el sujeto pleno de la Ilustración y el Romanticismo sino el sujeto difuso y fisurdo que solo se ha hecho común en nuestra época. Esta ética incluye entre sus valores fundamentales la lucha por su extensión a todos los hombres, entonces se convierte en una ética democrático-comunitaria.

Dicha ética ha sido el ideal de Espinosa, que concibe la gloria como la construcción de una comunidad de hombres sabios. Esta ética vive cada episodio catastrófico como un mero episodio que quizás sea el último de la barbarie y la apertura a la libertad.

ONTOLOGÍA DEL SER SOCIAL

El ser social como ámbito de la realidad abarca lo que en la terminología hegeliana sería el Espíritu en sus aspectos subjetivo, objetivo y absoluto-cultural. La subjetividad humana solo tiene sentido en el seno de una sociedad. Los seres humanos son seres biológicos y por tanto naturales, y además dependen de la naturaleza para su mantenimiento (la naturaleza tiene un carácter autónomo, solo en parte está controlada por el hombre. El eliminar de la consideración ontológica este carácter irreductible de la naturaleza y concender importancia solo a la actividad humana y social, a la praxis, nos puede llevar a caer en los idealismos de la praxis, como le ha sucedido a varios autores marxistas. Ser humano consiste en transformar y manipular la naturaleza, cada vez de manera más completa. El hombre no solo explota la naturaleza, también la desarrolla y la perfecciona, y al hacer esto se perfecciona a sí mismo.

La ontología del ser social como fundamentación de la ética

La necesaria relación entre el ser natural y el ser social está clara en los escritos de Marx. Lukács y Carlo C Gould consideran la categoría central del ser social la categoría de trabajo entendido como la transformación de la realidad natural al servicio de los designios teleológicos del SH. La ontología del ser social de Lukács se presenta inicialmente como el prólogo fundamentador de una ética, convertido posteriormente en una obra independiente cuyo desarrollo posterior truncó la muerte de Lukács. La ontología tiene, casi inexorablemente, aparejada una Ética. Lukács reivindica la *intentio recta* que va directa a las cosas para aprenderlas. El ser que solemos designar con el nombre de ser cotidiano es una fijación determinada y sumamente relativa de complejos dentro de un proceso histórico. El punto de partida de la ontología del ser social es el análisis de la vida cotidiana. Las objetivaciones de la vida cotidiana, el trabajo y el lenguaje, no son tan autónomas como el arte y la ciencia. Dichas objetivaciones superiores se abstraen, se separan de dicha vida cotidiana, aunque también actúen sobre ella.

Lukács y Heller, aunque reconocen que la alienación y la reificación son componentes esenciales de la vida cotidiana, admiten la posibilidad de desarrollar una vida auténtica en lucha por la desalienación propia a través de la participación consciente en la lucha revolucionaria. La utilización consciente y no utilitarista de la técnica y la ciencia en la vida cotidiana, puede transformar no solo la práctica sino también la concepción del mundo vigente en el ámbito cotidiano. Esta carencia ontológica de la ciencia moderna se llena con posiciones agnósticas, místicas o religiosas puramente individuales, como analiza Lukács, en sus críticas al positivismo y al existencialismo. Lukács critica a Hartmann el haber independizado el ser psíquico y el ser ideal del ser social. En cuanto a Hegel, Lukács toma de él la contradictoriedad de lo real como fundamento de la filosofía, además es destacable el carácter central de la categoría de trabajo. Estos logros de la ontología hegeliana se ven empañados por la sumisión en que se encuentran al punto de vista lógico que subordina lo ontológico (como por ejemplo la identificación idealista del sujeto y el objeto). Frente a esta postura idealista hegeliana, Lukács toma la visión de Marx, la cual parte del proceso de producción y reproducción de la vida humana como su base primordial. En este proceso se lleva a cabo la transformación social de la naturaleza. Mientras que puede haber ser natural sin ser social, lo opuesto es imposible.

La concepción ontológica de Marx y Lukács no son deterministas en sentido estricto. El hombre realiza la historia libremente según sus propios fines, pero para obtener esos fines tiene que poner en funcionamiento las leyes, bien naturales o bien sociales. La objetivación (alienación) del individuo produce efectos externos que se independizan de esta actuación y le enfrentan como algo ajeno. La categoría fundamental de toda la ontología del ser social es la de trabajo, que es la clave de la reproducción social en su conjunto. Esta obra póstuma de Lukács fue criticada ya por sus propios discípulos, que destacaron la coexistencia en ella de dos concepciones distintas de la ontología: la primera considera el trabajo como un proceso ontológicamente necesario en la esfera económica, y la segunda desarrolla las posibilidades alternativas del actuar humano dentro de las objetivaciones.

La ontología del ser social de los grundrisse

La ontología social de Marx tendría por categorías básicas las de individuo, relación, trabajo, libertad y justicia. Marx retoma la importancia aristotélica del individuo frente a Hegel, lo que hace que su ontología se refiera a una serie de individuos enlazados entre sí por relaciones sociales. Marx usa la lógica dialéctica de Hegel como lógica de la historia. Con su idea de autocreación por medio del trabajo introduce un concepto ontológico nuevo de libertad. El desarrollo de la libre individualidad exige en Marx una comunidad justa. La categoría de enajenación es central en Marx.

Gould analiza también como la categoría central la del trabajo, a partir de ella elabora una teoría que sitúa el trabajo como el origen del tiempo, tanto en su aspecto perteneciente a la conciencia humana del mismo como a su medición objetiva. El trabajo introduce el tiempo en el mundo. La libertad es la realización de una posibilidad implícita en la realidad humana, pero cuya actualización no está asegurada sino que depende de la actividad humana. La ontología social de Marx da lugar a una teoría de la justicia basada en el derecho del trabajador a la posesión de su trabajo, superando la enajenación.