

Esta edición PDF  
del **Papel Literario**  
se produce  
con el apoyo de



**ESCRIBE PAOLA ROMERO:** El repudio de Kant a la revolución y al derecho de rebelión aparece a lo largo de todos sus textos políticos. Según Kant "toda resistencia contra el poder legislativo supremo", y "todo desafío que estalle en rebelión", es "el mayor y más censurable crimen, pues destruye los fundamentos mismos del poder", añadiendo que "esta prohibición es absoluta".



IMMANUEL KANT >> 300 AÑOS DE SU NACIMIENTO

# Buena voluntad, felicidad y prudencia en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de Kant

Immanuel Kant vivió entre 1724 y 1804. No solo fue el filósofo fundamental de la Ilustración: ejerció como bibliotecario, antropólogo, profesor universitario, físico, escritor, matemático y pensador del derecho. Autor de un rico pensamiento influyente y vivo, creador de categorías, entre sus obras destacan *Crítica de la razón pura*, *Crítica de la razón práctica* y *Crítica del juicio*

GUSTAVO SARMIENTO

**P**odemos decir que Immanuel Kant, nacido el 22 de abril de 1724 en la ciudad prusiana de Königsberg, ha sido el filósofo más influyente de la modernidad. El "giro copernicano" al cual sometió a la metafísica y la ética transformó la filosofía y la cultura occidental. Su pensamiento moral constituye un grandioso sistema y –como parte de ella– la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* es uno de los escritos de referencia en la historia de la reflexión moral, además de constituir un hermoso libro. Sin pertenecer al núcleo argumentativo de esta obra, las reflexiones del gran pensador prusiano acerca de las relaciones entre una voluntad de bien, la felicidad y la prudencia ilustran la potencia y originalidad de su filosofía moral.

## La buena voluntad es el bien moral supremo

Tan pronto entra en materia, Kant afirma rotundamente en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, de 1785, que una buena voluntad es lo único en este mundo –o en el otro– que es bueno sin condiciones. Esta clase de voluntad no es otra que aquella que obra por deber y no por inclinación o interés. Las acciones que el deber exige son necesarias, independientemente de cuál sea su fin u objeto. De allí que las máximas que obligan a ellas han de ser universales. La voluntad de bien elige estas máximas como guías de su obrar –ejemplos de Kant son: cumplir las promesas, conservar la propia vida, ayudar al prójimo o buscar la felicidad– y las eleva a leyes universales, pues la ley moral prescribe esta universalidad. El deber es la necesidad de la acción por el respeto que la persona de buena voluntad siente por la ley moral que se da a sí misma como imperativo categórico: "obra solo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal". Actuando por deber, dándose a sí misma la ley de sus acciones, liberada de la influencia de sus inclinaciones e intereses, la buena voluntad es libre en el sentido más eminente de la libertad, que es la autonomía.

Nada de esto está fundado en la felicidad. Kant no define a la buena voluntad partiendo de alguna noción de felicidad. No pertenece a su filosofía moral el pensamiento de que la voluntad sea buena por alcanzar o perseguir –en alguna de sus formas: bienaventuranza, beatitud, diferentes nociones clásicas de la eudaimonía, etc.– la felicidad, bien sea propia, bien sea de su



IMMANUEL KANT (1791) – GOTTLIEB DOEBLER / EAST PRUSSIAN STATE MUSEUM

prójimo o del hombre en general. El bien moral supremo e incondicionado no es la felicidad, que solo adquiere valor moral cuando es puesta al servicio de una voluntad que subordine y adecue a máximas universales el vigor que esa felicidad –constituida, verbigracia, por riquezas, poder, honores, salud y tantas otras cosas que causan beneplácito– otorga al hacer, y carece del mismo cuando la búsqueda y disfrute de la misma no están subordinados a la legislación universal de una buena voluntad.

## El verdadero propósito del uso práctico de la razón

La razón tiene un uso práctico que influye sobre la voluntad. Según las éticas de la felicidad, definirla y determinar los medios de llegar a ella es el propósito de este uso. Esta es una de sus premisas, pero Kant rechaza tal punto de vista. Otro es el fin de la razón en su uso práctico, arguye él. La naturaleza no ha dotado al hombre de razón para que esboce la felicidad y encuentre los medios que lo conduzcan a la misma. Si la felicidad fuera el verdadero fin de la naturaleza para el hombre, no lo dotaría de razón y en vez de ello habría reservado al instinto la elección de los fines y los medios conducentes a ella, ya que la razón humana carece de las fuerzas requeridas para solucionar el rompecabezas de la felicidad. Entonces, infiere él, el auténtico propósito de la razón en su uso práctico, uno que es mucho más digno que la felicidad, ha de ser producir una buena voluntad, lo cual es imposible efectuar sin la razón. En un breve ensayo titulado "Ideas para una historia universal en clave cosmopolita" nuestro autor llega a decir lo siguiente: "Se diría que a la naturaleza no le ha importado en absoluto que el hombre viva bien, sino que se vaya abriendo camino para hacerse digno, por medio de su com-

portamiento, de la vida y el bienestar".

## Buena voluntad y felicidad

Para la filosofía moral kantiana ser bueno no es lo mismo que ser feliz. La felicidad no es la esencia de una voluntad buena, por sí misma no le da existencia ni hace posible que llegue a ser. Tampoco es el caso que una buena voluntad vuelva al hombre feliz o al menos haga posible que lo sea. No por obrar moralmente es probable que uno sea feliz, más bien acaece lo contrario, pues el cumplimiento del deber con frecuencia obliga a renunciar a nuestras inclinaciones e intereses. Puestos en la otra orilla, la procura de la propia felicidad aminora las probabilidades de ser bueno.

Mas esto no quiere decir que en la moral kantiana buena voluntad y felicidad no tengan nada que ver una con la otra. Kant no afirma que una buena voluntad no pueda ser feliz, que buena voluntad y felicidad constituyan conceptos contradictorios, siendo imposible que se junten en un mismo sujeto. Él reconoce y afirma la existencia de una relación importante entre la felicidad y una buena voluntad, la cual, por

“

**Kant no define la buena voluntad partiendo de alguna noción de felicidad”**

cierto, es de fundamentación y va desde la buena voluntad hacia la felicidad: poseer una voluntad buena hace al hombre digno de ser feliz. Esta tesis presupone que, aunque sea difícil, no es imposible conciliar la vida moral con la persecución de la felicidad y su logro. De no ser así, carecería de sentido; y tampoco sería posible afirmar, como lo hace este autor, que procurar la felicidad propia, además de la del prójimo, es una máxima del deber moral.

Advertirá el lector que la felicidad a la cual se refiere nuestro pensador no es un bien objetivo. Con el advenimiento de la modernidad y bajo el influjo del empirismo, la felicidad dejó de recibir definiciones objetivas y pasó a ser considerada como un bien subjetivo, fundado en principios empíricos de la moralidad. Kant señala que estos principios han sido erigidos, bien sea, sobre el sentimiento físico de placer y displacer, bien sea, sobre un sentimiento moral (Hutcheson et al.). En ambos casos, los principios empíricos no dan para fundamentar leyes morales con base en ellos, pues les falta la universalidad con la cual estas leyes deben valer para todos los seres racionales. Un concepto concreto de la felicidad conforme a principios empíricos fundados en los sentimientos de placer y displacer tendría que abarcar la totalidad de los objetos empíricos que darían satisfacción a las diferentes inclinaciones, apetencias e intereses, que siempre son los de alguien, y no podría ser sino subjetivo.

## El cálculo de la felicidad

El hombre requiere para la felicidad una totalidad constituida por el máximo de bienestar personal con el mínimo de contrariedades en su circunstancia presente y en toda circunstancia futura. La felicidad es lo que Kant llama un *ideal*, a saber, el concepto de una totalidad absoluta, mas no es un *ideal* de la razón, sino de la imaginación. Aquí y debido a ello la razón humana se topa con un problema que le corresponde resolver, mas no puede hacerlo a satisfacción. Cada hombre desea la felicidad, pero nunca será capaz de decir con precisión y fidelidad a sí mismo lo que verdaderamente quiere. Si son riquezas, fama, honores, etc., con ellos también pueden venir sufrimientos. Le es, pues, imposible determinar con seguridad aquello que de verdad lo haría feliz en un estado continuado a lo largo de la vida. Añádase que este fin para él es titubeante, pues lo que ahora quiere pudiera no desearlo después. Formar un concepto preciso de la propia felicidad, esa totalidad formada por la mayor satisfacción de nuestros intereses e inclinaciones con el mínimo de contrariedades, se vuelve imposible. Supongamos, por mor de la argumentación, que fuese factible. Una nueva dificultad reside en la determinación –una suerte de cálculo– de los medios, es decir, las acciones que conduzcan al fin propuesto, previendo los efectos y consecuencias de las mismas, de manera que no se vuelvan en contra del propio bienestar en todas las circunstancias, presentes y futuras, de quien realiza el cálculo, circunstancias sobre las cuales su voluntad no tiene dominio pleno. Esto tampoco es posible, ya que las consecuencias de las propias acciones en procura de la felicidad, conectadas como causas y efectos, constituyen una sucesión o serie infinita e inabarcable por el entendimiento humano. Y eso que todavía no hemos tomado en cuenta que la naturaleza, insumisa a su arbitrio, puede volverse en contra de sus propósitos. Es imposible, así pues, dar de manera cierta con el contenido del concepto de la propia felicidad y los medios para lograrla de manera tal que constituya un estado prolongado a lo largo de la vida. Para ello habría que poseer omnisciencia.

(Continúa en la página 2)

IMMANUEL KANT &gt;&gt; 300 AÑOS DE SU NACIMIENTO

# Para conocer a Immanuel Kant

“Los últimos días de Immanuel Kant nos habla de la cotidianidad de su protagonista, permitiéndonos observar el dominio que las costumbres tenían sobre sus actividades diarias, espiar sus conversaciones y amistades. Un aspecto fascinante de la narración de De Quincey es que buena parte de la novela está acompañada por varias notas al pie de página que nos hacen transitar del plano del anecdotario al plano erudito y que funcionan como una metáfora del propio pensamiento kantiano”

MARÍA RAMÍREZ DELGADO<sup>1</sup>

Thomas De Quincey fue ese escritor que durante años Jorge Luis Borges confundió con la literatura y es el autor de *Los últimos días de Immanuel Kant*, texto que cuenta los años finales de la vida del autor de *La metafísica de las costumbres*.

El texto (¿novela, crónica, ficción documental?) fue publicado por primera vez en el *Blackwood's Magazine* en 1827, veintitrés años después de la muerte del filósofo. Es uno de los escritos más conocidos y comentados del inglés e, incluso, en 1993 fue adaptado al cine por Philippe Collin en una fascinante versión en blanco y negro que puede verse en YouTube.

Hoy, a propósito del tricentenario de Kant, es oportuno volver a releerlo. Se basa en los relatos y biografías escritas por los alumnos de Kant, en particular del teólogo Ehrenboth Wasianski, quien además fue el copista, albacea, administrador y cuidador de la casa de su anciano profesor y que llevó un recuento de esa época junto a su maestro. De Quincey también tomó fragmentos del trabajo sobre Kant realizado por Friedrich Theodor Rink, trozos de la biografía de Reinhold Bernhard Jachmann que fue expresamente escrita a petición de Kant, y de la de Ludwig Ernst Borowski, que fue revisada por el propio profesor, quien las leyó y editó personalmente, y cuyas correcciones fueron ignoradas luego de su muerte, cuando se publicaron en 1804.

*Los últimos días de Immanuel Kant* nos habla de la cotidianidad de su protagonista, permitiéndonos observar el dominio que las costumbres tenían sobre sus actividades diarias, espiar sus conversaciones y amistades. Un as-



THOMAS DE QUINCEY – SIR JOHN WATSON-GORDON / NATIONAL PORTRAIT GALLERY, LONDON

pecto fascinante de la narración de De Quincey es que buena parte de la novela está acompañada por varias notas al pie de página que nos hacen transitar del plano del anecdotario al plano erudito y que funcionan como una metáfora del propio pensamiento kantiano.

Pero ¿qué es lo que aún hoy, casi 300 años después, resulta tan emocionante de este relato? Comencemos por recordar que Immanuel Kant, ya antes de su muerte, gozaba de un aura de transcendencia no solo entre aquellos que compartían su vida en la universidad de Königsberg, como por ejemplo sus estudiantes, sino, principalmente por el “giro copernicano” que produce en el pensamiento filosófico al poner sobre la mesa de la filosofía al “sujeto trascendental” y señalar que: “en el orden temporal, ningún conocimiento precede a la experiencia y todo conocimiento comienza con ella”, como dice en la *Crítica de la razón pura*. Esta observación, y otras muchas que no corresponden a este artículo señalar, lo llevaron a ser conocido fuera de las fronteras de su ciudad.

Pero hoy nos interesan, sobre todo, las anécdotas que lo hicieron popular entre sus vecinos, pues nos invitan a conocer un poco su humanidad, que se hace cercana con la lectura y que nos recuerda que los filósofos también son personas propensas al error, la decadencia y la vejez.

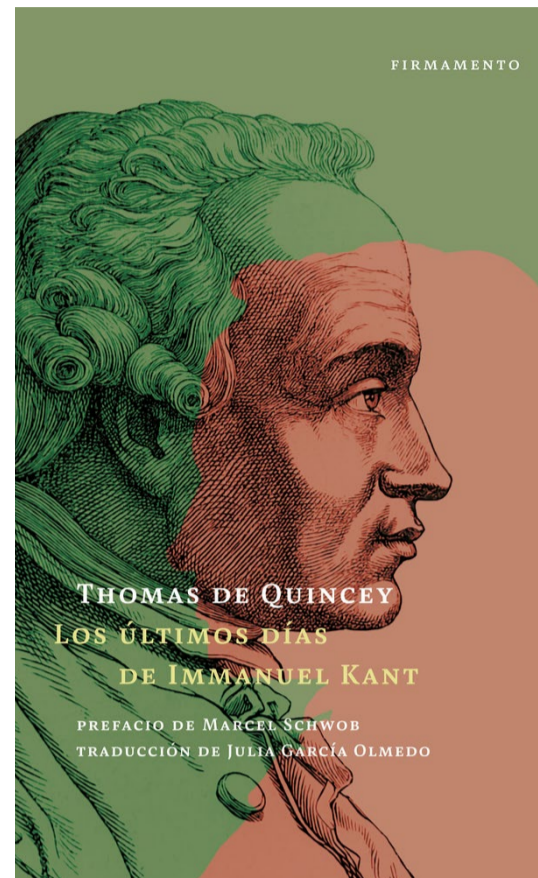
La aproximación que nos hace De Quincey a Kant como hombre es enternecedora, incluso

para un lector que desconozca completamente la importancia de sus ideas.

El Kant de Thomas De Quincey es muy distinto al Kant de las lecturas filosóficas, que resulta difícil, casi impenetrable, seco. Este Kant anciano y cotidiano se acerca más a un profesor querido que deseamos acompañar en esos años en los que necesita del cuidado de su hermana y de sus alumnos, y es así como se transforma de un ser real a un personaje literario.

Todas las lecturas despiertan en nosotros sentimientos, emociones y reflexiones, como una forma de ensayar lo que podemos experimentar en nuestra realidad<sup>2</sup>. Ciertamente no es la persona, pero nos aproximamos a ella.

Así surge un carácter poético, en el sentido creador, en este Kant narrado por De Quincey. Ya que no es el “yo” que era Kant, obviamente, sino “otro”, una recopilación (creación) producida por la narración de sus estudiantes, luego por lo que cuenta De Quincey, y más tarde por lo que nosotros imaginamos. Un Kant digerido, cuya identidad está diluida en un cuerpo de palabras que reviven en nuestras mentes, pero que nos permite hacer que su vida participe en la nuestra a través de lo leído. Personalmente hoy en día no puedo evitar, al invitar a algunos amigos a mi casa, pensar que Kant, inspirado por Lord Chesterfield, tenía por norma que “el número de los comensales, contando con el huésped, no debe ser menor al número de las Gracias, ni superior al de las Musas”.



También aparece ante nosotros cuando encontramos afirmaciones como aquella que señala que “Kant no sudaba nunca” o su afición a los pájaros. También podemos sonreír al intentar imaginar el curioso artilugio que inventó para mantener las medias en su sitio sin necesidad de usar ligas, la forma como se arrojaba antes de dormir o su propia consciencia de su fin, cuando le dijo a sus alumnos: “Caballeros, soy viejo, débil y pueril, y deben ustedes tratarme como a un niño”, que fue una de las razones por las que empezó a llevar apuntes de sus conversaciones con sus visitantes, para no repetirse.

Otra de las anécdotas reveladoras sobre el carácter de Kant tiene que ver con su trato con el que fue su criado: Lampe. Se había vuelto descuidado en la atención a Kant, por lo que el filósofo se vio obligado a despedirlo; sin embargo, cuando Lampe le pidió una referencia, Kant se encontró en un dilema: ¿cómo darle una referencia a alguien que no había cumplido su deber? En este caso, Kant prefirió limitarse a señalar que Lampe había sido un buen criado, pero que no tenía las cualidades para atender a una persona mayor como él.

Celebramos 300 años del nacimiento de Immanuel Kant (Königsberg, 2 de abril de 1724), pero no solo del filósofo sino también de esa persona que fue y a la que, entre otras cosas, “le gustaba pensar en su cumpleaños” al punto de que celebró sus 80 años unos días antes de cumplirlos, ese cumpleaños “que no habría de ver”, ya que murió el 22 de febrero de 1804. ☉

- 1 Departamento de filosofía. Universidad Simón Bolívar
- 2 El doctor Raymond Mar, del Departamento de Psicología de la Universidad de York, en Canadá, realizó un estudio sobre la actividad cerebral y la lectura. Concluyó que nuestro cerebro tiene dificultades para diferenciar la experiencia leída de la experiencia vivida, esto quiere decir, que cuando leemos algo, en nuestro cerebro se activan las mismas zonas que se activan al experimentar alguna cosa, esto es lo que nos lleva a que establezcamos relaciones tan estrechas con los personajes literarios.

## Buena voluntad, felicidad y prudencia en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de Kant

(Viene de la página 1)

### Felicidad y prudencia

De allí que en búsqueda de la felicidad no se puede obrar según principios precisos, como, por ejemplo, en los saberes tecnológicos o los oficios, en los cuales es posible determinar con exactitud tanto los fines –digamos curar una cierta enfermedad, poner un satélite en órbita, o preparar un excelente *filet mignon*– como los medios para lograrlos. Aquí hay que seguir los consejos que da la prudencia, que son empíricos, vgr., los de la dieta, el ahorro, la cortesía, la discreción y cosas por el estilo, respecto de

las cuales la experiencia enseña que por término medio suelen fomentar el bienestar. Kant define a la prudencia como la habilidad para elegir los medios relativos al mayor bienestar propio duradero y distingue entre lo que llama “prudencia mundana”, que es la mera habilidad para lograr los fines propios, y la habilidad para reunir todos esos propósitos en aras de un propio provecho duradero, a la cual llama “prudencia privada”. En rigor, prudencia solo es esta última. La habilidad mundana debería subordinarse a ella, ya que su valor derivará de qué tan útil resulte al fin de lograr un provecho duradero. De quien se muestre

prudente de acuerdo con la primera acepción, pero no respecto de la segunda, habría que decir que es astuto y diestro, dice Kant, pero sumando los beneficios inmediatos y restando los mayores perjuicios posteriores que le van a causar sus acciones precipitadas, en realidad resulta imprudente.

El cálculo prudencial de la felicidad –una aproximación que es diferente a la determinación cierta del contenido del ideal de la felicidad propia en todo momento y de los medios de alcanzarla– no deja de ser sumamente complejo, aunque en principio sea asequible al hombre. Sopesar los beneficios y daños que acarrearán las acciones requiere mucha perspicacia, experiencia larga y una buena dosis de sabiduría, para al final de todo obtener solo resultados inciertos. Frente a esto, Kant anota que en el marco de su filosofía moral resulta más bien fácil saber cómo obrar moralmente. Suficiente es preguntarse si la máxima de conducta podría ser seguida siempre. Es inne-

cesario determinar si resulta perjudicial para uno mismo o para otros. No porque uno sea indiferente a ello, sino porque el valor moral de la acción no depende de que contribuya a la felicidad propia o ajena, ni del propósito que con este fin se persigue con la acción, sino de que haya sido llevada a cabo por deber; depende solamente del principio del querer de una buena voluntad, a saber, que la máxima de la acción pueda ser una ley universal. La certeza que esta filosofía pretende poder dar a la determinación de las máximas morales es un aspecto, si bien secundario, que indicaría superioridad respecto de las éticas modernas de la prudencia fundadas en el principio de la felicidad. No obstante, las discusiones de los siglos posteriores han revelado las dificultades escondidas detrás de la subsumición de máximas morales bajo el imperativo categórico. La universalización de los deberes morales ha resultado ser más problemática de lo que previó Immanuel Kant. ☉

IMMANUEL KANT &gt;&gt; 300 AÑOS DE SU NACIMIENTO

# Immanuel Kant, filósofo de la imaginación

“En nuestra opinión, Immanuel Kant es el primer filósofo que se dedica a hacer un análisis sistemático de la imaginación, aunque no de forma explícita. El filósofo nacido en Königsberg plantea la imaginación como aquella facultad capaz de relacionar nuestra sensibilidad con nuestro entendimiento. Entonces la imaginación será la facultad responsable de enlazar datos empíricos con los conceptos del entendimiento”

MARÍA CAROLINA ÁLVAREZ PUERTA

Este año se conmemoran los 300 años del nacimiento de Immanuel Kant. Sus preocupaciones filosóficas no son lejanas a las nuestras, aunque sus textos parecen provenir de un pasado remoto y de un lugar lejano. A pesar de esto, la obra filosófica de Kant parece mantener una actualidad y permanencia única mientras es considerada un hito en la historia de la filosofía, particularmente en las ramas de epistemología, ética, filosofía política y estética.

Queremos, con este texto, honrar su memoria planteando la importancia y la actualidad de su noción de imaginación. En nuestra opinión, Immanuel Kant es el primer filósofo que se dedica a hacer un análisis sistemático de la imaginación, aunque no de forma explícita. El filósofo nacido en Königsberg plantea la imaginación como aquella facultad capaz de relacionar nuestra sensibilidad con nuestro entendimiento. Entonces la imaginación será la facultad responsable de enlazar datos empíricos con los conceptos del entendimiento. ¿Qué fin tiene hacer este enlace? ¿Cuál es el objetivo de Kant con esta propuesta? Algunos intérpretes consideran que el objetivo principal fue tratar de fundamentar la ampliación del conocimiento. La magnitud de esta tarea solo puede ser reconocida en paralelo con el surgimiento de la ciencia moderna.

## Los orígenes de la ciencia moderna

Para entender la genialidad de la idea kantiana debemos retroceder un poco, al inicio del Renacimiento, específicamente a lo dicho por Francis Bacon en su *Novum organum*, publicado en el año 1620. Obra que es considerada una crítica al abandono de la investigación de los fenómenos naturales en la práctica, acontecido durante la Edad Media. En este texto, Bacon nos presenta su metáfora sobre el método del conocimiento a través del comportamiento de las arañas, hormigas y abejas. Así como las arañas que se dedican a tejer telas, los filósofos racionalistas solo construyen estructuras teóricas en función de conceptos, estructuras conceptuales que generalmente se encuentran muy lejos de poder ser confirmadas en el mundo físico. Como las hormigas, que pasan su vida recogiendo migajas, los empiristas se dedican a la recolección de datos sensoriales que, sin esquemas conceptuales que los unifiquen, suelen no poder explicar nada. Sin embargo, estas dos propuestas no contribuyen en nada a la ampliación del conocimiento: el racionalista se queda atrapado dentro de sus estructuras conceptuales sin poder decir nada con verdad acerca del mundo sensible y el empirista se queda ahogado en la gran cantidad de datos sin tener esos esquemas conceptuales, que hoy llamamos teorías, y que nos permiten explicar y predecir los fenómenos naturales. A razón de los límites de los métodos racionalista y empirista, Francis Bacon propone que la obtención del conocimiento debe guiarse por el método de las abejas, estas recogen de lo sensible aquello que necesitan, “sus materiales de las flores de los jardines y campos” afirmara, que siguiendo el paralelismo de la metáfora corresponden a los datos sensibles del científico, y con estos materiales producen otra cosa, miel en el caso de las abejas, explicaciones teóricas en el caso



IMMANUEL KANT (C.1790) – AUTOR DESCONOCIDO / DOMINIO PÚBLICO

de la ciencia. La sugerente frase de Bacon “los transforma y los destila por una virtud que les es propia”, en relación al accionar de la abeja sobre los materiales de la recolección, nos recuerda el fragmento de la *Crítica de la razón pura* que resume lo que los autores denominan revolución copernicana: “La razón solo comprende lo que ella misma produce según su bosquejo, que la razón tiene que anticiparse con los principios de sus juicios de acuerdo con leyes constantes y que tiene que obligar a la naturaleza a responder sus preguntas” (CRP BXIII). Para lograr esta tarea se hace necesario enlazar percepciones sensibles y conceptos que les den forma, que es lo mismo que enlazar sensibilidad y entendimiento.

Bacon con el hacer de las abejas plantea una tercera vía de conocimiento entre el racionalismo y el empirismo, vía que fue transitada de facto por la ciencia moderna, llamada en aquel entonces *filosofía natural*. Recorrido iniciado, transitado y modelado por hombres como Copérnico, Kepler, Galileo o Newton, quienes identificaron los datos sensibles y los subsumieron bajo esquemas conceptuales en muchos casos matemáticos, con el fin de explicar ciertos fenómenos. A esos esquemas conceptuales hoy les otorgamos el nombre de “teorías científicas”. Esta forma de trabajar es lo que tiene en la mira Immanuel Kant al escribir su *Crítica de la razón pura*, publicada en su primera edición en 1781, a cien años de la publicación de los *Principios matemáticos de filosofía natural* de Isaac Newton. Un siglo de distancia separa ambos textos, periodo de tiempo que se caracterizó por la aplicación exitosa de los presupuestos de la mecánica newtoniana.

El método de la filosofía natural, que busca identificar ciertos fenómenos con ciertos conceptos –o ciertas estructuras matemáticas–, y “observa” lo inobservable a simple vista como, por ejemplo, relaciones armónicas entre órbitas o conjunto de fuerzas interrelacionadas que propician o evitan el movimiento de los cuerpos, con el fin de explicar y predecir ciertos fenómenos naturales, parece ser cosa más de la proyección imaginativa humana que amplía nuestro conocimiento sensorial y que lo enlaza con nuestros esquemas conceptuales en busca de explicaciones satisfactorias, que del mero producto de la razón o de la sensación. A grandes rasgos esta es la idea tras los planteamientos kantianos sobre la imaginación.

## La imaginación kantiana

Desde esta perspectiva, Kant como filósofo de la imaginación, se opuso a la tradición filosófica que veía esta facultad como maestra del error, del engaño y la ilusión, y le otorgó un sitio de honor en la generación del conocimiento.

Dos acepciones de imaginación recorren la historia de la filosofía. La primera, bajo el término *imago*, la entiende como imagen mental o representación de algo que aparece en lo real. Mientras que la segunda, bajo el nombre de *phantasia*, la relaciona con la imagen mental de

aquello que le parece al sujeto, en ese sentido, los filósofos la designan con la frase “lo que aparece”. La diferencia entre las dos acepciones es crucial. *Imago* nos refiere a las imágenes mentales producto de nuestra percepción de cosas reales, mientras que *phantasia* nos remite a las imágenes mentales producto de nuestra propia creación que nunca es *ex nihilo*, siempre se fundamenta en la asociación, combinación y/o proyección sobre lo percibido o lo pensado.

Kant sintetiza en su obra ambas acepciones. Por un lado, en la *Crítica de la razón pura*, le otorgará a la imaginación la capacidad de producir imágenes de lo real, combinando y asociando las distintas representaciones en función del esquema conceptual con el que se trabaje: si el concepto que guía la representación es el concepto de línea, la imaginación será la facultad responsable de asociar los distintos puntos que la constituyen en ese continuo que llamamos línea; si el concepto que guía la representación mental es el de un perro, vamos a asociar la imagen de las orejas y el hocico con la imagen de la cola completando imaginativamente esa entidad que llamamos perro, a pesar de que unos arbustos nos impiden ver el cuerpo del animal; imaginativamente nos representaremos el fuego al ver el humo, y el gato al escuchar el maullido. Ahora bien, no vemos en la naturaleza líneas de fuerza, ni armonía entre trayectorias, se requiere algo más que los meros datos sensibles, nuestros esquemas conceptuales o nuestras representaciones mentales asociativas, para proyectar este tipo de entidades en la naturaleza. Ese algo más es propuesto por la imaginación en su sentido de *phantasia*, cuya función es representar en la mente del sujeto, las cosas como “le parecen”. Es así como un simple palo se transforma en una palanca si tenemos la necesidad de levantar algún peso o en una espada para un niño que juega, y una manzana cayendo en un cuerpo atraído al centro del planeta por la fuerza de gravedad terrestre. Este es el uso de la imaginación que concebimos como tradicional de la actividad artística y que nos hace denominar esta forma de imaginación como *imaginación productiva*. Esa forma de imaginar que abre la puerta a la metáfora, la heurística, la abducción y la creación en el conocer, y que constituye la base de la ampliación del conocimiento según la fórmula kantiana.

Kant dibuja su noción sin menospreciar el uso de la imaginación en el ámbito artístico y es así como considera que la imaginación, en el marco de lo dicho en la *Crítica de la razón pura*, funcionará de una determinada manera para el conocer en general y esta facultad, en el marco de su *Crítica del juicio*, funcionará de manera distinta en aquello que tiene que ver con la experiencia estética y la creación artística. La diferencia entre ambos ámbitos tiene que ver con la calidad del concepto que se use –o al que se arribe–, en esta síntesis entre datos sensoriales y conceptos: en el caso del conocimiento, el concepto estará determinado; en el caso de la experiencia estéti-



ca, el concepto será indeterminado; y en el caso de la creación artística, no serán conceptos sino ideas morales. La diferencia radica más bien en los datos iniciales del proceso, en la calidad de conceptos involucrados y en el producto final, pues la imaginación que lleva a cabo el proceso siempre será la misma facultad aplicada a un ámbito o a otro. Es así como Kant puede explicar la producción y generación de nuevos conocimientos y fundamentar el nuevo método de la ciencia moderna como una vía novedosa de conocer muy distinta a las planteadas por el racionalismo y el empirismo.

## La imaginación en la era de la imaginación

¿Pero qué hay de la actualidad de los presupuestos kantianos? A pesar de que la filosofía kantiana fue duramente criticada por algunos filósofos, como Frege, que atendían la crisis de los fundamentos de la matemática, a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, y por los positivistas lógicos durante el periodo entre las dos guerras mundiales del siglo pasado, la propuesta kantiana sobre la imaginación se mantiene en pie. Cada cierto tiempo, en la historia de la filosofía contemporánea, resurge en la literatura el tema de la imaginación con mayor o menor atención a la filosofía kantiana y, en algunos casos, surge conectada con otros términos tales como metáfora, innovación, creatividad, modelos, idealizaciones, representación, representación científica, imaginación científica, etc.

Cada cierto tiempo también economistas, dirigentes, políticos, tecnólogos, etc., proclaman el desarrollo de la creatividad y la innovación con el fin de solucionar los problemas mundiales. Particularmente algunos economistas sugieren que hemos superado la era de la información y que nos encontramos actualmente en la era de la imaginación. La magnificación de la creación de contenido creativo en redes sociales parece ilustrar este punto. Algunos insisten en frases del tipo “si lo puedes pensar, lo puedes lograr”, que podemos traducir en “si lo puedes imaginar...”, pues parece que para hacer actual la potencialidad de lo imaginado solo basta la resolución de algunos problemas técnicos, en un uso recursivo sin igual de esa capacidad humana de proyección de soluciones que ahora llamamos creatividad y otros, como Kant, llamaron imaginación. Quizás hoy día no sea fácil apreciar, para seres como nosotros, que vivimos en entornos sociotecnológicos, la importancia de los planteamientos kantianos en su momento y, sin embargo, cada uno de nosotros tenemos claro que mucho de lo conseguido por la ciencia y la tecnología actual es producto de la imaginación humana en una expansión sin igual de nuestro conocimiento científico y tecnológico.

Varias son las explicaciones que se han dado sobre la posibilidad humana de ampliar nuestro conocimiento y casi todas pasan por la capacidad de expansión de nuestras capacidades cognitivas, capacidad de expansión que al parecer es muy difícil de explicar para la ciencia. No en vano esta capacidad productiva, que Kant llama imaginación, parece ser el límite de la inteligencia artificial, cuyas producciones son básicamente asociativas y combinatorias, y la neurobiología, por los momentos, no ha conseguido dar una explicación satisfactoria sobre eso que llamamos imaginación. Mientras esto no ocurra, la visión kantiana permanece como una teoría especulativa viable. ☉

\*María Carolina Álvarez Puerta es integrante del Instituto de Filosofía, Universidad Central de Venezuela.

IMMANUEL KANT &gt;&gt; 300 AÑOS DE SU NACIMIENTO

# Encontrando nuestro lugar a través del sentimiento

“El concepto más importante de la ética kantiana es la libertad o autonomía de la voluntad racional, nuestra capacidad para ser morales que nos convierte en seres con dignidad y no precio; sin embargo, se trata de una capacidad que compartiríamos con cualquier otro ser racional si es que existe alguno que, por tanto, no es característicamente humano. Lo que es característico de los hombres o único de nuestra humanidad, a diferencia de su animalidad o de su carácter angelical, es la belleza”



MARTIN HEIDEGGER / ARCHIVO

ARGENIS PARELES

En su ensayo *La pregunta por la cosa*, Heidegger comenta que si un médico comete un error con un paciente algo importante ha sucedido, pero, sigue comentando Heidegger, si un profesor interpreta mal un poema no pasa nada. Heidegger nos da tiempo de tomar postura, para de seguidas preguntar de nuevo “pero ¿realmente no pasa nada?” Este texto me ha guiado un ojo por más tiempo del que he debido dejar pasar y ha quedado en mi subconsciente solicitando ser atendido ¿Por qué, me pregunto, habría de ser más importante o menos importante la equivocación de un profesor respecto de la condición de un poema? ¿En qué sentido un poema puede ser malinterpretado y por qué esta habría de evaluarse como un daño semejante o mayor al que se desprende del error médico?

Quisiera apuntar desde la perspectiva kantiana una posible salida a la inicial perplejidad que pudiera suscitar en nosotros el señalamiento heideggeriano. Supongamos que el error respecto del poema no consiste en una equivocación puntual sino, más bien, en un modo de estar ante el poema, ante los mundos y horizontes que sugiere, ante la poesía como un todo; digamos que se trata de un platónico para quien los poetas deben ser llevados a las puertas de la ciudad y obligados a abandonarla. La razón de este trato se apoyaría en la posible identificación de los ciudadanos con las seductoras locuras y fantasías que pueblan sus versos. También podría tratarse de un utopista para quien el poema debe necesariamente ser ejemplar en términos morales, quienes también, seguramente, extraviarán el camino por atender a lo bueno y no a lo bello. Nuestra cuestión se transforma entonces en la pregunta: ¿qué pierde la polis cuando pierde a sus poetas? ¿Cuál es la importancia de traer a los poetas o a su espíritu de vuelta a la ciudad? Lo que vale para la poesía debe valer seguramente para el arte en general, así que podemos generalizar la pregunta y hacerla más relevante poniéndola en la perspectiva del intérprete. Ahora preguntamos por lo que pierde la polis cuando pierde a sus artistas o mejor aún ¿qué perdemos nosotros cuando perdemos o carecemos de la perspectiva que el arte puede introducir en nuestras vidas?

Como ustedes ya habrán anticipado, si queremos poner la pregunta en términos que posibiliten una respuesta kantiana, necesitamos modificarla una vez más, porque, más que reflexionar sobre el arte, Kant habla del juicio sobre la belleza natural y artística. La pregunta reformulada es ahora acerca del daño que la ausencia de una capacidad para juzgar sobre lo bello, la falta de gusto, introduciría en nuestras vidas. Para po-

der evaluar este daño tenemos que precisar el papel de la belleza, lo que ella revela de nuestra naturaleza, disposiciones y posibilidades, lo que promete a seres encarnados y libres como nosotros. Veamos por lo pronto la importancia de la estética en la reflexión kantiana. El concepto más importante de la ética kantiana es la libertad o autonomía de la voluntad racional, nuestra capacidad para ser morales que nos convierte en seres con dignidad y no precio; sin embargo, se trata de una capacidad que compartiríamos con cualquier otro ser racional si es que existe alguno que, por tanto, no es característicamente humano. Lo que es característico de los hombres o único de nuestra humanidad, a diferencia de su animalidad o de su carácter angelical, es la belleza:

“Agradable llama alguien a lo que le deleita; bello a lo que simplemente le place; bueno, a lo que es estimado, aprobado, esto es, aquello en lo que él pone un valor objetivo. El agrado vale también para los animales desprovistos de razón, la belleza solo para los hombres, es decir, para seres de naturaleza animal y, sin embargo, racionales aunque no sencillamente como tales (espíritus, por ejemplo), sino a la vez como de índole animal; lo bueno en cambio para todo ser racional en general” (CFJ, 135).

El juicio sobre lo bello, que es al fin y al cabo de lo que trata Kant, es un juicio estético. Esto significa que, en tanto tal, está esencialmente conectado con el sentimiento o con la sensibilidad; un juicio estético no resulta de la subsunción de su objeto bajo un concepto determinado, gira, más bien, sobre aquella parte de nuestra percepción que nunca puede volverse parte del conocimiento de un objeto, esto es, del placer que el objeto produce en el observador. De hecho, el sentimiento de placer es básicamente la expresión del juicio. Pero, también es cierto que, en tanto se trata de un juicio, el juicio estético demanda aceptabilidad, no solo de la persona que lo afirma tras su encuentro con el objeto, sino también de todos aquellos que pudieran encontrarse con el mismo objeto. Cuando decimos de algo que es bello tenemos siempre la pretensión, a diferencia de lo que consideramos agradable, de que cada uno debe ser complacido por el objeto. Esta exigencia normativa se desprende de nuestra condición racional. Se trata de una pretensión de universalidad que debe tener algún fundamento *a priori*. Que lo bello satisfaga nuestra condición animal se desprende de su carácter placentero. El placer es un sentimiento y estos son privativos de nuestra receptividad, del modo como somos afectados.

El segundo y el tercer momento de la “Analíti-



ca de lo bello”, en la *Crítica de la facultad de juzgar*, buscan responder a la pregunta ¿cómo es posible que podamos hacer reclamos válidos al acuerdo de los demás con nuestra respuesta subjetiva, placentera o displacentera, frente un objeto, sea artístico o natural? Es decir, ¿qué derecho tenemos a suponer que todos los otros deben sentir el mismo o un placer análogo al mío en su encuentro con el objeto? La respuesta se apoyará en la teoría kantiana de la fuente del placer en el juicio de gusto estético. En diversos lugares, Kant refiere al placer como el sentimiento de promoción de la vida y a su contrario, el displacer, como al sentimiento de los obstáculos a la vida. Por vida se entiende “la facultad de un ser de actuar de acuerdo con la facultad de desear”. Y a esta última se la entiende como “la facultad que tiene un ser de causar; a través de sus ideas, la realidad de los objetos de esas ideas”. En ese contexto Kant define al placer como “la idea del acuerdo de un objeto o una acción con las condiciones subjetivas de la vida.” (CRP 5: 9n; 9-10, 60). Si el placer y el displacer refieren a algo como un incremento o disminución de nuestro nivel de actividad, en especial de nuestra actividad como seres pensantes, entonces estos sentimientos no pueden ser producto de la mera receptividad. Tiene que existir en relación con estos sentimientos alguna facultad activa o evaluativa. En el caso estético lo que se juzga o evalúa es la ca-

pacidad de una representación considerada en sí misma, es decir, sin referencia a ningún objetivo extrínseco, de ocasionar un fortalecimiento o una merma de nuestras facultades cognitivas (imaginación y entendimiento), en su actividad cooperativa. Se trata de un acto de evaluación meramente reflexivo, que “compara la representación dada en el sujeto con la entera facultad representacional de la cual la mente se vuelve consciente cuando siente su propio estado. Se acepta lo que fortalece y se rechaza su contrario. Nos dilatamos en nuestra contemplación de lo bello, porque esta contemplación se refuerza y reproduce a sí misma” (CFJ; &12). Entonces, el sentimiento de placer o displacer sirve como el vehículo a través del cual percibimos la aptitud o la finalidad subjetiva (o su ausencia) de una representación dada para el ejercicio activo de nuestras facultades cognitivas. El sentimiento de placer realiza en el territorio de lo bello lo que el reconocimiento del concepto en el ámbito teórico.

Ahora bien, ¿cuál puede ser el objetivo o la finalidad envueltos en el placer estético puesto que no parece haber demanda de su necesidad ni teórica ni práctica? Nuestro placer en la belleza surge, señala Kant, cuando el múltiple de la intuición producida por un objeto –esto es la variedad de las experiencias que la percepción del objeto nos produce– pone a nuestras facultades de la imaginación y el entendimiento en un libre juego armonioso, que es sentido como si el mismo satisficiera nuestro propósito subjetivo en el conocimiento, el de encontrar la unidad en el múltiple de nuestras intuiciones, pero sin producir efectivamente la unidad propia del conocimiento, esto es, la subsunción de la diversidad de nuestras experiencias bajo los conceptos determinados del entendimiento (ver PI & VIII). La armonía de la imaginación y el entendimiento inducida por el objeto bello es placentera justamente porque parece satisfacer un propósito cognitivo básico de nuestras facultades cognitivas: encontrar unidad en la diversidad de nuestras intuiciones. Sin embargo, esta unidad parece contingente en la medida en que no resulta de la aplicación de algún concepto determinado al objeto, de uno que produzca una garantía de la unificación producida.

La condición de plenitud que la belleza promete, en tanto conjuga nuestras dos naturalezas y nos hace conscientes de nuestra condición de seres racionales encarnados, tiene también una dimensión política. El disfrute de la belleza puede ser un asunto privado pero la preparación para la creación y el disfrute de la misma tiene repercusiones públicas.

“La propedéutica de todo arte bello, en la medida en que está dirigida hacia el más alto grado de su perfección, no parece residir en los preceptos, sino en la cultura de las fuerzas del ánimo a través de aquellos conocimientos previos a los que se denomina humaniora: presumiblemente porque humanidad designa por una parte el universal sentimiento de simpatía, y por otra, la facultad de poder comunicarse íntima y universalmente; propiedades que enlazadas, constituyen la sociabilidad apropiada a la humanidad, por lo cual se distingue ella de la estrechez animal”.

Se trata aquí de una sociabilidad que se plantea como alternativa a la concepción agonal de lo social, a la que presiona sobre la insociabilidad y el conflicto e introduce una posibilidad, que históricamente se concretó en la Atenas clásica, de construir un “ente común duradero” en el que la garantía de la libertad y la igualdad residían más en la disposición al deber de sus miembros que en la amenaza de coacción. En tal sentido señala nuestro autor:

“...una época tal y un tal pueblo tenían que descubrir el arte de la recíproca comunicación de las ideas entre la parte más formada y la más ruda, la armonización de la amplitud y refinamiento de la primera con la sencillez y originalidad naturales de la última y, de este modo, aquel término medio entre la cultura más alta y la naturaleza contentadiza, que constituye la recta medida también para el gusto, como sentido humano universal, que no se puede dar según reglas universales” (CFJ, 307).

Según esto “la recta medida del juicio” tiene un rol esencial en nuestra posibilidad de concebir la efectuaación en el mundo social real de las demandas de la moralidad. Si volvemos, entonces, a la pregunta por lo que sucede cuando el poema es malinterpretado podemos decir con Kant que, en ese caso, lo que hay es una falta de gusto: “Así como reprochamos a alguien que es indiferente en la estimación de un objeto natural que encontramos bello con falta de gusto”, así también lo reprochamos como falta de sentimientos si no se emociona ante lo sublime. Pero carecer de gusto es carecer de la capacidad para una comunicación “íntima y universal” y de la disciplina de los afectos que nos prepara para la virtud moral. La importancia del gusto deriva entonces no solo del disfrute desinteresado que comporta el goce de la belleza sino también de su capacidad para hacer las ideas morales evidentes a los sentidos, para darnos una huella sensible de nuestro destino moral, de que este destino no le es indiferente a la naturaleza. Como difícilmente podemos negar que esto es importante podemos ver la conexión entre la falta de gusto y la esperanza en las posibilidades jurídicas y morales de la humanidad. ●

IMMANUEL KANT &gt;&gt; 300 AÑOS DE SU NACIMIENTO

# La recepción de Kant en la filosofía analítica anglosajona

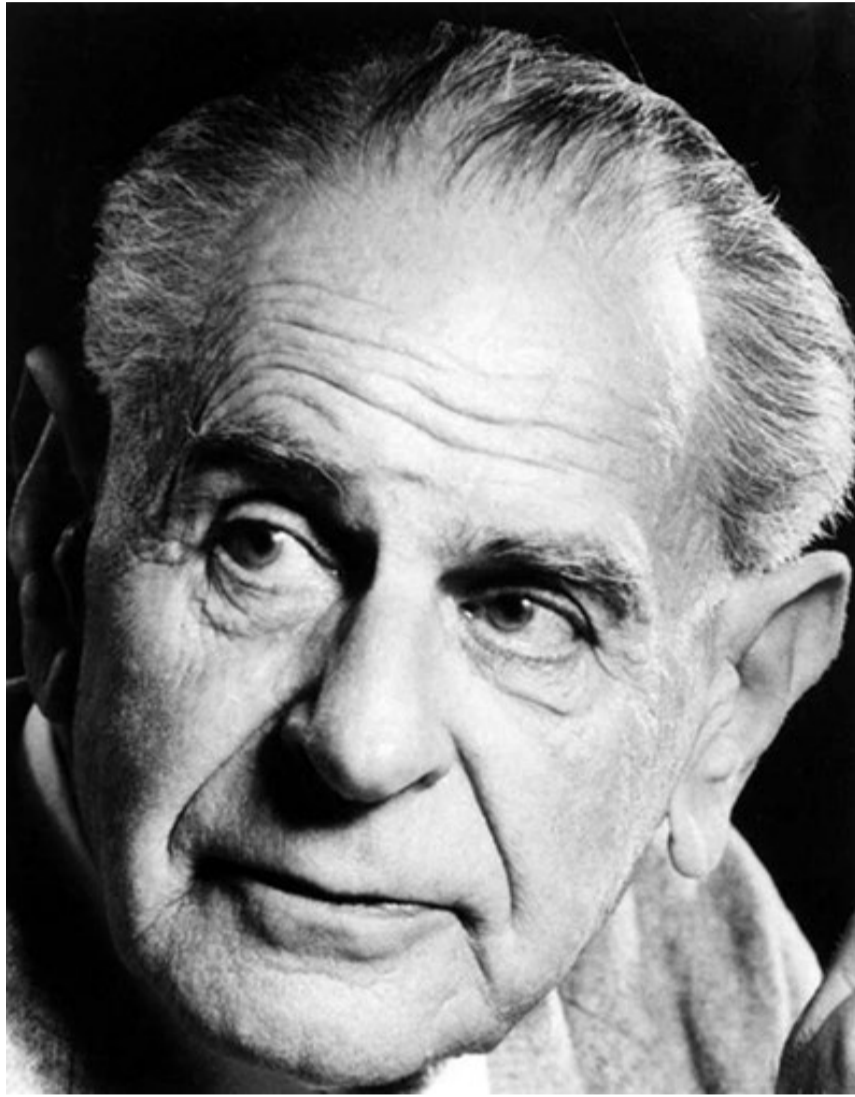
"Muy sumariamente, para Kant los juicios *a priori* son aquellos que se fundamentarían exclusivamente en la razón, sin influjo de la experiencia; los sintéticos *a priori*, que aun siendo productos de la razón, se apoyarían en la experiencia, bien sea para imponerse sobre esta (como en el caso de la moral) o bien sea para comprender la experiencia que tenemos del mundo natural; los analíticos serían aquellos en los que el predicado al cual aluden estaría contenido, formaría parte del propio juicio analítico; y los sintéticos aquellos que se formarían a partir de la experiencia"

MIGUEL CABRERA-MACHADO<sup>1</sup>

En líneas muy generales, uno podría describir la relación de la filosofía analítica anglosajona con Kant como una de amoríos tempranos, luego rechazo –con algo de odio– y finalmente de aceptación crítica –con algo de amor–, en ese mismo orden. Asimismo, sería imposible entender las teorías y doctrinas emanadas de la filosofía analítica, especialmente en el primer período de esta, sin tener en cuenta a la obra de Kant.

En este artículo haré una revisión sumaria a la relación de la filosofía analítica anglosajona con Kant, vista a través de algunos de sus más conspicuos representantes. Con fines expositivos los agruparé en dos períodos históricos. Dicha agrupación, muy genérica, solo pretende destacar a algunos autores y temas, sin que pretenda ser exhaustiva ni taxativa. Por las razones indicadas excluiré a la multitud de destacados filósofos analíticos que han escrito en idiomas distintos al inglés, así como a figuras menos conocidas del ámbito anglosajón.

Comencemos introduciendo un par de precisiones respecto a la tradición o tendencia filosófica conocida como "analítica". En primer lugar, hoy día su nombre se emplea como una especie de "paraguas" que abarca a una gran cantidad de subtendencias y autores. La filosofía analítica es muchísimo más que filosofía lingüística, o que lógica filosófica, como quizás sea conocida mayoritariamente. Lo que plausiblemente tienen en común los filósofos que se identifican con la tradición analítica pudiera consistir en su orientación al análisis de los con-



KARL POPPER / LSE LIBRARY

ceptos, su significado y uso en la experiencia tanto científica como cotidiana; en su tendencia hacia alguna variedad del empirismo; en su disposición hacia las ciencias y la lógica; y en un cierto estilo literario caracterizado por la claridad y la precisión, evitando la oscuridad y los estilos oraculares. Respecto a los temas, todos entran en el campo de los analíticos de hoy: la ontología, la ética, las ciencias, la epistemología, la mente, la lógica y las matemáticas, así como los autores clásicos de distintas tradiciones (grecorromanas, medievales, modernos, contemporáneos).

En segundo lugar, que sea conocida como filosofía anglosajona solo expresa el hecho de que la mayoría de sus practicantes iniciales lo hicieron en idioma inglés. No debe verse en ello un sesgo cultural, por la misma razón que el hecho de que la mayor parte de la ciencia hoy se escriba en inglés no la clasifica como "ciencia anglosajona". Pero mucho más importante para nuestro tema de la relación con Kant, es que los orígenes de la filosofía analítica no son exclusivamente anglosajones; fueron tan importantes las influencias de filósofos alemanes y austríacos, como de ingleses y norteamericanos.

Los períodos históricos que abarcan la relación de la filosofía analítica con la kantiana muestran la influencia de esta en la conformación de muchas de las teorías de los analíticos. Tal influencia se forjó mediante la interpretación crítica de las teorías kantianas, en especial lo concerniente a lo que hoy llamamos la epistemología, y con un poco de menos peso, a través de la discusión de su filosofía moral. Por su parte, la metafísica trascendental kantiana siempre ha sido objeto del rechazo mayoritario en los círculos analíticos.

## 1880-1950. Frege, Russell y el positivismo lógico

Los filósofos dominantes en la Europa del siglo XIX, incluyendo a Inglaterra, eran Hegel y Kant. Esto era particularmente cierto en el ámbito universitario. En las universidades de Oxford y Cambridge la tendencia principal era la que se conoció como el idealismo británico, basada en los autores mencionados. Esto no quiere decir que Locke, Hume y Mill no fuesen importantes; lo eran,

y mucho, pero en lo que respecta a las universidades, el idealismo era predominante.

Sintomático de lo anterior es que la primera obra filosófica de uno de los "padres fundadores" de la filosofía analítica, Bertrand Russell, fue un estudio neokantiano –con añadidos hegelianos– de la filosofía del espacio: *Ensayo sobre los fundamentos de la geometría*, de 1897, la cual fue su disertación para instalarse como investigador y docente en Cambridge.

Hay tres asuntos que conviven en este primer período. Primero, la tendencia analítica que de la mano de Russell surgió a fines del siglo XIX y se desarrolló en las primeras cinco décadas del siglo XX promovió el análisis lógico –tanto lógica formal como lógica del lenguaje corriente– para estudiar los problemas de los significados y usos del lenguaje, y de la ciencia para el conocimiento de la realidad, desplazando a los problemas ontológicos y metafísicos clásicos, así como lo que era tenido como psicologismo en el ámbito de la epistemología. Segundo, el ascenso de la filosofía analítica marcó el fin del dominio de la filosofía kantiana en las universidades inglesas, aunque ello no significó la desaparición de Kant de las universidades; si bien no tuvo el predominio de antes, mantuvo en ellas un importante grupo de cultivadores. Tercero, la filosofía analítica acusó la impronta de la filosofía de Kant al establecer varias de sus teorías principales en abierta discusión con las concepciones kantianas, en especial en lo concerniente a la posibilidad de los juicios *a priori* y de los juicios sintéticos *a priori*, y respecto a la definición de los juicios analíticos y los sintéticos.

Muy sumariamente, para Kant los juicios *a priori* son aquellos que se fundamentarían exclusivamente en la razón, sin influjo de la experiencia; los sintéticos *a priori*, que aun siendo productos de la razón, se apoyarían en la experiencia, bien sea para imponerse sobre esta (como en el caso de la moral) o bien sea para comprender la experiencia que tenemos del mundo natural; los analíticos serían aquellos en los que el predicado al cual aluden estaría contenido, formaría parte del propio juicio analítico; y los sintéticos aquellos que se formarían a partir de la experiencia. Gottlob Frege, el otro "padre funda-

dor" de la corriente analítica, publicó a partir de 1879 sus tratados sobre las bases de las matemáticas. En ellos expresó su rechazo a la teoría de Kant de que las matemáticas eran sintéticas *a priori*, afirmando que eran de tipo analítico como verdades derivables de leyes lógicas universales. Por su parte Russell, bajo la influencia, primero de G. E. Moore, y luego de los escritos de Frege, abandonó su posición neokantiana volcándose al proyecto de fundamentar la matemática en la lógica. Asimismo, su desarrollo filosófico evolucionó hacia el análisis lógico como método de analizar el lenguaje y los problemas filosóficos; de la ciencia como la disciplina que proveería la comprensión de la realidad, constituyendo la filosofía un auxiliar o complemento para dicha comprensión; y del rechazo hacia la metafísica en general, kantiana y no kantiana.

A lo largo de su obra, particularmente entre 1905 y 1930, Russell estuvo lidiando con varios problemas presentados por las teorías kantianas. Un ejemplo sería el de los juicios sintéticos *a priori*, que desde su punto de vista era imposible que existieran. Sin embargo, sus teorías de esa época no parecían dar una solución del todo satisfactoria al respecto, puesto que afirmaba que el conocimiento *a priori* era posible y necesario, fundado en las deducciones de la lógica, pero que requería de la experiencia para que efectivamente constituyese conocimiento. Su teoría del conocimiento como *acquaintance*, es decir, de percepción sensorial de las cualidades de los objetos del mundo físico y como *description*, quiere decir, de construcciones lógicas y lingüísticas que, apoyadas en las primeras, permiten afirmar que tal cosa es "esta y de cierta manera" puede ser esgrimida como ejemplo de lo señalado.

Con el advenimiento del positivismo lógico a partir de los años 20, se avanza en la crítica y redefinición de los conceptos kantianos señalados. Los positivistas lógicos, algunos de ellos miembros y otros relacionados con el Círculo de Viena (Wittgenstein, Schlick y Carnap, entre otros), plantearon que las proposiciones –ya no los juicios, sino las oraciones o proposiciones– eran o bien *a priori* y analíticas en función del significado y uso de las palabras y signos que emplean; así, la lógica y la matemática serían *a priori* y analíticas, y su necesidad y certeza dependería solo de eso; o bien sintéticas, que serían aquellas fundadas en la experiencia, como afirmó Kant. Pero descartaron como inexistentes a las sintéticas *a priori*.

Para el positivismo lógico, las proposiciones sintéticas serían verdaderas si podían ser verificadas por la experiencia. Este criterio verificacionista constituyó una interpretación de la teoría según la cual las afirmaciones son verdaderas si corresponden con hechos de la realidad. A pesar de que los positivistas estaban muy claros acerca del tipo de trabajo teórico involucrado en la ciencia, con dicho criterio aun no quedaba dilucidado el rol constructivo de las teorías respecto a los hechos.

Otro grupo de filósofos analíticos se orientaron a la filosofía moral. Si bien la tendencia mayoritaria fue hacia la ética de orientación humeana, fue usual la referencia a la kantiana, e incluso se planteó la posibilidad de la integración de esta con la filosofía analítica. Una muestra de esto lo tenemos en la obra de R. M. Hare.

## 1951 en adelante. Quine, Sellars, Strawson, Popper, Rawls

En este período comienza lo que podríamos llamar una redefinición del empirismo, bajo el influjo principal de W. V. Quine y W. Sellars. El primero, en su afamado artículo de 1951

"Dos dogmas del empirismo" rechazó la distinción, primero kantiana y luego del positivismo lógico, entre las proposiciones analíticas / *a priori* y las sintéticas, más allá de la conveniencia de referirnos a unas y a otras por motivos prácticos. La totalidad de nuestro conocimiento sería una compleja red hecha por el hombre en sus intentos por comprender la realidad, de forma tal que las que llamamos proposiciones analíticas son instrumentos formales para entender la realidad y evitar en lo posible contradecirnos, y las que llamamos sintéticas son aquellas que está más cercanas a la experiencia; pero esta, impregna a ambas. De modo que por un lado tenemos el rechazo a la distinción kantiana –y también positivista– entre proposiciones analíticas / *a priori* y sintéticas. Pero por el otro, podemos ver un reconocimiento implícito a la propuesta kantiana acerca del rol constructivo de las teorías que nos permiten conocer al mundo.

De los filósofos analíticos de mayor peso, Sellars fue el primero y el que con más ahínco intentó una fusión del empirismo con el kantianismo. Su proyecto, que comenzó con sus escritos a partir de los años cincuenta, fue el de "llevar al empirismo de su etapa humeana a su etapa kantiana", no solo con relación a la epistemología, sino también con la moral. Hizo énfasis en el carácter constructivo –en sus palabras, normativo– de la mente con respecto a nuestros conocimientos, tanto en sus aspectos lógicos como empíricos. En su teoría moral abrazó la idea kantiana de una moral universal y "categóricamente razonable", que en la interpretación de Sellars significa que sea válida para todos tanto por motivos lógicos como empíricos.

Sellars mantuvo la distinción positivista entre proposiciones analíticas / *a priori* y sintéticas. Pero al igual que Quine, afirmó que dicha distinción es más bien pragmática, puesto que las proposiciones analíticas también se fundan en la experiencia; en ese sentido aceptó que hubiese proposiciones sintéticas *a priori*. Asimismo, ambos compartieron la teoría de que es el uso del lenguaje el que da origen a las proposiciones analíticas y de que el lenguaje es un hecho natural fundado en la evolución biológica, que es aprendido mediante mecanismos conductistas de estímulo, refuerzo y observación de las conductas y las relaciones con el entorno.

El rol constructivo de la mente humana y de las teorías científicas había sido destacado por K. R. Popper a partir de 1935. Sin embargo, su obra alcanza amplia difusión a partir de los años 50, cuando es traducida del alemán al inglés. Su teoría acerca de la ciencia estaba dirigida contra el criterio positivista de verificación, proponiendo como alternativa el de falsación de las proposiciones científicas. Para Popper, que Kant era una de sus mayores influencias, mucho más que Hume, por ejemplo. En ese sentido, definió a su filosofía como racionalismo crítico.

El renovado interés por Kant fue secundado por P. F. Strawson, quien publicó en 1966 su estudio de la *Crítica de la razón pura*. En él, intenta separar los aspectos epistemológicos de los presupuestos metafísicos kantianos, una línea que va a seguir, en forma más empática hacia Kant, por H. Allison. En 1971 J. Rawls publicó su *Teoría de la justicia*, la cual está influenciada por la ética kantiana. Las décadas posteriores han visto un notable incremento en la discusión de la obra kantiana bajo criterios analíticos. Como ejemplos, tenemos a O. O'Neill en ética, y R. Brandom en epistemología. ●

<sup>1</sup> Departamento de Filosofía de la Universidad Simón Bolívar

IMMANUEL KANT &gt;&gt; 300 AÑOS DE SU NACIMIENTO

# ¿Por qué leer a Immanuel Kant?

"Frente al ideal de conocer al mundo *tal como es*, Kant sostuvo que el mundo no es una totalidad a la que accedemos mediante nuestras capacidades intelectuales. Ejercemos dichas capacidades, según Kant, en lo que podríamos llamar contextos de razón. La razón humana se despliega libre mientras intentamos comprender la naturaleza que nos rodea, mientras enfrentamos conflictos morales, y mientras nos maravillamos con las formas biológicas y las obras de arte"

ALIRIO ROSALES<sup>1</sup>

*En esta fiesta Kantiana, dedico este ensayo a Ezra Heymann (1928-2014) y a Roberto Torretti (1930-2022)*

El 22 de abril celebramos el cumpleaños número 300 de Immanuel Kant (1724-1804). Una ocasión propicia para preguntar: ¿por qué leer a Kant?

Podemos indicar una dirección en que va la respuesta, usando el título de un artículo de Roberto Torretti. Seguimos leyendo a Kant porque es un "filósofo del más acá" ("Kant, filósofo del más acá", *La Torre* Puerto Rico, 34: 161-179 1961).

Frente al ideal de conocer al mundo *tal como es*, Kant sostuvo que el mundo no es una totalidad a la que accedemos mediante nuestras capacidades intelectuales. Ejercemos dichas capacidades, según Kant, en lo que podríamos llamar contextos de razón. La razón humana se despliega libre mientras intentamos comprender la naturaleza que nos rodea, mientras enfrentamos conflictos morales, y mientras nos maravillamos con las formas biológicas y las obras de arte. En ese despliegue, ningún contexto se reduce a otro: lo que nos interesa son las permanentes tensiones que genera tal despliegue entre contextos. Se trata, para Kant, de un juego inagotable entre conceptos, imaginación, y principios que guían las esferas cognitivas, morales (prácticas), y estéticas de nuestras vidas: el "más acá" que enfatiza Torretti.

Ese complejo más acá transcurre entre las famosas *Críticas* por la que se suele recordar a Kant: *Crítica de la razón pura* (1781, segunda edición en 1787), *Crítica de la razón práctica* (1788), y *Crítica de la facultad de juzgar* (1790).

Además de ser un filósofo del más acá, sugiero que pensemos a Kant como un filósofo del *aquí* y *ahora*. Kant fue un filósofo de la Ilustración (el período que va aproximadamente de 1688 a 1789). Propongo considerar también esta otra dirección para responder a nuestra pregunta.

Decir que Kant es un filósofo del *aquí* y *ahora*, va de la mano con el enfatizar que su *aquí* y *ahora* fue muy singular. Durante la Ilustración empezaron a definirse dos de las dimensiones esenciales que vinieron a constituir, y desde donde comprendemos, el mundo en que vivimos: la dimensiones científica y socio-política.

El Kant del *aquí* y *ahora* se escucha en escritos que no suelen entrar en cursos introductorios o avanzados sobre su filosofía, y que en la literatura académica han sido considerados como obras menores, situadas fuera del "sistema crítico Kantiano". Afortunadamente, llegados al cumpleaños número trescientos de Kant, podemos decir que tal visión de su obra ha empezado a cambiar. Entre otros, me refiero a ensayos como "Respuesta a la pregunta: ¿qué es la ilustración?" (1784), *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* (1786), y *Antropología desde un punto de vista pragmático* (1798). En lo que sigue, me centraré en el primero de esta breve lista.

Como ejemplos del *aquí* y *ahora*, los dos pri-



**“ Kant ha definido la Ilustración como la posibilidad de que salgamos de la minoría de edad, en que otros u otras piensan por nosotros, y pensemos por nosotros mismos. Esto requiere que seamos seres autónomos y libres, capaces de ser eficientes miembros de nuestra sociedad, y capaces a la vez de ejercer nuestras capacidades críticas y discursivas”**

meros ensayos mencionados atienden a problemas filosóficos de significación para la cultura ilustrada. En el primero, como el título lo indica, acepta el reto de entender precisamente en qué consiste la ilustración. En el segundo, interviene en una controversia sobre el panteísmo, que comprometía los principios del racio-

nalismo ilustrado. En ambos casos, Kant piensa en sujetos históricamente situados, en cuyas acciones se integran los diferentes contextos de razón explorados en la *Críticas*.

En "Respuesta a la pregunta: ¿qué es la ilustración?", la ilustración no se define de forma abstracta, sino en términos de un hecho: "La ilustración consiste en el hecho por el cual el ser humano sale de su minoría de edad. Él mismo es culpable de ella". ¿Qué quiere decir Kant con "minoría de edad"? "La minoría de edad estriba en la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro". En otras palabras, se trata para Kant, de pensar por nosotros mismos. La Ilustración es el ejercicio pleno de la capacidad de pensar con autonomía. Y para Kant, somos responsables de ese ejercicio: "Uno mismo es culpable de esta minoría de edad, cuando la causa de ella no yace en un defecto del entendimiento, sino en la falta de decisión y ánimo para servirse con independencia de él, sin la conducción de otro". Kant es enfático, y usa una frase de los *Epodos* de Horacio: *Sapere aude!* Literalmente: ¡Atrévete a ser sabio! Y agrega: "¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! He aquí la divisa de la ilustración" (sigo, con algunas modificaciones, la excelente traducción de Emilio Estiú y Lorenzo Novacassa con revisión técnica de Carlos Torres, en *Filosofía de la historia: ¿qué es la Ilustración?*, Terramar Ediciones: La Plata, Argentina, 2004, p. 33. Itálicas en el original).

Kant advierte que, a pesar de que poseemos la capacidad para usar nuestro propio entendimiento, podemos permanecer bajo conducción ajena, "debido a la pereza y la cobardía" (Ibid.). Nótese que por "entendimiento" comprende Kant nuestra capacidad de usar conceptos. Se trata del mismo entendimiento que constituye uno de los ejes de la *Crítica de la razón pura*. Kant habla de sujetos concretos que son capaces de pensar por sí mismos mediante conceptos, en la medida en que se conducen como seres *libres* en una sociedad históricamente situada (una sociedad *ilustrada*). A este respec-

to, señala Kant, "... para esa ilustración, solo se exige libertad y, por cierto, la más inocente de todas las que llevan tal nombre, a saber, la libertad de hacer un *uso público* de la propia razón, en cualquier dominio" (op. cit., p. 34. Itálicas en el original).

Kant hace una distinción entre el uso "público", y el uso "privado" de la razón. Ambos usos coexisten en una sociedad ilustrada, en la que hay limitaciones de la libertad. Es preciso entonces que determinemos cuáles limitaciones impiden y cuáles fomentan la libertad. Kant responde: "... el uso *público* de la razón debe ser libre, y es el único que puede producir la ilustración entre seres humanos. El uso privado, en cambio, ha de ser con frecuencia severamente limitado, sin que se obstaculice de un modo particular el progreso de la ilustración" (op. cit., p. 34-35).

Kant procede a explicar lo que entiende por el uso "público" y el uso "privado" de la razón. En este punto, pido a la lectora o lector su indulgencia, pues para apreciar la riqueza de la posición sobre Kant que quiero compartir, debo entrar en detalles de traducción e interpretación.

Kant distingue el uso privado y el uso público de la razón en relación con dos roles que las ciudadanas y ciudadanos juegan en la sociedad ilustrada. Para designar uno de los roles, Kant utiliza "*gelehrter*". En la traducción inglesa (Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant), *gelehrter* se traduce como "*scholar*". En la versión castellana que sigo, los traductores usan el latín "docto". En castellano, *gelehrter* puede traducirse como erudita/o, o sabia/o, lo cual es consistente con el inglés "*scholar*", o con el latín "*docto*". Cito la traducción castellana: "Entiendo por el uso público de la propia razón, el que alguien hace de ella, en cuanto *docto*, y ante la totalidad del público del *mundo de lectores*" (op. cit., p. 35). El uso privado de la razón, es "el empleo de la razón que se le permite al hombre dentro de un puesto civil o de una función que se le confía" (Ibid.).

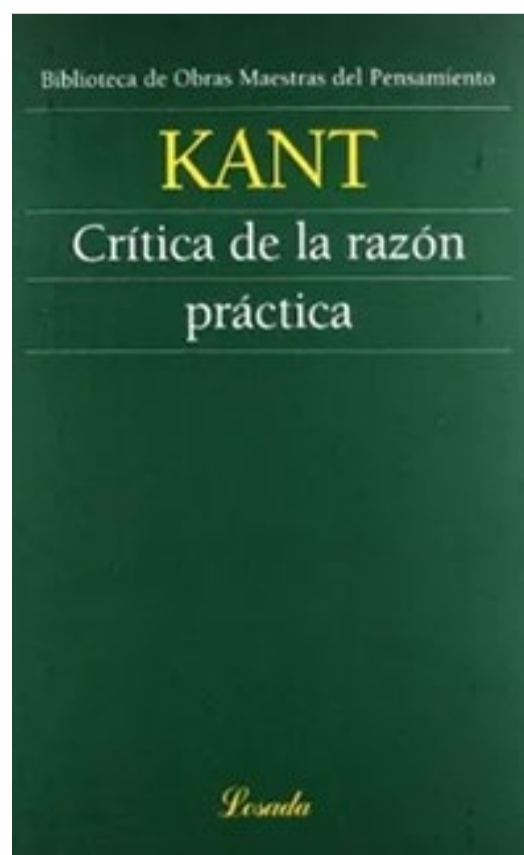
Da la impresión que, con el rol de *gelehrter* (erudita/o, sabia/o), Kant está pensando en una persona con un cierto nivel de educación, capaz de producir escritos para uso público. Sin embargo, los ejemplos que Kant ofrece no parecen justificar esa impresión. Una servidora pública o un servidor público cumplen funciones que aseguran la consecución de ciertos fines. En esos casos, dice Kant, la obediencia tiene prioridad sobre el razonar. En este sentido, las servidoras o servidores son miembros "pasivos" (término de Kant) de su comunidad. Al mismo tiempo, esas mismas servidoras o servidores pueden cumplir sus roles como sabias o sabios, como parte de la sociedad. Mediante escritos pueden dirigirse a un público y pueden "razonar sobre todo, sin que por ello padezcan las ocupaciones que en parte le son asignadas en cuanto miembro pasivo" (Ibid.). Tal como lo ha señalado Samuel Fleischacker, con el rol de "sabia" o "sabio" Kant está pensando en "algo que cualquier persona, bien educada o no, puede realizar por sí mismo o sí misma" (*What is Enlightenment?*, New York: Routledge, note 18, p. 196). Como enfatiza Fleischacker, eso es lo que el imperativo "Piensa por ti misma o ti mismo" implicaría.

Sugiero que al considerar a ciudadanas y ciudadanos en tanto sabias o sabios, eruditas o eruditos, Kant se refiere al papel reflexivo y crítico que podemos jugar en nuestros espacios sociales. En el espacio público, actuamos como seres libres, autónomos y reflexivos-críticos. En el espacio privado, como partes eficientes de una maquinaria social. Eso puede ocurrir sin que los papeles que jugamos entren en conflicto.

Para cerrar, estimada lectora, estimado lector, volvamos a nuestra pregunta inicial: ¿por qué leer a Kant? La respuesta que he esbozado: porque Kant es un filósofo del más acá, y del *aquí* y *ahora*.

Kant ha definido la ilustración como la posibilidad de que salgamos de la minoría de edad, en que otros u otras piensan por nosotros, y pensemos por nosotros mismos. Esto requiere que seamos seres autónomos y libres, capaces de ser eficientes miembros de nuestra sociedad, y capaces a la vez de ejercer nuestras capacidades críticas y discursivas. Kant usa la metáfora de la sabia o sabio que puede producir escritos para un público, para volver a enfatizar (ya lo había hecho en la *Crítica de la razón pura*) que el uso crítico de la razón – el uso *público* de la razón – requiere que consideremos y respetemos a las otras y a los otros como pares iguales en la vida ciudadana. Desde su *aquí* y *ahora*, Kant le sigue hablando a nuestro *aquí* y *ahora*, aún a trescientos años de su nacimiento.

<sup>1</sup> Instituto de Filosofía. Universidad Central de Venezuela



IMMANUEL KANT &gt;&gt; 300 AÑOS DE SU NACIMIENTO

# Despolitización platónica y algorítmica actual versus el racionalismo Kantiano como recurso hoy

"El pensador de Königsberg tuvo como objetivo fundamental de su proyecto filosófico, político y ético, comprender gracias a un esfuerzo racional, sin recursos a ninguna autoridad superior más allá de la misma naturaleza humana, cuáles son las condiciones trascendentales en que se sostienen los juicios propios, de las valoraciones, prácticas y pensamientos de los seres humanos"

JORGE MACHADO

Difícil es la reflexión política contemporánea, pues los modernos conceptos de Estado, gobierno, poder, democracia, república, libertad y legitimidad, palidecen, cada vez más, ante el agobiante neodiscurso postmoderno, en el que el relato ha sustituido los conceptos firmes, la utilidad a los criterios de validez, y la verdad no es necesaria, pues



MUERTE DE SÓCRATES – JACQUES-LOUIS DAVID / MET MUSEUM

como reza la *Obra fragmentada*, en el jardín Ezra Heymann, en la Escuela de Filosofía (U.C.V.), ella "escapó desnuda" y no se le volvió a ver por Occidente.

El quehacer humano se ha vuelto difuso, escorzos de una sociedad que entiende poco, tolera mucho y está dispuesta a admitir casi cualquier identidad, en nombre de un pacto de no agresión, fundado no en un contrato hobbesiano, sino más bien, en una difusa dignidad humana. Así, lo político hoy en día es ajeno, por no decir innecesario, a las grandes masas, contentas en el realce del algoritmo, una suerte de *sex appeal* que les gobierna, incautos, cada vez más exentos de autonomía y racionalidad.

Este signo de despolitización no es nuevo, ya Hannah Arendt, en su escrito: "La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo", da cuenta de un proceso de quiebre entre lo político y lo cotidiano, pues según su parecer: "El acontecimiento que inauguró nuestra tradición de pensamiento político fue el juicio y la muerte de Sócrates,

la condena del filósofo por parte de la polis", lo que enfatizó la desafortunada reticencia platónica a entender lo político como algo propio de todos los hombres, es decir, como un acontecimiento cotidiano a cualquiera, generando un cisma despolitizante del ciudadano ateniense. En otras palabras, sin un sentido trascendental de lo cotidiano en la acción humana, el acontecimiento político se alejó definitivamente del quehacer de los ciudadanos atenienses, haciendo de este, algo propiamente de castas o linajes, selectos representantes de una humanidad idealizada, quienes estaban más allá de lo propiamente cotidiano, por lo que lo político no fue para todos, sino solo para los mejores, los *aristoi*, guardianes superiores, cuidadosamente seleccionados, *República* que descotidianizó el hecho político, sustentándole en una lectura absolutamente idealista de la justicia, el bien y la verdad.

Nuestros tiempos actuales son más oscuros que los de los atenienses, pues además del signo de descotidianización de lo político, se suma la incertidumbre al ver que "la verdad escapó desnuda",

como ya hemos señalado, sin mayor ideal que lo pragmático, ni palabra justa, que hoy se ha vuelto solo útil, y menos buena, que se transfiguró solo en conveniencias, o verdaderas pues son muecas torcidas de un mero acuerdo transaccional. Vivimos en tiempos despolitizados, de verdades líquidas y de premisas políticamente correctas en el desinterés por el otro.

Justificada entonces en las líneas anteriores está la premisa con la que se inició este artículo, a saber: "difícil es la reflexión política contemporánea", pues, tanto sus conceptos como su aptitud cotidiana son de una complejidad supina en el contexto filosófico que se ha expuesto. Sin embargo, difícil no es imposible, ya que encontrar algún resquicio de firmeza que permita dotar lo político de sentidos objetivamente aceptables por todos, haciendo de esto un hecho cotidiano, aún es posible si consideramos algunas de las lecciones que pensadores como Immanuel Kant mostraron hace casi tres centurias.

El pensador de Königsberg tuvo como objetivo fundamental de su proyecto filosófico, político y ético, comprender gracias a un esfuerzo racional, sin recursos a ninguna autoridad superior más allá de la misma naturaleza humana, cuáles son las condiciones trascendentales en que se sostienen los juicios propios, de las valoraciones, prácticas y pensamientos de los seres humanos. En este sentido, el proyecto de Kant debe entenderse como aquel que da cuenta tanto del ejercicio de la recta razón al formular juicios, así como también del que muestra como opera la buena voluntad al actuar guiada por la razón práctica. Aquí cobran sentido las palabras de Prauss, quien afirma que: "El adelanto decisivo de Kant (es), a saber, la comprensión de que el actuar en general puede ser posible o moral siempre solo exactamente

en la medida en que la persona sigue al actuar una ley que se impone para ello desde sí misma".

En este sentido, la autonomía de la razón, naturaleza compartida por cada individuo, hace posible en Kant una suerte de objetividad interpersonal, que permite tener una experiencia cotidiana a cada individuo racional, propia de su reflexión, proyectable sobre todas las esferas del quehacer cognitivo humano, siempre y cuando se respete las condiciones trascendentales del conocimiento.

Lo político, al igual que lo ético, no se excluye de esta posibilidad objetivamente, por lo que recurrir a las lecciones kantianas nos permite hoy en día salvaguardar los conceptos fundamentales de estas disciplinas en su posibilidad de conceptualización, pues, aunque ciertamente es imposible admitir hoy imperativos categóricos absolutos, lo político es comprensible y estimable, en todo su valor y objetividad, por la racionalidad que compartimos.

Así, al entender a Kant, se nos muestra que la cotidianidad de la comprensión del quehacer político es posible, salvaguardando su conceptualización, no como absoluto, sino como un ejercicio, no categórico, pero si necesariamente racional, posibilitando la objetividad del hecho en cuestión. De modo que, aunque no pueda afirmarse al igual que Kant lo hizo, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, que: "La voluntad es pensada como una facultad de determinarse uno a sí mismo a obrar conforme a la representación de ciertas leyes", si se puede admitir hoy que la racionalidad es una condición humana insoslayable, que nos permite el ejercicio dinámico de la conceptualización y que este ejercicio es un espacio cotidiano de encuentro entre los hombres, que posibilita lo político racionalmente.

Así, el aporte de Kant a la difícil reflexión política contemporánea es la posibilidad de encuentro en la razón humana, condición necesaria para la construcción de conceptos firmes sobre nociones como: Estado, gobierno, poder, democracia, república, libertad y legitimidad, superando el fantasma postmoderno y posibilitando lo político en lo cotidiano. ☉

## Kant cumple 300 años y está más vigente que nunca

El artículo que sigue fue publicado el pasado 21 de abril en *The Conversation*. Roberto R. Aramayo es profesor de Investigación IFS-CSIC (GI TcP Ética, Cine y Sociedad), historiador de las ideas morales y políticas, Instituto de Filosofía (IFS-CSIC)

ROBERTO R. ARAMAYO

*No se aprende filosofía, sino a filosofar.*  
Immanuel Kant

El 22 de abril se cumplen 300 años del nacimiento del filósofo Immanuel Kant. La *Revista de Occidente* ha dedicado a esta conmemoración su número 515. Allí se reproducen las reflexiones que el filósofo José Ortega y Gasset publicó en sus páginas hace un siglo.

En el texto, Ortega explica que ha decidido habitar dentro del pensamiento kantiano durante una década. Alega que no puede comprenderse la modernidad sin hacer algo similar, porque fue Kant quien supo condensar los resortes que a partir del Re-

nacimiento movieron la maquinaria cultural europea.

Por lo tanto, para estar a la altura de su época, Ortega estima conveniente contemplar su propio tiempo desde una perspectiva tan privilegiada y panorámica como la kantiana. Así, el filósofo se instala en Marburgo, buscando comprender los entresijos de las *Críticas* kantianas paseando por la orilla de río Lahn.

### Una mirada a sus contemporáneos

La Ilustración alemana (*Aufklärung*) encuentra en Kant su representante más insigne, sin duda porque acertó a sintetizar las aportaciones hechas por los ilustrados escoceses (David Hume y Adam Smith) y los enciclopedistas franceses (Rousseau y Diderot).

Admirador de la física newtoniana, Kant se convertirá en un ardoroso defensor de los derechos humanos tras leer *Del contrato social* y el *Emilio o de la educación* de Rousseau. Además hace suyas las ideas plasmadas en la *Enciclopedia* de Diderot.

Para Kant, Jean-Jacques Rousseau es el *Newton del mundo moral*, por haber descubierto algo similar a una ley de gravitación universal dentro del ámbito político, dando un punto de apoyo a unas leyes autónomas proporcionadas por los propios ciudadanos.

El escepticismo metodológico de David Hume le sirve para llevar a cabo su revolución copernicana en la teoría del conocimiento y dar a las pretensiones dogmáticas un golpe de gracia. Así, el saber partirá siempre de la experiencia y forjará hipótesis provisionales revisables con datos mejor contrastados.

Y de Adam Smith toma su idea de una *mano invisible* que regula no el mercado sino su propia filosofía de la historia.

### La libertad propia y la del resto

La *insociable sociabilidad* definida por Kant (es decir, la tendencia de los seres humanos a vivir en sociedad y su resistencia, a la vez, a hacerlo) provoca que finalmente seamos nosotros mismos quienes debamos escribir el guion de nuestra película. Debemos confiar en el potencial generado por nuestro comportamiento ético, como si todo dependiese absolutamente de nosotros mismos.

Las ideas tienen una enorme rentabilidad para nuestra praxis y son una magnífica guía cuando se trata de orientar nuestro querer, siempre que nos proponamos ejercer nuestra libertad sin perjudicar a los demás.

Eso sí, las leyes deben valer para cualquiera bajo los principios de libertad, igualdad e independencia o emancipación civil. Esas condiciones posibilitan por añadidura que se pueda escalar en la posición social gracias a las propias capacidades y un empeño coronado por la suerte.

Para Kant, el papel de la filosofía sería someter a crítica cualquier cosa o parecer, comenzando por sus propias hipótesis, que no pretende imponer por autoridad sino por la fuerza de los argumentos.

### Decidir por nosotros mismos

Embelesado por una *Ética demostrada según el orden geométrico*, en la que Spinoza desgrana tesis, demostraciones y corolarios, Kant busca una fórmula similar a la de las matemáticas que sirva para verificar nuestros criterios morales, razón por la cual su *Crítica de la razón práctica* contiene asimismo definiciones, teoremas y problemas.

Lo que Kant nos propone es un formalismo ético donde cada cual debe generar sus pautas morales. Esto se

hace mediante un sencillo experimento mental: preguntando a la conciencia si la acción elegida serviría para cualquiera, en cualquier momento y bajo cualesquiera circunstancias. Es decir, "obra solo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en ley universal". La cuestión es no tratar a las personas, ni tampoco a nosotros mismos, como meros medios, sino como fines.

Se trataría de que cada uno *pensase por sí mismo, sin prejuicios*, poniéndose en la piel del otro y actuando *coherentemente* con estas dos premisas.

Resulta muy cómodo que alguien decida por nosotros y nos guíe de forma *paternalista*. Kant denomina a esa opción "culpable minoría de edad". Pero rendir cuentas de nuestros actos es lo que nos hace propiamente humanos. No asumir esa carga significa dimitir moralmente de nuestra humanidad.

### La moral kantiana

Kant entiende que, cuando asumimos cualquier código impuesto, la ética individual hace mutis por el foro. Si acatamos unos mandamientos divinos como base de nuestra ética, obremos como marionetas movidas por los hilos del temor al castigo y de la esperanza por alcanzar una recompensa. Por eso define a Dios como la "idea de una razón ético-práctica y auto-legisladora". La voluntad santa de Dios es un ideal a perseguir constantemente sin alcanzarlo jamás. En este contexto, Dios ni siquiera puede ser agente moral, puesto que carece de la imprescindible tensión entre las pasiones y el obrar virtuoso. En cualquier caso, incluso Dios tendría que someterse al principio ético de no instrumentalizar a nadie.

El héroe moral kantiano es en realidad un ateo virtuoso como Spino-

za, capaz de comportarse bien sin temor al castigo en la vida eterna. Pese a ver cómo triunfan la barbarie y el sufrimiento que suelen atormentar a quienes menos lo merecen, Spinoza sigue siendo fiel a sus principios. Nuestra conciencia moral es la instancia suprema de nuestros dictámenes éticos y ninguna voz presuntamente celestial puede pretender aparentar una mayor autoridad.

La obediencia debida no tiene cabida dentro del planteamiento kantiano. Siempre nos cabe resistirnos a secundar ciegamente una cadena de mando que nos imponga barbaridades, lo que conlleva por supuesto a asumir la responsabilidad y apechugar con las consecuencias.

Se desmonta así ese "sentido del deber" que alegaba Adolf Eichmann en su juicio de Jerusalén para justificar las atrocidades en las que participó en el Holocausto y que dio lugar al término que acuñó Hannah Arendt, la *banalidad del mal*. Explicaba entonces Arendt que no hacen falta monstruos para cometer las mayores atrocidades, solo gente obediente.

### Un vistazo a la actualidad

A la vista del panorama internacional, el cosmopolitismo kantiano merece verse recordado. Conviene releer su ensayo *Hacia la paz perpetua*. Un *diseño filosófico*, cuyas tesis siguen proponiéndonos horizontes que requieren *políticos morales* y no *moralistas políticos*.

Ciertamente, Kant continúa siendo un buen interlocutor al preguntarnos por las mejores condiciones de posibilidad para una convivencia presidida por la *colibertad* y la *liberigualdad*. Sin el filósofo de Königsberg nuestro devenir cultural y el Siglo de las Luces hubieran sido muy diferentes. ☉

IMMANUEL KANT &gt;&gt; 300 AÑOS DE SU NACIMIENTO

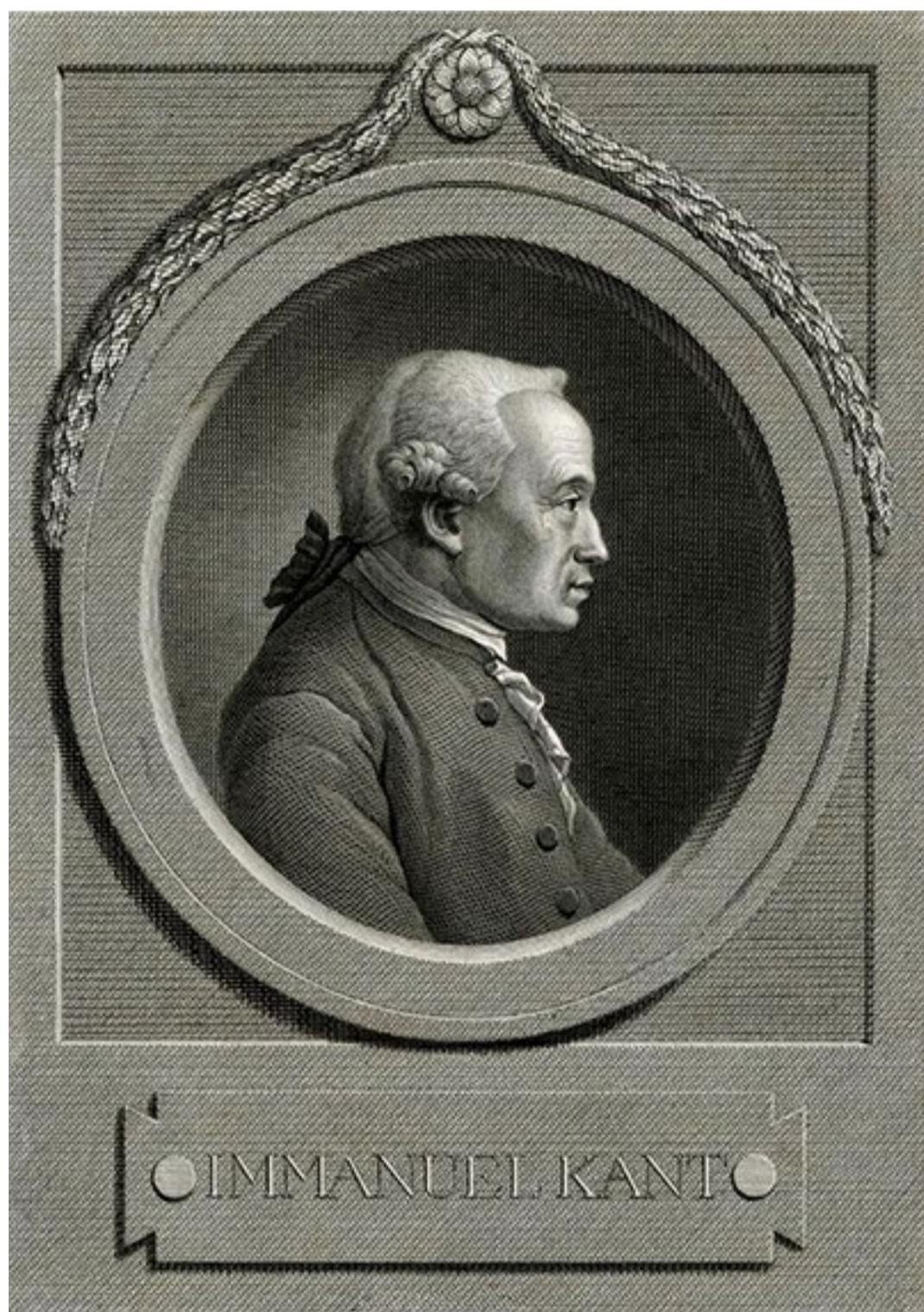
# El Kant no revolucionario

“La concepción de Kant sobre la revolución como un cambio político radical se basa en tres afirmaciones: en primer lugar, las revoluciones son radicales pues destruyen las estructuras formales del entramado jurídico del Estado de derecho. Para Kant esto implica la destrucción de las relaciones intrapersonales como sujetos de derecho (persona legal). En segundo lugar, las revoluciones son radicales en la medida que provocan una situación completamente nueva, cuyas propuestas alternativas no son necesariamente aceptadas por todos los ciudadanos en cuestión. Y, en tercer lugar, las revoluciones ponen fin a la continuidad y estabilidad de la condición civil, dando lugar a un intervalo de anarquía”

PAOLA ROMERO

A Katrin Flikschuh

A 300 años de su nacimiento, las preguntas fundamentales de Kant siguen siendo nuestras preguntas: ¿podemos conocer el mundo tal cual es o solo como se nos presenta a los sentidos? ¿podemos atribuir responsabilidad moral a pesar del determinismo de la naturaleza? ¿es la idea de Dios una necesidad práctica, aún si su existencia es imposible de probar? A estas preguntas se suma una interrogante, de las más discutidas entre sus estudiantes de la época, sus seguidores inmediatos y sus lectores a lo largo de los siglos, a saber, la pregunta por la revolución: ¿era Kant un revolucionario? ¿apoyó Kant de manera indirecta la causa de la revolución francesa a través de sus textos políticos? ¿es compatible el Kant revolucionario con sus escritos más conservadores? Estas cuestiones acarrearán tres tipos de problemas: el primero tiene que ver con la diferencia, si es que existe, entre lo que Kant *dijo* y lo que Kant *quiso decir*, es decir, la diferencia entre lo dicho y la intención detrás de lo dicho. Según esta tesis, la ausencia de una afirmación clara de apoyo a las “causas justas”, como por ejemplo el advenimiento de un mundo sin clases, es producto de la censura de la época y de la prudencia de su pluma. El segundo problema se refiere a la manera en que interpretamos las implicaciones prácticas y específicamente políticas de su pensamiento moral. Conocidas son las ideas kantianas sobre la autonomía del individuo para ser su propio guía, el rechazo de Kant a las autoridades morales tradicionales a favor de una moral basada en la autolegislación, la dignidad del hombre y su valor moral por sobre todas las cosas. El impacto de estas ideas en el terreno político es obvio y fue asimilado por los ideólogos de la revolución francesa (Saint Just, Danton y Sieyès, entre otros), y usado como dinamita filosófica para rechazar el sistema jerárquico y tradicional de castas y el ejercicio arbitrario del poder real. El tercer asunto derivado de la lectura revolucionaria de Kant tiene que ver con su explícito rechazo a la *idea* de la revolución en sus textos políticos. Frente a esos escritos, hay dos opciones: o Kant no quiso decir lo que dijo,



IMMANUEL KANT (1791) / BRITISH MUSEUM

a pesar de haberlo escrito, o existe una firme línea interpretativa según la cual, y a pesar de sus seguidores radicales, Kant no era un revolucionario después de todo. Es esta tesis la que quiero desarrollar en lo que sigue.

El repudio de Kant a la revolución y al derecho de rebelión aparece a lo largo de todos sus textos políticos. Según Kant “toda resistencia contra el poder legislativo supremo”, y “todo desafío que estalle en rebelión”, es “el mayor y más censurable crimen, pues destruye los fundamentos mismos del poder”, añadiendo que “esta prohibición es absoluta”. Finalmente, Kant concede que es un “sueño agradable” pensar en mejores constituciones, que existan en armonía con los principios del derecho, pero “es temerario proponerlas seriamente” y es en “el más alto grado punible” incitar al pueblo a desterrar su constitución actual. Lo que preocupa a Kant de estas acciones radicales es que, una vez abiertas las puertas de la rebelión con el fin de inaugurar un estado nuevo *desde cero*, reinará o bien una situación de anarquía, donde los ciudadanos quedan desorientados y desprotegidos del amparo de la ley, o bien se dará comienzo a una guerra civil entre los que quieren preservar el *statu quo* y lo que quieren destruirlo (y reinventarlo).

A pesar del carácter concluyente de estas citas, Kant ha sido admirado como el filósofo de la revolución francesa. Para sus seguidores radicales –Hegel, Fichte, Schelling, Jacob, Erhard– el rechazo de un derecho de resistencia implicaba una contradicción con los preciosos principios kantianos de libertad moral, autodeterminación, autonomía y antipaternalismo, que suponían la base más preciada y radical de su pensamiento. Según Erhard, la cuestión de un derecho de rebelión “pertenece, por tanto, únicamente al tribunal de la moral, y el derecho a iniciar una revolución no puede darse ni quitarse positivamente”. ¿Había leído el discípulo a su maestro con suficiente cuidado? Para este grupo, la filosofía de la libertad como autonomía encarnaba un llamado inherente, de raíz teórica pero de consecuencias prácticas, a instaurar gobiernos legítimos *de jure* y no solo *de facto*. Según esta interpretación, la revolución debía justificarse para hacer, en palabras de Schiller, “de la verdadera libertad la base de la asociación política”, le guste o no a Kant.

Katrin Flikschuh ha caracterizado a este grupo de intérpretes como los “kantianos decepcionados”, aquellos que, desencantados por lo que

encontraron en sus textos, ignoraron su preocupación por las consecuencias de la revolución sobre el entramado institucional, así como el llamado kantiano a valorar la estabilidad política por encima del juicio subjetivo sobre la justicia o ausencia de ella en las constituciones existentes. En sintonía con Flikschuh, Bernard Yack afirma que el descontento de este grupo se basa en su convicción compartida de que “el hombre está justificado al rechazar todas las instituciones políticas que no encarnen la capacidad de autonomía que las críticas de Kant han hecho irrefutable”. En otras palabras, para ejercer una vida libre en el sentido kantiano, debemos crear las instituciones adecuadas que permitan el ejercicio de esa libertad como autonomía. La lucha por nuevas estructuras sociales y políticas mejor adaptadas a la reivindicación de la realización de la autonomía era, pues, el germen de la causa de sus seguidores radicales. Pero, ¿era esto lo que entendía Kant por revolución?

Lo más cercano a una definición estricta de revolución por parte de Kant, se encuentra en el parágrafo §52 de la *Doctrina del derecho*, donde dice: “[R]evolución bajo una constitución ya existente significa la destrucción de todas las re-

“  
Conocidas son las ideas kantianas sobre la autonomía del individuo para ser su propio guía, el rechazo de Kant a las autoridades morales tradicionales a favor de una moral basada en la autolegislación”

laciones regidas por el derecho civil, y por tanto del derecho en general. Y esto no es un mero cambio de sistema sino una disolución total de la constitución civil”. En *Teoría y práctica* leemos que los procedimientos seguidos por los revolucionarios, si se convierten en una máxima, “ponen en riesgo todas las constituciones legítimas y producen un estado de completa anarquía (*status naturalis*) en el que todos los derechos dejan de ser efectivos”. La definición se hace más precisa cuando Kant concluye que la marca esencial de este acontecimiento es el “derrocamiento violento” de un gobierno previamente existente, regresando así al pueblo “a un estado intermedio en el que el estado jurídico quedaría aniquilado”. Lo que más me interesa de estas citas es la preocupación de Kant sobre el estado de cosas pos-revolución y su clara conciencia de que, una vez destruida la constitución actual, nunca está claro qué tipo de proyecto político la va a sustituir.

La concepción de Kant sobre la revolución como un cambio político radical se basa en tres afirmaciones: en primer lugar, las revoluciones son radicales pues destruyen las estructuras formales del entramado jurídico del Estado de derecho. Para Kant esto implica la destrucción de las relaciones intrapersonales como sujetos de derecho (persona legal). En segundo lugar, las revoluciones son radicales en la medida que provocan una situación completamente nueva, cuyas propuestas alternativas no son necesariamente aceptadas por todos los ciudadanos en cuestión. Y, en tercer lugar, las revoluciones ponen fin a la continuidad y estabilidad de la condición civil, dando lugar a un intervalo de anarquía.

Conviene aclarar varios puntos. Tal y como veo la cuestión, la crítica de Kant a la revolución no es un mero diagnóstico de por qué las revoluciones son ilegítimas desde el punto de vista jurídico, ni una condena de un acontecimiento histórico –el caso de la Francia de 1789– que, insiste, no debería repetirse jamás. La revolución es un problema integral y de carácter teórico en su pensamiento, en tanto nos instruye sobre los mecanismos del orden social, sobre la dificultad de conciliar orden y libertad en el contexto de la política, y sobre los requerimientos y límites de la obligación política.

La estrategia interpretativa detrás del Kant revolucionario toma por supuesto una ruta distinta. Según sus lectores revolucionarios, debemos hacer una distinción entre el argumento legalista de Kant contra la revolución, es decir, su preocupación sobre las estructuras formales del Estado de derecho y la defensa del poder *de facto*, y el argumento moral según el cual el poder no solo debe ser legal sino también legítimo. Frente a la injusticia de un poder arbitrario, el derecho a la rebelión se convierte en un derecho moral –por encima de nuestros derechos jurídicos y políticos– que, precisamente por su moralidad, justifica las consecuencias de la revolución, y posiblemente también el uso de la violencia para la consecución de sus fines. Menciono esto porque me parece necesario presentar la lectura alternativa así sea de manera muy somera. Kant ofrece sin duda afirmaciones de las que puede expresarse una justificación de la revolución vista como un acto violento, pero quizás necesario, en el devenir teleológico del progreso moral de la humanidad. Sin embargo, y como he intentado argumentar, sus argumentos explícitos son más bien de carácter político. Una pregunta interesante es precisamente la relación entre su teoría política y su filosofía de los fines (teleología moral y estética).

Como mencionaba al inicio, son 300 años de disputa si debemos o no dar a Kant el título de revolucionario. No cabe duda que su pensamiento moral es radicalmente revolucionario en el sentido que rechaza la tradición, el dogmatismo, el paternalismo y abre las puertas a una ética de la autonomía de cada individuo, y con ello coloca en cada sujeto una enorme responsabilidad respecto a sus acciones y el curso de su vida. Sin embargo, existen razones de peso para cuestionar el presunto linaje revolucionario de Kant en lo político. Por un lado, la posición de Kant con respecto a la revolución descansa en una crítica a las concepciones populares y participativas de la soberanía, que favorecen el cambio radical y la acción colectiva por encima de la defensa de los derechos individuales. Por otro lado, su crítica a la revolución encarna un llamado positivo a la preservación, la continuidad y el fortalecimiento del Estado de derecho, que favorece las reformas progresivas por encima del cambio radical. Venezuela es un buen ejemplo de los riesgos acerca de los que Kant nos alertó y que sus seguidores más radicales han decidido ignorar.

\* Paola Romero es autora de la tesis doctoral *Kant y la voluntad política (Kant and political willing)*, 2020, para The London School of Economics and Political Science.



ANIVERSARIO &gt;&gt; 80 AÑOS DE CAMINO DE SERVIDUMBRE

# El largo y sinuoso camino del socialismo

"A ello se debe que Hayek haga hincapié en la indivisibilidad de la libertad, en la existencia de una estrecha relación entre la denominada libertad económica y la política, puntualizando que cualquier pretensión de restringir la primera eventualmente lleva a la supresión de esta última. Hayek nos enseña cómo la planificación centralizada conduce a una asignación ineficiente de los siempre escasos recursos, cuyo corolario es el reino de las penurias y un nivel de vida paupérrimo"

GABRIEL GASAVE

*El curioso cometido de la economía es enseñar a los hombres lo poco que realmente saben sobre aquello que imaginan que pueden diseñar.*

Friedrich August von Hayek

Publicado en 1944, *Camino de servidumbre* de Friedrich August von Hayek, es un libro que nos acerca una formidable advertencia contra el totalitarismo, así como también una sólida defensa de la libertad individual y la economía de mercado. La obra es mucho más que un tratado político, es un minucioso análisis sobre cómo en la práctica una economía socialista tendría que enfrentar los desafíos económicos y sociales.

Es importante apuntar que por entonces Hayek desarrollaba su labor intelectual en un escenario marcado por dos catastróficas guerras mundiales, un creciente fervor socialista entre los círculos académicos y persistentes pronósticos que anunciaban la inminente crisis terminal del capitalismo.

Tal como el refrán que reza "El camino del infierno está empedrado de buenas intenciones", atribuido al santo francés Bernard de Clairvaux, el libro comienza analizando cómo las ideas que promueven el colectivismo, si bien pueden estar entramadas con las nobles intenciones de crear una sociedad más justa y equitativa, indefectiblemente terminan conduciendo a la tiranía y la opresión, al concentrar tanto el poder económico como el político.

A ello se debe que Hayek haga hincapié en la indivisibilidad de la libertad, en la existencia de una estrecha relación entre la denominada libertad económica y la política, puntualizando que cualquier pretensión de restringir la primera eventualmente lleva a la supresión de esta última. Hayek nos enseña cómo la planificación cen-

tralizada conduce a una asignación ineficiente de los siempre escasos recursos, cuyo corolario es el reino de las penurias y un nivel de vida paupérrimo. Nadie puede estar al tanto de todas las necesidades y preferencias de la sociedad de manera omnisciente, nos advierte este austriaco. Somos millones de personas y cada uno de nosotros poseemos apenas un conocimiento fragmentado y por ello, solo una sociedad en la cual impere la libertad individual, la propiedad privada y la economía de mercado, cimentada en aquella información que únicamente puede transmitir el sistema de precios relativos, es garantía de prosperidad y progreso.

En sus propias palabras "El orden extenso es un mecanismo capaz de recoger y aprovechar un vasto conjunto de conocimientos diseminados que ningún organismo planificador central está en situación de aprehender o controlar".

Los individuos, prosigue, actúan respondiendo a esas señales que brindan los precios tomando decisiones de manera dispersa. Hayek contrasta de esta manera a la planificación centralizada con el concepto de orden espontáneo. Solamente, nos dice, los mercados libres generan resultados más eficientes y adaptables que cualquier bienintencionada decisión de una mente maestra.

En una entrevista realizada por Thomas W. Hazlett en 1977 para la *Reason Magazine*, Hayek se explaya 33 años más tarde sobre este punto: "He dudado siempre de que los socialistas tuviesen una pierna sobre la cual pararse intelectualmente. Han mejorado su argumento de alguna manera, pero una vez que usted comienza a entender que los precios son un instrumento de comunicación y guía que incorporan más información que la que poseemos directamente, la idea entera de que usted puede lograr un orden casi igual al basado en la división del trabajo, por una simple dirección, se derrumba".

En cuanto a la competencia, la misma es pa-



FRIEDRICH HAYEK / LSE LIBRARY

ra Hayek un eficiente mecanismo para asignar recursos y estimular la innovación, a la vez que entiende que la intervención estatal en la economía distorsiona este proceso y genera ineficiencias. Hayek analiza también el rol del gobierno y la finalidad de las leyes en la sociedad, propiciando el establecimiento de un gobierno limitado cuya principal función sea proteger los derechos individuales y hacer cumplir el orden público, es decir impartir justicia, en contraposición a uno que procura dirigir la vida económica y social de los ciudadanos de manera autoritaria y opuesta a un genuino Estado de derecho.

Cuando en la entrevista mencionada se alude a su libro, que Hayek dedicó genialmente "A los socialistas de todos los partidos", y su interlocutor lo interroga acerca de si la Gran Bretaña de entonces se encontraba irrevocablemente en el

camino de servidumbre, Hayek respondió "No, no irrevocablemente. Ese es uno de los malentendidos. El camino de servidumbre pretendió ser una alerta: 'A menos que usted repare sus caminos, se ira al diablo'. Y usted puede reparar siempre sus caminos".

Ochenta años más tarde, *Camino de servidumbre* mantiene intacta su relevancia. Sus prédicas sobre los riesgos de la planificación centralizada, la crucial importancia de la libertad individual y los beneficios del libre mercado continúan impregnando los debates sobre el rol del Estado y la economía. No perdamos de vista la alerta que Hayek nos supo dar y sigamos bregando para que todos los caminos nos conduzcan a un solo destino, el de la libertad. ☉

\*El autor es director del Centro para la Prosperidad Global en el Independent Institute.

## Un desafío intelectual

"Se trató de un intelectual con un temperamento muy particular. Hayek iniciaría en 1931, uno de los debates más interesantes del siglo XX con John Maynard Keynes, el economista británico más famoso del momento. Sin embargo, el tiempo le daría la razón a Hayek en la mayor parte de los aspectos del debate"

ANDREA RONDÓN GARCÍA

Friedrich August von Hayek, hasta 1918, fecha en la que Hayek dejó de referirse a sí mismo de este modo al eliminarse los títulos nobiliarios en su país<sup>i</sup>. Existe una curiosa anécdota sobre el uso del "von". Los laboristas, viendo la influencia de Hayek en el gobierno de Margaret Thatcher, utilizaban el "von" de forma peyorativa para desprestigiarlo, pero lo irónico del asunto es que dicho título nobiliario no era de origen germánico sino que fue otorgado por la Corona Británica en el siglo XIX al tatarabuelo de Hayek<sup>ii</sup>.

Nace en 1899 en una familia acomodada en Viena, cuando era capital del imperio austro-húngaro y sus primeros intereses serían la botánica, la paleontología, el teatro y, sí, la teoría de la evolución<sup>iii</sup>. Esto último es importante tenerlo en cuenta considerando que años más tarde desarrollaría la teoría evolutiva de las instituciones y los órdenes espontáneos, tesis capitales de la Escuela Austríaca de Economía. Llegaría a interesarse por la economía luego de leer *Principios de economía política* de Carl Menger, fundador de la Escuela Austríaca de Economía, y abandonaría por completo (aunque algunos dirán que

"casi") sus ideas socialistas fabianas al trabajar por quince años con Ludwig von Mises, otro de los grandes intelectuales de la Escuela Austríaca de Economía del siglo XX.

Hayek era un autor muy prolífico, no solo por la magnitud de su obra sino por la diversidad de los temas tratados. Algunas de sus obras: *La teoría monetaria y el ciclo económico* (1929), *Precios y producción* (1931), *Monetary Nationalism and International Stability* (1937), *Profits, Interest & Investment* (1939), *La teoría pura del capital* (1944), *Camino de servidumbre* (1944), *Individualismo y orden económico* (1948), *La contrarrevolución de la ciencia. Estudios sobre el abuso de la razón* (1952), *El orden sensorial. Los fundamentos de la psicología teórica* (1952), *El capitalismo y los historiadores* (1954), *Los fundamentos de la libertad* (1960), *Studies in Philosophy, Politics and Economics* (1967), *Derecho, legislación y libertad (Volume I. Rules and Order 1973, Volume II. The Mirage of Social Justice 1976 y Volume III. The Political Order of a Free People 1979)*, *La desnacionalización de la moneda* (1976), *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas* (1978), *1980s Unemployment and the Unions* (1980), *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo (The Fatal Conceit: The Errors of Socialism)* (1988).

*tal Conceit: The Errors of Socialism)* (1988).

El título de su libro *Camino de servidumbre*, cuyo 80 aniversario nos convoca en esta edición especial de *Papel Literario*, se inspiró en la frase de Alexis de Tocqueville camino a la servidumbre. En palabras del propio Hayek, se trata de un libro político, y que al final le tendría un sabor agri dulce, porque es el libro que le daría reconocimiento más allá de los círculos liberales, pero al mismo tiempo le traería desprestigio dentro de los economistas.

Se acusa a Hayek de ser tibio o demasiado tolerante con la presencia del Estado en áreas que no serían admisibles para otros liberales. Pero uno de los libros que me parece más interesante de Hayek es *La desnacionalización de la moneda*, que podríamos decir lleva el germen teórico y filosófico de las criptomonedas hoy en día. Propone sacar al Estado de la política monetaria.

Su biógrafo más reconocido, Bruce Caldwell, advierte los enormes desafíos que supone estudiar a Hayek (por eso el título de estas notas): un volumen abrumador de su obra; contribuciones en áreas tan diversas como economía, psicología, filosofía política, historia de las ideas y metodología de las ciencias sociales; su cambio de opinión sobre ciertos temas a lo largo de los años; la enorme literatura que existe sobre Hayek; lo que Hayek dijo sobre sí mismo; y una línea de investigación poco clara y directa, porque empezó como economista, pero su libro más famoso (*Camino de servidumbre*) es político, luego trabajó en psicología teórica con *El orden sensorial*, después teoría política y finalmente escribiría sobre la teoría evolutiva<sup>iv</sup>.

De Hayek podría decirse que es el intelectual austríaco más reconocido del siglo XX y esto se debe evidentemente al Premio Nobel de Economía que recibió en 1974; que llegó y se consolidó en el mundo anglosajón antes que los demás al ser invitado a dictar conferencias y tener una cátedra en la London School of Economics (1931-1932) y dar clases en la universidad de Chicago (1950-1962), incidir en el gobierno de

políticos como Margaret Thatcher.

En este sentido, conviene recordar que cuando Thatcher conoció a Hayek "La reunión tuvo el efecto deseado por los conservadores británicos que ansiaban un giro favorable al *laissez faire* en su formación política. Como muestra, un ejemplo muy revelador: cuando a la Thatcher candidata se le presentó un documento estratégico que llamaba a los *tories* a adoptar una estrategia de moderación y 'centrismo', Thatcher abrió su bolso, sacó un ejemplar de *La constitución de la libertad* y golpeó la mesa afirmando: "¡Esto... Esto es en lo que creemos!"<sup>v</sup>.

Se trató de un intelectual con un temperamento muy particular. Hayek iniciaría en 1931, uno de los debates más interesantes del siglo XX con John Maynard Keynes, el economista británico más famoso del momento. Sin embargo, el tiempo le daría la razón a Hayek en la mayor parte de los aspectos del debate.

Poco se habla del ser humano, ese que perdió muchas amistades por abandonar a su primera esposa y casarse con su prima, el amor de su adolescencia, o que tuvo periodos de depresión, o que le tendió la mano a Karl Popper para publicar *La sociedad abierta y sus enemigos*. Pienso que de algún modo estos aspectos personales forjaron el carácter del académico.

Confío que esta edición de *Papel Literario* genere la suficiente curiosidad como para continuar conociendo la vida y obra de Hayek. ☉

i <https://www.libremercado.com/diego-sanchez-de-la-cruz/las-cartas-de-thatcher-hayek-y-friedman-v/>, consultado el 14/4/2024.

ii *Ibidem*.

iii Vargas Llosa, Mario, *La llamada de la tribu*, Barcelona, Alfaguara, 2018, pp. 99 y siguientes.

iv Caldwell, Bruce, *El desafío de Hayek. Una biografía intelectual de F.A. Hayek*, Madrid, Unión Editorial, 2018, pp. 22-25.

v <https://www.libremercado.com/diego-sanchez-de-la-cruz/las-cartas-de-thatcher-hayek-y-friedman-iii/>, consultado el 14/4/2024.

ANIVERSARIO &gt;&gt; 80 AÑOS DE CAMINO DE SERVIDUMBRE

# Una lección que aprendí muy tarde

ANTONIO CANOVA

Soy administrativista<sup>1</sup>. Más aún, abogado que ha ejercido, profesor que ha enseñado y autor que ha escrito sobre el derecho administrativo. Hasta he ganado premios por libros sobre el tema de mi especialidad.

Leí *Camino de servidumbre*, de F. von Hayek, ya muy tarde. Hace ya más de una década. Al hacerlo entendí que no trabajaba para la libertad, la prosperidad, por la felicidad del ciudadano común, sino que lo hacía, sin querer, para el poder, para hombres que viven de la política. La destrucción de Venezuela, que notaba por doquier y la sabía indetenible y devastadora, la vivía, pero no sabía que era yo también uno de sus culpables.

En mi defensa: pensé que estudiaba, trabajaba, enseñaba y escribía para todo lo contrario. En mi ingenuidad e ignorancia pensaba que era posible hacer justicia social a través de la acción estatal e impedir, a la vez, que los gobernantes abusaran de la increíble prerrogativa que les habilitaba para lograr esa misión.

Tres capítulos de ese corto libro publicado en 1944, todo un grito en un momento de desespero, una advertencia emocionada de uno de los pensadores más geniales de la historia, me forzaron a reaprender. Desde entonces, sigo siendo un administrativista, uno diferente. Ahora, seguidor de Jorge Luis Borges, abogo por “un mínimo de Estado y un máximo de individuo”.

En el primero de esos capítulos que me marcó dice:

“Cuando el curso de la civilización toma un giro insospechado, cuando, en lugar del progreso continuo que esperábamos, nos vemos amenazados por males que asociábamos con las pasadas edades de barbarie, culpamos, naturalmente, a cualquiera menos a nosotros mismos”.

Ya lo sé, fue mi culpa también. Nunca fui simpatizante del chavismo. He estado claro que los militares no deben salir de los cuarteles. Prefiero la civilización, la paz. Pero



FRIEDRICH HAYEK / ARCHIVO

defendía el interés general y la justicia social sin comprender que son excusas que hacen potable la ambición enfermiza de los políticos por el poder.

El derecho administrativo dice procurar eso: alcanzar un equilibrio entre el interés común y la libertad individual, pero acepta la primacía del primero, aunque dice negar la violación los derechos. Da poder, pero no absoluto, con límites. Ahora sé que es imposible, una quimera, utopía. No surgirá un Estado de derecho infestado de ideas sociales. No hay terceras vías.

Inflación legislativa en vez de instituciones claras. Mandatos y órdenes en lugar de igualdad formal. Límites

inocuos al desconocer la inviolabilidad de la propiedad privada que, con eufemismo, justifica con atribuirle una función social. Imposición y coacción antes que cooperación voluntaria entre iguales. Ese es el tránsito inevitable del derecho administrativo. Sus orígenes, sus principios centrales, sus objetivos no son adecuados para equilibrar nada, al contrario. Un administrativista bueno de la talla de Santamaría Pastor lo reconoció en su discurso de incorporación a la Academia de Ciencias Morales y Políticas. Se preguntó, nos azuzó: ¿A qué dioses hemos servido?

Difundí ideas equivocadas que llevaron a la debacle. Cual bacterias, minaron el cerebro de muchos y ya

instaladas en una sociedad no hay vuelta atrás. Hayek me hizo consciente del error.

El otro capítulo que me desencajó se titula: “La planificación y el Estado de derecho”.

Obvio que iba a despedazarme. Explica que cuanto más planifica el Estado, menos libertad tendrán los individuos para hacerlo. No hay opción, en cualquiera de sus manifestaciones el Estado colectivista impone sus objetivos, sus fines, su “moral”. Esto es todo lo contrario, antagónico, a la noción de Estado de derecho. El derecho administrativo se revela monstruoso:

“Cuando al hacer una ley se han previsto sus efectos particulares, aquella deja de ser un simple instrumento para uso de las gentes y se transforma en un instrumento del legislador sobre el pueblo y para sus propios fines. El Estado deja de ser una pieza del mecanismo utilitario proyectado para ayudar a los individuos al pleno desarrollo de su personalidad individual y se convierte en una institución ‘moral’; donde ‘moral’ no se usa en contraposición a in-moral, sino para caracterizar a una institución que impone a sus miembros sus propias opiniones sobre todas las cuestiones morales, sean morales o grandemente inmorales estas opiniones. En este sentido, el nazi u otro Estado colectivista cualquiera es ‘moral’, mientras que el Estado liberal no lo es”.

Leer a Hayek te hace parar mientes en que el derecho administrativo no nos conduce a un Estado de derecho, sino a un derecho del Estado, que inevitablemente degenera en mandatos de quienes dominan, y demuele a los demás.

El décimo capítulo, el último que quiero mencionar, titula con una pregunta: “¿Por qué los peores se ponen a la cabeza?”.

Los administrativistas solemos pensar en un gobernante bueno, o al menos uno que aceptará las reglas: que ejercerá una autoridad temporal y limitada, para el bien. Candor, inocencia, ingenuidad es lo que reprocho por pensar que tendría éxito un

conjunto de normas que postula que los gobernantes siempre han de respetar los derechos adquiridos de los demás y que será factible detenerlos cuando se rebelen.

Al poder llegan los peores. Sea por la fuerza o por elecciones se imponen los más crueles, traicioneros, los que tienen menor pudor. No en vano tantos psicópatas escogen abrirse camino en la política. Es algo que ya ha anunciado y probado la teoría política, la sociología, la psicología. La ley de hierro de las oligarquías se aplica a todo grupo que pretenda mandar; el poder corrompe; la política ensucia. Todo se debe a los incentivos de los gobernantes, que no son bondad ni sacrificio, a su arrogancia, como ha dejado en evidencia cientos de estudios y experimentos de la Escuela de Public Choice.

Como administrativista sabía mucho de leyes y de deontología. Nada de lo demás. Era ignorante. Empecé desde entonces a leer sobre otras áreas de conocimiento, de ciencias sociales y naturales, pues si solo sabes derecho, no sabes ni siquiera derecho.

Hayek me llevó con su *Camino de servidumbre* a una liberación. Me abrió fronteras. Expandió mi mente, elevó mis miras. Y le dio un sentido a mi vida.

Ahora y por lo que me quede de vida, he asumido el compromiso, con obsesión, de esparcir las ideas de libertad y enrumbar a las personas hacia la búsqueda de su propio destino.

*Camino de servidumbre* es de las mejores herramientas para ello. A sus líneas recorro ahora en mi profesión, en mis clases, en mis escritos. Administrativista que se tope con esa advertencia de Hayek contra el Estado social y su inevitable camino al totalitarismo, no tengo duda, cambiará. No seguirá pensando igual. Quedará con la sensación de que ese librito que ha leído cayó en sus manos muy tarde.

<sup>1</sup> Según la RAE: “Dicho de un jurista: Que se dedica al estudio o a la práctica del derecho administrativo.”

## Camino de servidumbre en el mundo corporativo

ANDRÉS F. GUEVARA B.

Imaginen por un momento una compañía disfuncional. Los problemas clásicos: una junta directiva que no se comunica, unos accionistas desentendidos del giro operativo dado el hecho de que las utilidades son un recuerdo del pasado y, adicionalmente, el paso de los años hace que los accionistas fundadores ya no se encuentren activos o estén en fase de retiro. Agregar unas segundas o terceras generaciones desentendidas del negocio, muy probablemente viviendo en Estados Unidos o Europa, las cuales, por diversas razones, no tienen mayor interés por el futuro de la organización. Al mismo tiempo, una gerencia baja y media totalmente desmoralizada, con la llamada “renuncia silenciosa” a todo tren. Incluir a su vez una caída sostenida de ventas, problemas de flujo de caja y una desarticulación total en el área administrativa. La organización no pinta bien, y vaya que hay razones para pensarlo.

En 2024 la obra *Camino de servidumbre* cumple 80 años. Ocho décadas han pasado desde que Friedrich Hayek decidió publicar su provocador ensayo desafiando los paradigmas del socialismo. Un paneo por su obra nos permite destacar, al menos, cinco premisas básicas: (i) una denodada crítica al socialismo como sistema político y a la planificación centralizada –estatizada– de la economía, como quiera que ello conduce a la pérdida de la libertad individual y el establecimiento de las columnas de lo que a la larga pudiera conducir a un Estado totali-

tario; (ii) defensa de la libertad individual, el Estado de derecho y la economía de mercado como condiciones obligatorias para garantizar el progreso, crecimiento, desarrollo y la dignidad humana a plenitud; (iii) las terribles consecuencias de las “servidumbre” *per se*: el hecho de que un hombre se vuelva siervo es un peligro de importancia. Quien le delega progresivamente poderes al Estado corre el riesgo, prácticamente inexorable, de perder su libertad y decantarse hacia la conformación de una sociedad autoritaria; (iv) el rol del Estado: el economista austriaco se pregunta cuál debe ser el verdadero papel del Estado en la sociedad, que básicamente estriba en la protección de los derechos individuales, la provisión de un marco legal justo, estable y previsible (el famoso *rule of law*) y la defensa y seguridad ciudadana. Es el tridente archiconocido de los valores que propugna el liberalismo clásico; y (v) el tema de la competencia y la descentralización: Hayek sostiene que la libre competencia entre individuos y empresas resulta vital para el fomento de la innovación, al tiempo que la descentralización desconcentra el poder de las autoridades, y al atomizarlo, mitiga el surgimiento de la sociedad autoritaria y totalitaria que se ha mencionado más arriba.

Es indudable que estas premisas expuestas por Hayek han tenido influencia en el pensamiento y praxis política y económica. Llegado el momento de analizar la obra de Hayek, especialmente en contextos como el venezolano y el latinoamericano de las últimas décadas, la ineludible

tentación se centrará en abordar las valiosas lecciones de *Camino de servidumbre* para el contexto “macro” de las naciones. Y es que luego de décadas de controles de precio y cambio, de ataques a la propiedad privada y numerosas –miles– de ejecuciones de vías de hecho que derivaron en la toma de fábricas, compañías, haciendas y cualquier otra institución que representaba al aparato productivo nacional, y de acuerdo con los sesgos ideológicos de turno, una manifestación del sistema “capitalista” mundial que tantos oprobios le ha causado a la nación, es más que comprensible entender la vigencia que tiene el texto hayekiano en la comprensión de nuestros males. La viva imagen de la mitología compensatoria buensalvajista latinoamericana.

Quisiera, sin embargo, desarrollar otra arista de *Camino de servidumbre*. Después de todo, el autor fomentaba la idea de innovación. En este enfoque, más que hablar de los consabidos aportes a nivel “macro” quiero traer al foro una premisa distinta: los aportes que puede ofrecer *Camino de servidumbre* al mundo corporativo. Dicho de otra forma, ¿qué lecciones pudiera arrojar la obra hayekiana a una compañía?, ¿pueden extrapolarse las lecciones del economista austriaco a esa disyuntiva entre una gerencia *top-down* frente a una *bottom up*?, ¿los males socialistas son también aplicables al entorno organizacional corporativo?

A mi entender, existen algunos paralelismos que bien pudieran emplearse para las premisas descritas. Comencemos con el tema de la pla-

nificación centralizada. Bien pudiera afirmarse que el *micromanagement* excesivo adolece de los mismos vicios de este tipo de planificación, por lo que bajo un enfoque hayekiano sería ideal permitir que los empleados sean autónomos y libres para poder tomar decisiones dentro del área de su responsabilidad.

En el mismo sentido, tomando como referencia la noción de descentralización, bien pudiera afirmarse que una corporación se pudiera ver beneficiada con una estructura organizacional que se base en la descentralización, puesto que de esta manera se logra que los empleados tengan un mayor nivel de compromiso y participación en la toma de decisiones. Ello permitiría una mejora importante en la gerencia de equipos de alto desempeño, y por supuesto, en cada uno de los departamentos de las organizaciones.

Un tema adicional que se puede añadir al repertorio es el de la competencia y la innovación. ¿Qué sucede si una empresa fomenta un entorno competitivo a lo interno donde se premie la innovación, la proactividad y la mejora continua? Es muy probable que los resultados sean positivos. Por lo demás, ello pudiera fomentar la disminución de la burocracia y el incremento de la eficiencia, puesto que muchas “alcabalas corporativas” serían dejadas a un lado con el objeto de ser más competitivos a través de un sistema de incentivos correcto.

Con base en algunos de estos ejemplos podemos asegurar que *Camino de servidumbre* muy probablemente no tenga solo aplicaciones en el ámbito de la teoría política y la econo-

mía, espacios a los que usualmente debe la mayor cantidad de centímetros. Y si bien es cierto que los males socialistas no son necesariamente replicables a rajatabla en el entorno corporativo, las empresas bien pudieran evitar la adopción de liderazgos y estructuras autoritarias, así como la implementación de una burocratización excesiva o la proliferación de la microgestión.

Estos son males que Hayek advirtió hace ocho décadas y que bien siguen siendo válidos en el presente. Y en un entorno tan cambiante las empresas deben prevenir tener todas las herramientas que sean necesarias para operar con agilidad y adaptación, precisamente por la velocidad a la que se mueven los mercados y las preferencias temporales de clientes y consumidores.

La libertad y la autonomía, premisas centrales de *Camino de servidumbre*, son necesarias para alcanzar los objetivos descritos de una manera creativa y eficiente. Más importante aún, se deja asentada la premisa de que la obra de Hayek tiene una vigencia inusitada en campos en los que a primera vista no se había pensado. Aunque quién sabe. Después de varias décadas de socialismo, sus males también corren el riesgo de haber corroído las estructuras del sector privado, con lo cual los remedios tienen que buscarse entre los que conocen sus efectos más perniciosos de una forma didáctica, honesta y amena. Características que reúne *Camino de servidumbre*, una de las obras más conocidas de nuestro querido Friedrich Hayek. ☉

ANIVERSARIO &gt;&gt; 80 AÑOS DE CAMINO DE SERVIDUMBRE

# Transitando el *Camino de servidumbre*

"Es que la obra que comentamos no es simplemente un libro de economía, —y Hayek no era solo un economista. En su cáustica dedicatoria a 'a los socialistas de todos los partidos', el austríaco nos advertía sobre ese control socavado, sutil, pero incansable que nos lleva a la servidumbre. A la paulatina privación de nuestros derechos y libertades que se deriva de las diversas formas de colectivismo. Eso es lo que lleva a que, a ocho décadas de su publicación, y pese a diversas críticas y revisiones el libro tenga una actualidad que estremece"

NASLY USTÁRIZ FORERO

El liberalismo libertario está de moda. La inesperada llegada del economista Javier Milei a la presidencia de Argentina, y su discurso en contra del Estado con su creciente intervencionismo y a favor de la Libertad, así como mayúsculas, ha puesto en primera plana una acepción de esa palabra que quizá choca con el entendimiento que muchos tienen del término.

Dentro del liberalismo libertario, Milei reivindica con frecuencia en su discurso el ideario de notables defensores de la Escuela Austríaca de Economía, entre ellos y notoriamente a Friedrich A. von Hayek; este es uno de los principales exponentes de la Escuela Austríaca de Economía, a quien a modo de carta de presentación podemos identificar como el discípulo de Ludwig von Mises, y quien, pese a su célebre antagonismo con John Maynard Keynes por el intervencionismo del Estado en la economía<sup>1</sup>, obtuvo el premio Nobel de Economía, en el año 1974. A este titán de la economía y a una de sus obras fundamentales dedico hoy estas notas.

Lamentablemente, en la batalla ideológica, aunque sea penoso admitirlo, el vencedor inicial fue Keynes, pues como hemos dicho, su teoría sirvió de fundamento a la intervención intensa del Estado en la economía. Por eso notarán al comienzo de estas líneas un dejo de cierta sorpresa, ante el hecho de que, precisamente, sea un *político* —Milei, tan singular en sus formas y discursos—, el que haya logrado un cierto cambio de paradigma, que hace que muchos estén revisando, probablemente de manera apresurada y poco rigurosa, algunas versiones rápidas de estas corrientes del pensamiento económico y filosófico. ¿Quién lo hubiera dicho? Justo la Escuela Austríaca que nunca ha sido parte del *mainstream*.

Admitida aquella derrota inicial en la batalla ideológica, pero con la certeza de que la guerra continua y de que la vigilancia que nos exige la libertad a sus aliados es permanente, lo que quiero compartir hoy es lo que considero una noción central del libro de Hayek, *Camino de servidumbre* (*The Road to Serfdom*) en su ochenta aniversario. Creo no exagerar si afirmo que esta obra representa uno de los mejores alegatos a favor de la libertad de todo el siglo XX.

Es que la obra que comentamos no es simplemente un libro de economía, —y Hayek no era solo un economista<sup>2</sup>. En su cáustica dedicatoria a "a los socialistas de todos los partidos", el austríaco nos advertía sobre ese control socavado, sutil, pero incansable que nos lleva a la servidumbre. A la paulatina privación de nuestros derechos y libertades que se deriva de las diversas formas de colectivismo. Eso es lo que lleva a que, a ocho décadas de su publicación, y pese a diversas críticas y revisiones<sup>3</sup> el libro tenga una actualidad que estremece. Entiendo que es uno de sus esfuerzos pioneros para ir dando forma a eso que él mismo llamó "los principios básicos de la filosofía de la libertad".

La batalla ha de ser inagotable si consideramos la preeminencia que hoy ha

alcanzado lo público, lo colectivo. Y ello ha derivado en un descrédito o cuando menos una erosión importante de lo que significa "el ideal político detrás de la noción de Estado de derecho", al cual también aludía Hayek<sup>4</sup> hace casi setenta años. La convicción de que estas ideas habían ido vaciándose de contenido gradualmente fue lo que le impulsó, desde *Camino de servidumbre* y después, a la ambiciosa tarea de proponer una visión mucho más amplia que excede los cánones de su ciencia de base: como ya mencionamos, la filosofía de la libertad.

Es la idea central de *Camino de servidumbre*: lograr que esos principios básicos liberales puedan establecerse con precisión<sup>5</sup>. Y esto se hace especialmente urgente cuando varias palabras fundamentales del ideario se han pervertido, incluso se usan con el sentido contrario al original.

En suma, esa idea central es la que nos sigue alentando porque sigue muy vigente: los liberales de todo cuño hemos ido perdiendo, junto con el significado real de nuestras principales palabras<sup>6</sup>, mucho de lo que significa la tradición liberal. Ello ante el avasallante empuje "del socialismo o el intervencionismo de todos los partidos, el verdadero pensamiento único de nuestro tiempo, que a izquierdas y derechas predica la conveniencia, necesidad o urgencia de subordinar la libertad individual, la propiedad privada y los contratos voluntarios a conside-



FRIEDRICH HAYEK, 1981 / LSE LIBRARY

raciones plausibles de carácter colectivo", como nos advierte el profesor Carlos Rodríguez Braun en el prólogo a la edición española de la obra que comentamos.

Es que como reza el castizo refrán: "el infierno está empedrado de buenas intenciones"; por lo que, con la pretensión de atajar los presuntos excesos del mercado, favorecer a la igualdad de oportunidades, impedir desigualdades económicas que lleven a estallidos sociales y garantizar seguridad en el empleo o en las remuneraciones, se

ha justificado en muchos países, un intervencionismo cada vez más exhaustivo que ha ido mermando la libertad, hasta (casi) abolirla.

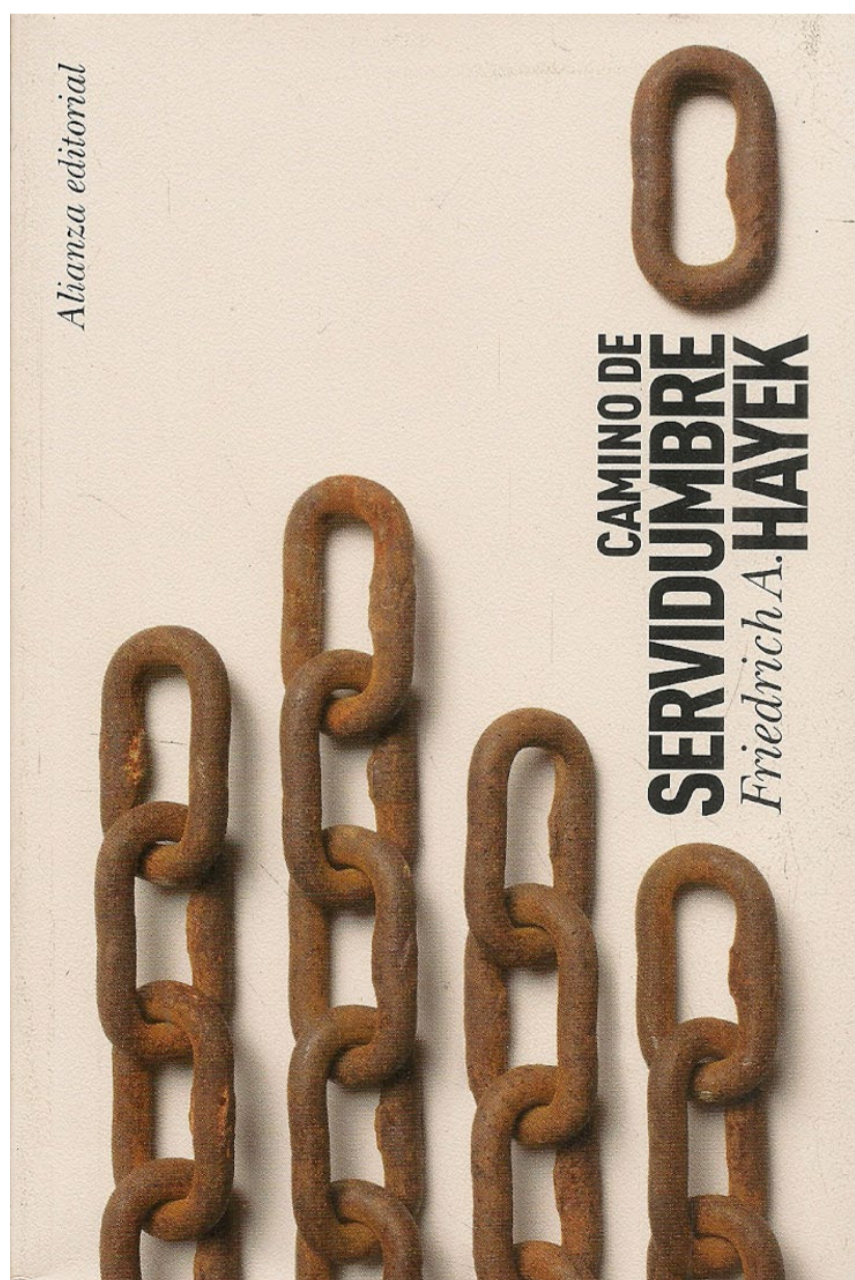
Hoy recordamos la obra de Hayek, y homenajeamos su memoria sumándonos a la difusión de sus ideas, pues su empeño multidisciplinario en precisar y reiterar los principios básicos de la libertad sigue tan vigente como siempre.

Para cerrar estas notas voy a valerme de una cita, no de Hayek, sino del nobel peruano Mario Vargas Llosa en su biografía intelectual, comentando el libro del ilustre austríaco cuyo aniversario celebramos, porque no me creo capaz de expresar de mejor forma una explicación racional de la tendencia colectivista e intervencionista que considero el centro de la denuncia de la obra comentada:

"Según Hayek, *el intervencionismo estatal tiene una dinámica propia*, que, puesta en marcha, no puede detenerse ni retroceder y obliga al planificador a incrementar su intrusión en los libres intercambios hasta acabar con ellos y reemplazarlos por un sistema en el que el Estado termina fijando los precios de los productos, comercializándolos, y hasta determinando el número de trabajadores con que debe contar cada industria. De este modo la libertad se va eclipsando poco a poco hasta desaparecer en el campo económico. *Su desaparición, concluye Hayek, es el principio del fin de todas las otras libertades, el camino fatídico al autoritarismo*" (Destacado agregado).

Para Hayek, ese *Camino de servidumbre* lo recorren, quizá inadvertidamente, muchos de los que buscan *justicia social*; ese *intervencionismo estatal*, con su *dinámica propia* van desmantelando el mercado y así logran la destrucción de toda libertad económica y personal<sup>8</sup>.

“  
Lamentablemente,  
en la batalla  
ideológica, aunque  
sea penoso  
admitirlo, el  
vencedor inicial  
fue Keynes”



1 Mucho se ha escrito y comentado esta polémica, pero a efectos de estas notas sirvanos comentar que las teorías de Keynes han servido de justificación económica a la intervención del Estado. Por ello, posturas tan diferentes como el estado de bienestar, o incluso regímenes totalitarios o colectivistas se han valido de ellas para dar soporte a su gestión en esa área. Tuvo que esperar Hayek hasta la década de los setenta, cuando se empezó a percibir el fracaso de las ideas de Keynes, para que sus planteamientos tuvieran verdadera resonancia hasta el punto de obtener el Nobel que aquí reseñamos.

2 "Ahora bien, aun cuando continuó pensando que principalmente soy economista, he llegado a la conclusión, para mí cada vez más evidente, de que la respuesta a muchos de los acuciantes problemas sociales de nuestro tiempo tiene su base de sustentación en principios que caen fuera del campo de la técnica económica, o de cualquier otra disciplina aislada. Aun partiendo de mi preocupación original por los problemas de la política económica, he derivado lentamente a la tarea ambiciosa y quizá presuntuosa, de abordarlos esta-

bleciendo con la mayor amplitud los principios básicos de la filosofía de la libertad". Friedrich A. Hayek. *Los fundamentos de la libertad*. Unión Editorial, Universidad Francisco Marroquín, Fundación Friedrich A. Hayek. Octava edición, Clásicos de la Libertad, 2008, pp. 21-22.

3 Aunque Hayek admite cierto intervencionismo para la redistribución, este criterio fue matizado, tanto en posteriores ediciones de la obra comentada (por ejemplo, en el prólogo de la edición de 1976) como en obras posteriores, con su crítica al espejismo que representa la justicia social, en la segunda parte de *Derecho, legislación y libertad*.

4 *El ideal político del Estado de derecho*, es el nombre que se les dio a una serie de conferencias dictadas por Friedrich A. Hayek en El Cairo, concretamente en el Banco Nacional de Egipto en 1955, (publicado, entre otros por la Universidad Francisco Marroquín), y que retratan a Hayek no solo como el economista laureado que fue, sino con preocupaciones que alcanzaban mucho más allá de la ciencia económica. Esas conferencias son la base originaria del clásico libro conocido en español como *Fundamentos de la libertad* (*The Constitution of Liberty*), que alguien ha definido como "el sucesor en el siglo XX del ensayo de John Stuart Mill *On Liberty*", y que fue finalmente traducido a nuestra lengua.

5 Se afirma que la tesis fundamental se basa en identificar tanto al socialismo como al totalitarismo como formas de colectivismo, que es lo que Hayek considera un modelo de organización del todo incompatible con la libertad humana.

6 Para soportar esta afirmación, el mismo Hayek en otra de sus obras nos recuerda que "Para que las viejas verdades mantengan su impronta en la mente humana deben reintroducirse en el lenguaje y conceptos de las nuevas generaciones. Las que en un tiempo fueron expresiones de máxima eficacia con el uso se gastan gradualmente, de tal forma que cesan de arrastrar un significado definido. Las ideas fundamentales pueden tener el valor de siempre, pero las palabras, incluso cuando se refieren a problemas que coexisten con nosotros, ya no traen consigo la misma convicción". Friedrich A. Hayek. *Fundamentos de...* ob. cit. p. 19.

7 Mario Vargas Llosa. *La llamada de la tribu*. 3a. edición, Buenos Aires, Alfaguara, 2018, pp. 127-128.

8 Esta cita de *Camino de servidumbre*, creemos que es un buen cierre para las presentes notas: "En el pasado, ha sido la sumisión a las fuerzas impersonales del mercado lo que ha hecho posible el desarrollo de la civilización. Es esta sumisión lo que nos permite a todos construir algo que es mayor que lo que cada uno de nosotros pudiera construir. Se equivocan terriblemente los que creen que podemos ayudar a dominar las fuerzas de la sociedad de la misma forma que hemos aprendido a dominar las fuerzas de la naturaleza. Esto no solo es el camino hacia el totalitarismo sino también el camino hacia la destrucción de nuestra civilización, y ciertamente, la mejor manera de bloquear el progreso".

ANIVERSARIO &gt;&gt; 80 AÑOS DE CAMINO DE SERVIDUMBRE

# El camino al infierno siempre ha estado pavimentado de “buenas intenciones”

“Hayek advertía que lo que Occidente había sustituido era el orden espontáneo descentralizado y evolutivo del mercado por la planificación central, en una deriva hacia el colectivismo. Que el colectivismo no puede implementarse sin recurrir al totalitarismo. Y que la planificación central y el colectivismo hundían a las sociedades en que imperan en la miseria material y moral”

**GUILLERMO RODRÍGUEZ GONZÁLEZ**

*De la misma manera que el gobernante democrático que se dispone a planificar la vida económica tendrá pronto que enfrentarse con la alternativa de asumir poderes dictatoriales o abandonar sus planes, así el dictador totalitario pronto tendrá que elegir entre prescindir de la moral ordinaria o fracasar. Esta es la razón de que los faltos de escrúpulos y los aventureros tengan más probabilidades de éxito en una sociedad que tiende hacia el totalitarismo.*

Friedrich A. Hayek

**H**an pasado ochenta años desde la publicación de libro *Camino de servidumbre* de Friedrich A. Hayek, dedicado por el autor “a los socialistas de todos los partidos”. Fue un libro, escrito para el público británico, pero se transformó en *best seller* en los Estados Unidos y eso cambió el curso de la vida del autor, que sin saberlo ni esperar, había escrito uno de los libros más influyentes de la historia. Hayek conoció, con *Camino de servidumbre* una celebridad que nunca disfrutó y una campaña de intensa propaganda adversa por la totalidad de la izquierda, apoyada por esos “socialistas de todos los partidos” a los que había dedicado la obra.

Su libro fue publicado en una edición condensada por *Reader's Digest* y así llegó en 1945 a 600 mil lectores. Fue incluso resumido en cortos animados para el cine. Todo ello imprevisto y sorprendente para Hayek, que se limitó a presentar, en un lenguaje accesible, sus intuiciones sobre la peligrosa deriva de las ideas en la civili-

zación occidental de su tiempo. Y si hoy *Camino de servidumbre* es de absoluta actualidad política, económica y cultural es por la actualidad de ese extraordinario conjunto de intuiciones con las que denunció la deriva social y política que llevó a Occidente a una guerra fratricida. Frente a eso, proponía Hayek, retomar el camino abandonado del liberalismo y la economía de mercado, que habían creado una prosperidad y seguridad nunca antes conocida en toda la historia humana, en todas y cada una de las naciones en que imperaron, incluso de forma incompleta.

Lo que Hayek explicaba era que la sociedad de 1944 era el resultado lógicamente necesario del tiempo en que Europa abandonó las bases de su civilización y su cultura común de libertad e individualismo político. Hayek advertía que lo que Occidente había sustituido era el orden espontáneo descentralizado y evolutivo del mercado por la planificación central, en una deriva hacia el colectivismo. Que el colectivismo no puede implementarse sin recurrir al totalitarismo. Y que la planificación central y el colectivismo hundían a las sociedades en que imperan en la miseria material y moral.

Hayek destacaba la manipulación del concepto mismo de libertad, denunciando a los “apóstoles de la nueva libertad”, la “libertad real” de la igualdad material, que lo que realmente hace es limitar la capacidad de elección al imponer medidas intervencionistas para la distribución de la riqueza. Pero la gran intuición de Hayek era que la causa primaria del cambio de valores era el paradójico rechazo de las nuevas generaciones hacia la libertad, debido a que gracias al gran bienestar del que gozaron, comenzaron a



FRIEDRICH HAYEK, 1981 / LSE LIBRARY

anhelar otros ideales y olvidaron qué había sido y seguía siendo esa libertad que rechazaban la condición *sine qua non* de la prosperidad que disfrutaron.

Hayek les decía a sus lectores que la promesas del socialismo, en cualesquiera de sus versiones, democráticas o totalitarias, eran materialmente imposibles de cumplir, que el igualitarismo y la planificación central no producían riqueza y libertad, sino miseria, dependencia y autoritarismo, y que la promesa de traer a la paz los métodos centralizados de la gestión económica de la guerra, únicamente traería el racionamiento y las severas privaciones a las que las poblaciones se sometieron patrióticamente durante la guerra, pero esta vez sin final y sin propósito, salvo que se admitiera que el propósito era la concentración de todo el poder en manos de los planificadores a costa del empobrecimiento y la servidumbre del resto.

Así advertía Hayek la trampa tras las aparentemente buenas intenciones de políticos e intelectuales socialistas y los aparentemente nobles objetivos del socialismo, a los que toda una generación se había apegado emocionalmente, negándose a ver la realidad de la miseria y el

totalitarismo socialista, negándose a ver que no importaba si el camino se iniciaba por medio de una revolución violenta, como había sido el caso del totalitarismo soviético en Rusia, o por medios democráticos como había sido el caso de totalitarismo nacionalsocialista en Alemania, el socialismo no podía adelantarse sino por medios autoritarios que finalmente obligaban a optar entre renunciar al socialismo y sus “nobles objetivos” o renunciar a la democracia y la libertad para imponer un totalitarismo que tampoco alcanzaría esos “nobles objetivos”. Explicaba Hayek a sus lectores que, del socialismo y sus hermosas promesas, únicamente podían esperar miseria material y moral, junto al riesgo de un creciente autoritarismo que, superado cierto punto, llegaría al totalitarismo a menos que reaccionaran, salieran del camino de servidumbre y retomaran el camino de la libertad.

Hayek también explicó en *Camino de servidumbre* que si bien la justicia clásica era ciega para “dar a cada uno lo suyo” la planificación central era todo lo contrario, era quitar a unos y dar a otros arbitrariamente, según la voluntad y preferencias del planificador, para denominar a eso “justicia social”. Y advirtió que en el colectivismo siempre serán los moralmente peores los que obtendrán el poder, porque en la medida en que el planificador central deba aunar las voluntades individuales para hacer cumplir su plan, recurrirá necesariamente a la represión y la propaganda para manipular a las masas, con lo que la verdad será siempre la primera víctima del socialismo.

Hayek ampliaría sus investigaciones, defendería sus intuiciones y desmontaría las críticas a *Camino de servidumbre* durante el resto de su vida, en sus obras académicas más profundas que lo hicieron uno de los teóricos políticos más importantes del siglo XX, al tiempo que uno de los grandes economistas de su tiempo, Nobel de Economía en 1974. Y Hayek viviría para ver la caída del muro de Berlín, el colapso del poder soviético, el desmontaje del socialismo laborista en su amado Reino Unido y el crecimiento de sus ideas en un mundo de avances y retrocesos en la batalla cultural y política entre la libertad y la servidumbre. Una batalla que sigue en curso hoy por lo que *Camino de servidumbre*, que era un texto de estricta y urgente actualidad en 1945, sigue siendo un texto de estricta y urgente actualidad hoy. ●

## “La concepción del hombre de Friedrich Hayek”. Fragmento

El que sigue es un fragmento del muy recomendable ensayo publicado en la versión *online* de la *Revista de Filosofía*, volumen 65, 2009, disponible en la web.

Su autor, Jorge Vergara Estévez, es profesor de la Universidad de Chile, investigador en filosofía política, especializado en liberalismo, neoliberalismo y democracia

**JORGE VERGARA ESTÉVEZ**

Se distinguen dos etapas en la obra de Hayek. La primera se extiende desde 1929 a 1941, donde publica cuatro libros de teoría económica. La segunda etapa de sus investigaciones se inicia con el libro *Camino de servidumbre*, en 1944, y se prolongó hasta su última obra, *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo*, de 1988. En ella, Hayek se convirtió en un teórico social y desarrolló su concepción del hombre, conjuntamente con su teoría de la sociedad, el derecho y del mercado.

Hayek se inscribe en la tradición clásica que proviene de Platón y Aristóteles de fundar la concepción de la sociedad en una teoría antropológica. El referente principal en la elaboración de su antropología fue el liberalismo inglés del siglo XVII y XVIII, especialmente el de Locke y Smith. Los fundadores del liberalismo ofrecieron una salida a la crisis del Estado y la sociedad absolutista del siglo XVII, elaborando una nueva concepción de la sociedad y la política, en el marco de una “sociedad de relaciones mercantiles desarrolladas” (Macpherson 1970). Ellos consideraban que dicho modelo era el único adecuado, porque correspondía a la verdadera naturaleza del hombre, que habían

expuesto en sus escritos, la cual no había podido realizarse durante el régimen absolutista. Hayek reactualiza este proyecto teórico, pues también pretende recrear la sociedad, transformarla radicalmente, de acuerdo con su proyecto que contiene una utopía política y social. Para ello, busca un nuevo fundamento de su teoría de la sociedad, la economía y la política, y cree haberlo encontrado en una nueva concepción del hombre.

Esta concepción antropológica está constituida por siete enunciados de alto nivel de abstracción, que sintetizan teorías específicas sobre el hombre. Estas poseen pretensiones de universalidad y son concordantes entre sí. Los tres primeros enunciados responden a la pregunta *qué* es el hombre, y las cuatro últimas a la pregunta *cómo* es, es decir, cuáles son sus características principales. Estos enunciados son: (a) el hombre es un individuo; (b) es un ser evolutivo; (c) es un ser creador de normas y tradiciones; (d) sus normas éticas principales son funcionales a la sociedad de mercado; (e) su racionalidad es limitada; (f) su libertad individual es negativa, y (g) los hombres son naturalmente desiguales.

*El hombre es un individuo.* Hayek define su visión del hombre como un “verdadero indi-

vidualismo” de carácter “irracionalista”, en oposición al “falso individualismo” racionalista (1986). Su postura es de carácter nominalista. En su concepción del hombre y la sociedad acepta, parcialmente, el supuesto ontológico sobre el carácter agregatorio de la realidad, la cual no estaría formada por totalidades. La realidad sería la suma de elementos, individuos y acontecimientos coincidentes consigo mismo y que se relacionan externamente. Esta concepción está en la base de la concepción mecanicista del hombre y la sociedad de Hobbes. Su presencia en la teoría de Hayek se debería a la influencia de Popper y a la necesidad de rechazar cualquier argumento en el cual la sociedad aparece como sujeto de deberes. Popper lo formula como criterio teórico-metodológico del “individualismo metodológico”. Dice: “todos los fenómenos sociales, y especialmente el funcionamiento de las instituciones sociales, debe ser siempre considerado el resultado de las decisiones, acciones, actitudes de los individuos humanos, y nunca debemos conformarnos con las explicaciones elaboradas en función de los llamados ‘colectivos’ (Estados, naciones, razas, etc.)” (Popper 1981, p. 283). En otro texto señala que “la creencia en la existencia empírica de conjuntos o colectivos sociales, a la que podríamos llamar *colectivismo ingenuo*, debe ser remplazada por el requisito de que los fenómenos sociales, inclusive los colectivos, sean analizados en función de los individuos, sus acciones y relaciones” (Popper 1989, p. 403).

Hayek asume esta postura. Escribe: “el individualismo es un resultado necesario del nominalismo político, mientras que las teorías colectivistas tienen sus orígenes en la tradición *realista o esencialista*, como la denomina más apropiadamente Karl Popper” (Hayek 1986, p. 320). Y, coherentemente, sostiene que la sociedad no es más que “un conjunto de relaciones

entre individuos y grupos organizados”, y por ello rechaza “el erróneo antropomorfismo (que la) concibe como ‘actuando’ o ‘deseando algo” (Hayek 1980, p. 11).

Hayek constata que el “individualismo” –así como los principales términos de la teoría política–, “ya no simbolizan hoy sistemas coherentes de ideas. Han llegado a describir conjuntos de principios y hechos completamente heterogéneos, que el accidente histórico ha asociado a estas palabras, pero que tienen muy poco en común” (Hayek 1986, p. 317). Otros teóricos liberales reconocen también el carácter polisémico de esta y otras categorías de la filosofía política. Macpherson, por ejemplo, señala que “el individualismo no es un concepto monolítico. Abarca toda una gama de supuestos sobre la naturaleza esencial del hombre” (Macpherson 1991, p. 117). Al tenor de estos textos, no resulta plausible la postura de John Gray, que ha sostenido que hay una concepción individualista común a todos los teóricos liberales. “Existe una concepción definida del hombre y la sociedad, moderna en su carácter. Esta es común a todas las variantes de la tradición liberal ¿Cuáles son los elementos de esta concepción? Es *individualista* en cuanto afirma la primacía moral de la persona frente a las exigencias de cualquier colectividad social” (Gray 1994, p. 10). Esta definición de individualismo es muy general, y no corresponde tampoco a la de Hayek.

Nuestro autor diferencia dos tipos de individualismo. Mejor dicho, considera que solo hay *un verdadero individualismo liberal*, y el otro es falso. Y el verdadero es el centro, el “núcleo duro”, –como diría Lakatos–, del “verdadero liberalismo” que Hayek y la Sociedad Mont-Pèlerin han intentado rescatar. Este sería el individualismo de John Locke, Bernard Mandeville, David Hume, Adam Smith, Edmond Burke, Alexis de Tocqueville, Lord Acton y otros. ●