

METAFÍSICA II, curso 2000–2001, por la U.A.M.

INTRODUCCIÓN:Nuestra difícil situación hermeneútica: Aristóteles, Umberto Eco y la ciencia.

Aristóteles Libro I de la Metafísica, 980b y Libro III.

"Dios ha muerto" ejemplifica el nihilismo hermeneúico. Esto es una situación hermeneúica incómoda donde el objeto de interpretación no está bien delimitado. Aristóteles decía que la dedicación a la filosofía podría ser algo bueno en el sentido en el que podría cubrir nuestra ignorancia, combatir perpetuamente no sólo la ignorancia sino la esclavitud, entendida ésta como situación donde el individuo no tiene derecho en sí mismo. La filosofía goza de este privilegio, el de no concebir ningún fin pragmático, solución inmediata de un fin útil, frente a otras ciencias.

Nos encontramos en un nihilismo que consiste en la multiplicidad de interpretaciones, en la posibilidad de ninguna delimitación a la hora de interpretar.

Aristóteles se enfrenta a los presocráticos como comentarista, dando cuenta de la problemática, la diaporética. y se encuentra trabado, aporética es el enfrentamiento al problema con el fin de resolverlo.

Nos hemos convencido de que el mundo tiene diversas interpretaciones, así hemos deconstruido el objeto. Tras el "Dios ha muerto" el mundo se ha establecido como ambigüedad.

El progresismo se ha convertido en lo contrario al conservadurismo filosófico–científico. El modelo de Estado equivale al modelo de conocimiento (teoría platónica de las ideas), modelo que choca con la democracia. La teoría de la ideas es la política de la polis ateniense.

La teoría de las ideas dice que hay que deliberar, llegar a un término, llegar bien a un término. El sistema político deliberativo basado en una pluralidad de voces en el parlamento no encontró otro camino. El sistema político deliberativo quiere decir búsqueda de un término deliberativo, somos seres políticos, no dioses, **somos democráticos porque metafísicamente estamos traspasados por nuestra finitud.**

Aristóteles dice que una vez que hemos señalado el tema hemos de encontrar el término de la discusión, porque se nos va la vida en ello. Es posible que el mundo tenga diversas interpretaciones pero yo soy un ser político que únicamente tengo una vida. Estamos mediatizados por nuestra fragilidad y nuestra finitud.

Libro III de la Metafísica.

Pese al tiempo que ha pasado hemos de tomar una decisión. Hay algo en la filosofía que tiene que ver con el biopolitikós, con llegar a un término, delimitar un problema. Para enfrentarnos a un texto hemos de fijar términos, sin esto no tiene lugar enfrentamiento alguno. Para orientarse Aristóteles propone en su Metafísica una lógica del comentario de texto, una minimalógica. La identidad, el principio de no contradicción, el modus ponens, corresponden a un modo de operar ontológico–políticamente.

"Interpretación y sólo interpretación", por Umberto Eco

Umberto Eco habla de un posible paralelismo entre nuestra situación posmoderna y el s.II d.C. En la teoría de la verdad que manejamos, la teoría del sujeto (deconstrucción del sujeto) se da un paralelismo con lo que le sucede al sujeto en Eleusis.

La interpretación se convierte en el pic–nic, en un "merendarnos el texto", en una hora del lector, piensan los

posmodernos, –Heidegger habla de la teoría de la hermenéutica como olvido del ser– donde a veces incluso el comentarista no sabe ni de lo que escribe. No se trata de describir lo que se dice en el texto sino de descubrir el secreto a voces que hay en el texto. El texto es el mundo, el mundo es texto, el discurso lineal se rompe y, ambos, mundo y texto, se reflejan en un espejo donde importa a toda costa mantener la ambigüedad.

Tratamos de describir nuestra difícil situación hermenéutica. En el s.II hay una ruptura donde surgen unas divinidades, donde el ser es el que habla, habla el que habla, es un juego de metáforas, de símbolos, donde ya el concepto no importa como el objeto de delimitación y concreción textual.

La vida se ha convertido en una interpretación, se ha transformado ontológicamente en una pura interpretación. No hay ninguna trascendencia al margen de la voluntad de poder.

El hermeneuta no es el frívolo estudioso que hace un pic-nic privado del texto.

Nuestro problema hermenéutico está en dar demasiada libertad a la interpretación y a las interpretaciones, en la libre composición, que no es que precise precisamente posibilite comunicación ni facilite comprensión.

¿Valen todas las interpretaciones lo mismo? No, hay una cierta autonomía del texto, mas no hemos de perder la pista de las intenciones del autor, y por supuesto aún menos las nuestras. No hemos de despreciar la palabra como testigo de una época.

Como únicamente tenemos una vida hemos de ponernos de acuerdo y hemos de ponernos en guardia de la ilusión óptica que nos ha mostrado Nietzsche. El punto de vista de Nietzsche es el punto de vista metafísico de la intemporalidad de los asuntos que ya no piden solución. Hemos de decidir porque solo tenemos una y solo una vida; el nihilismo tiene que ver con que podemos hacer una libre interpretación de los filósofos. Desde este punto entendemos que para dejarnos de charlatanerías hemos de saber que la s palabras son materia.

Aristóteles. Metafísica. Libro II. 993b. 10–15

Aristóteles habla sobre la labor del hermeneuta, el cual ha de tener una relación amorosa con los autores, incluso con aquellos que se expresan de forma superficial. Hemos de sentirnos privilegiados de la situación histórica en la que estamos, al poder tener el privilegio de interpretar. Es posible que deambulemos por el significado y sobre el ser de las cosas infinitamente, mas cosa necesaria es delimitar, llegar a algún término. Si obrar y significar en Aristóteles tiene que ver con hacer política, no hemos de ser comisarios de esto mas sí persistir en la pluralidad de decisiones.

"Interpretación y sobreinterpretación". por Umberto Eco

Umberto Eco habla de algunas teorías incómodas de la interpretación. Ser amante de todas las opiniones no es lo mismo que considerar a todas del mismo valor.

El hermetismo que nos interesa resaltar tiene tres perspectivas, dos de las cuales son: que cada libro es un mensaje secreto y que hacer luz ya no es hacer claridad. El logos empieza a ser revelación donde el discurso racional está dominado por sueños, esto supone una crisis racionalista que afecta a nuestra teoría de la verdad.

Umberto Eco señala cuatro aspectos fundamentales:

- a) Se traslada la verdad hacia atrás: el hermetismo, a lo que se considera el tiempo del origen,
- b) un origen que se nos ha olvidado.

c) ¿Cómo sabemos que lo hemos olvidado si lo hemos olvidado? lo sabemos porque alguien lo ha salvado, este es, el poeta.

d) No estamos preparados para escuchar ese verbo divino cuyas palabras refieren a la teoría de la verdad como origen.

El presunto nada tiene que ver con la verdad, que es caótica; hemos de retroceder al pasado para que nos devuelvan la verdad. Se habla de un origen perdido y salvaguardado por un poeta.

Con la misma seguridad que el Modus Ponens es tomado como canon cognoscitivo, ahora nos parece que se nos ha escapado la verdad, hemos de mirar atrás para encontrarla. Aquí entra el significado como consecuencia de una relación de espejos, como un juego alegórico del mundo, que irá deslizándose a la deriva como el sentido.

Con respecto a estas consideraciones, debajo de la razón hay un nihil pero en el sentido de vacío, nada, que interpretar en el sentido metafísico del término; lo que se entendía como nous en sentido racional aparece como iluminación, un tipo de iluminación que nada tiene que ver con lo racional, no tiene que ver con el cálculo.

Umberto Eco señala el paralelismo con algunas teorías hermeneúticas excesivas desde nuestra misma situación hermeneútica, serán siete:

1) El texto es considerado como un universo abierto donde cada intérprete da con infinitas interpretaciones.

2) El lenguaje es incapaz para captar el sentido único.

3) La existencia hermeneútica, nuestro ser en el mundo, consiste en la incapacidad de darle a nuestras vidas un significado.

4) El intérprete es el *Übermensch*, que es el que se da cuenta de la no verdad de la interpretación. Aquí se entiende al hermeneuta como parte de la voluntad de poder interpretativa.

5) La imaginación es algo entre la sensibilidad y el entendimiento, algo que quedó sin explicitar en la obra crítica kantiana. Precisamente una pista para entender esto que venimos diciendo al respecto de la necesidad hermeneútica de mirar hacia el pasado para rescatar nuestra realidad, puesto que creemos que se nos escapa, está en la necesidad de hacerle decir a Kant en Kant lo que realmente jamás Kant quiso decir, puesto que de lo contrario lo hubiera hecho. El poder del *Übermensch* pone los medios al servicio del mundo como voluntad de poder. Heidegger, a propósito de esto, habla de la deconstrucción del principio de razón suficiente.

6) Salvar un texto es liberarlo de la metafísica dogmática, salvar un texto contemporáneo es salvarlo del significado (?) y salvar un autor de la metafísica es hacerle decir todo menos lo que quería decir (?). No es casual que en un momento determinado se destaque un autor por tal cosa y que en otro momento esto no sea tomado en consideración como especialmente relevante.

7) El lector después de la muerte de Dios es cuando realmente puede ser el auténtico lector, nihilista, que asuma el nihil de un mundo donde domina la voluntad de poder y donde la imaginación es fundamental. La metáfora es la abuela del concepto, era, más ahora el mundo se pone en marcha desde la imaginación del sujeto como voluntad de poder.

La restauración hermeneútica alemana pasa por una rememoración del pasado de la nación, frente al cientificismo y "afeminamiento" francés. Tenemos que librarnos de este escepticismo salvándonos en las cosas mismas, dirá Paul Ricoeur (?). Estamos acostumbrados a reconstruir la tradición bajo la tradición que

creamos entre el autor clásico y nuestras preguntas, para que el clásico nos conteste. **Buscamos raíces históricas genuinas que nos den correctamente una referencia concreta para juzgar y sentir ausencia de una teoría de la verdad**, ¿no es una casualidad que sólo pueda pensarse bien en alemán?.

Eco propone una tarea, la de una **ética de la lectura**. Kant no quería fundamentar una sociedad, un estado, en la imaginación, más bien le interesaba establecer límites.

–"Imposturas intelectuales", por A. Sokal y J. Bricmont, especialmente el capítulo "Hermeneútica de la relatividad general clásica".

El desarrollo científico se ha descrito, narrado, es lenguaje. la teoría deconstructiva del sujeto ha echado por la borda la idea: "no nos arrastraremos por el principio de autoridad".

TEMA 1. Tragedia, metafísica y democracia (Platón y Aristóteles).

1. Metafísica, dialéctica e historia.

Grecia vive una situación política crítica en el s. IV a. C que tiene que ver con la raza, con la excelencia en el sentido de herencia. En la concepción anímica se distinguían tres partes, tres estados, tres funciones, tres almas, se trata de hacernos la pregunta: ¿por qué la república es una respuesta metapolítica de la polis?. Enfrentamos a Aristóteles con Platón para averiguar la intencionalidad, que escribe para solucionar un problema que tenía Atenas. Aristóteles también se enfrenta a Platón con fines políticos.

Buscamos la relación entre tragedia, metafísica y política. Metapolítica sería un concepto que defendería lo fundamental de no anecdótica mención política que tiene el discurso de las ideas o teoría de las formas en

Platón y el fracaso de la metafísica en Aristóteles.

Pericles implantó un relativismo que consistía en una toma en consideración de la irrupción democrática del pueblo y de una teoría política de asamblea. Así por ejemplo el sofista será el que enseñe a discutir en una asamblea, dando posibilidad al pueblo de erigirse en el papel fundamental de ser escuchado y aprobado de acuerdo a su virtuosidad de discurso o razón dialéctica(m).

La teoría de la verdad ontoteológica basada en la teoría de las ideas de Platón se fragmenta por la movilidad ateniense con miras a un régimen asambleario. La verdad entonces deja de ser algo estático y accesible por la anámnesis para jugarse dentro de un diálogo en el cual se determinan las decisiones relevantes.

Se impone en un momento determinado un nuevo sistema político. Julio Quesada hace una intervención personal afirmando que él no es metafísico sino que es de Málaga.

La anámnesis como propedeútica (–preguntar significado–) política no es suficiente, la metapolítica defiende la posición central de la polis en el discurso filosófico griego. Una referencia a la metafísica entendida como fracaso está en "El problema de Aristóteles", por Pier Owan (?) Ed. Alfa, Buenos Aires, 1975 (200 primeras páginas).

Owan, frente a la lectura escolástica o cristiana de Aristóteles, hace una relectura centrándose en la metafísica como fracaso.

2. La metafísica como "fracaso".

En el libro IV de la Metafísica nos damos cuenta de la aporía acerca de aquello en lo que consiste el ser, Aristóteles dice que la ciencia anhelada es imposible para los hombres. **El fracaso tiene que ver con una separación y abismo entre ontología y teología. El fracaso, la disyunción, lo que hay de trágico –no de dramático– en la propia teoría del ser es que lo que funciona con una lógica y necesidad matemática no funciona en el mundo sublunar del hombre.** Aristóteles antepone por encima del motor inmóvil la finitud y la contingencia. Donde las cosas figuran regularmente no cabe la tragedia (?).

Buscar el orden y el sentido del cosmos, buscar el telos, el fin del universo, constituye una aporía insalvable, que vislumbramos en el libro IV de la Metafísica. No hay ningún tipo de ciencia que pueda ordenar sistemáticamente nuestra finitud ni nuestra contingencia. El desorden que hay en Atenas a nivel político es un desorden que se viene atravesando desde la tragedia: **la imprevisibilidad del hombre y el azar.** Aristóteles dice que esta ciencia del orden supera al mundo contingente de los hombres.

–Páginas 209–212 de Pier Owan, nota nº 404.

El asombro, lo enigmático, la aporía, nos hace buscar esa causalidad y procedimiento del acontecer de las cosas. Aristóteles dice del ser que es forma y materia, la materia no está hecha por ningún Dios sino que es algo que potencialmente puede ser muchas cosas.

Aristóteles introduce en el estudio filosófico–geométrico, la física, hablando de **la impredecibilidad del acontecer de la materia.** Esto es lo que está mostrando el discurso trágico. El estagirita toma en consideración que las opiniones humanas no discurren bajo eje alguno de coordenadas, de aquí que la solución o salida sea la discusión, la puesta en común de lo que se precisa decir.

El problema de la oposición, la sinrazón, el no ser, viene a observarse en las investigaciones aristotélicas sobre la biología, de esto decimos que nos lleva a monstruosidades, así por ejemplo Edipo sería un monstruo. Hemos de aprender que las cosas están hechas de algo que participa del azar y del devenir que es la materia. El fin de la utopía es poderle decir adiós a la tragedia (?).

La metafísica vendría a señalar que el universo, el cosmos, y la teoría que maneja Aristóteles del ser, está mediatizada por la materia; no obstante si estamos mediatizados por la materia ya no podemos hablar de una teoría de la verdad o de las formas platónicas sino de una verdad que continuamente deja de ser, equilibrio inestable de la condición humana. Aristóteles resalta el azar, el desorden y la política entendida como Bios.

Una vez asumido el fracaso de la metafísica hablaremos de Walter Kaufmann, "Tragedia y filosofía", y Marta Nussbaum, "La fragilidad del bien".

Aristóteles defiende una teoría de la verdad que tiene que ver con el sistema político deliberativo.

3. Ontología de la conciencia y sistema político deliberativo.

PREGUNTA PARA EL EXÁMEN: ¿En qué consiste la cuestión de la metapolítica de la dialéctica en un mundo que se derrumba?

El mundo que se nos aparece a la vista es el mundo de los fenómenos. En Platón el *vous* es científico, la teoría de lo que hay va más allá del mundo de lo aparente.

Dialécticamente la teoría del *amos* coincide en la despolitización del mundo de las apariencias. La despolitización de los fenómenos refiere a la teoría de la verdad en Heidegger como desvelamiento.

A Aristóteles le parece inviable sostener una teoría del movimiento y de la acción desde el punto de vista de los números, hay que salvaguardar el mundo de la acción humana.

Tras una lectura de los libros IV y VII de la Metafísica, nuestro punto de vista metapolítico es que hay un fracaso de la metafísica por el que que hacemos experiencia de un límite del límite. En 1028b descubrimos la relación del fracaso de la metafísica con el hermeneuta Aristóteles. La historia de la filosofía, al tener la metafísica como fracaso y la imposibilidad de la ciencia, nos pone en la posición hermeneútica de que la historia de la filosofía para Aristóteles no es algo asintótico que abraza a Dios, al Bien, a la bondad. Nunca más llegaremos a ver esa ciencia de Platón llamada ousía.

En el discurso escatológico platónico cristiano se habla del drama, pero aquí la aporía se salva (?). Lo trágico, por lo contrario, es aquello que no tiene fin, finalidad sin fin. No es el drama de la vida eterna.

Pascal y Aristóteles parten de lo mismo desde puntos de vista distintos, uno físico, otro geométrico, a saber, que necesitamos como motor del conocimiento los primeros principios, mas éstos son indemostrables, he aquí la tragedia. En la Etica a Nicómaco donde se habla del hilo conductor y la justicia geométrica de Platón frente a una idea del bien donde no se afronta la fragilidad del hombre, se cree que hay un vous, ideal del hombre.

Azar, contingencia y fragilidad son traídos a la filosofía de la mano de la finitud del propio hombre, esto es la ontología de la contingencia, lo que de innovador tiene Aristóteles frente a Platón.

La teoría de las formas no puede ser la causa del devenir del movimiento, del movimiento que hay en la polis, que no es acción en el sentido de póyesis sino de praxis, donde no aparece ya un qué sino un quién.

Relacionemos el canto V de La Odisea con el pasaje del poema de Parménides que va del 8.1 al 8.25. La identidad de Ulises depende de que no pierda la memoria, Calypso le intenta retener varios años. Arrastramos una aporía aristotélica entre el ser y el no ser. La diosa le promete inmortalidad si se queda allí con ella. **La aporía se da igual en la tragedia como en la formulación ontológica que experimentamos en el poema de Parménides.**

211 a–d, Banquete de Platón. Diotima explica la dialéctica erótica.

¿Qué es lo importante en el diálogo, la pluralidad de voces o lo que se discute?

Nos importa lo particular concreto. **Hablamos de la teoría de la acción como hermeneútica de la existencia humana donde la deliberación es la consecuencia política de la ontología de la contingencia, ontología de la finitud y fracaso de la metafísica.**

La ontología de la contingencia es la que obliga al hombre a la acción en el sentido de praxis. No han de gobernarnos hombres sabios, sino normales, prudentes, como lo fue Pericles.

El hombre tiende al bien, Aristóteles no dice lo contrario, pero no como forma y fin sino como fragilidad, vulnerabilidad. Aristóteles quiere salvar lo impredecible del ser humano.

La lectura existencialista, no fenomenológica, de Heidegger, que hace en el 1923 de Aristóteles, habla de la areté desde el punto de vista de la cultura de un pueblo, es la que le hace a Heidegger elegir a un Hitler y no a un Pericles. En Platón la excelencia tiene que ver con la herencia, Grecia era algo contraria a los bárbaros, de no serlo no sería tal esa determinada polis. Acerca de este punto Heidegger hace una lectura en 1922 y un año más tarde, en 1923.

La clave de de la Tijé no está en la herencia de un pueblo sino en la vulnerabilidad de lo humano, como señalará Aristóteles. No estudia, pues, el tipo de excelencias, el tipo de herencias, ni habla de ellas, como lo hará Platón.

En los caminos parmenídeos y platónicos se identifican epistémé y ciencia. ¿Por qué, no obstante, hay más prudencia, más juicio?. La sophrosine es la auténtica referencia del político.

Hay seis características de la tijé, del azar:

1) La multiplicidad de los accidentes posibles de una cosa, dice Aristóteles en la *Física*, II, 196b–197b, se trata no del azar como causa sino como efecto de la profunda indeterminación de las cosas.

2) Esta característica va más bien orientada desde un punto de vista teológico y antropológico. Lo contemplamos en la *Ética a Nicómaco*, libro VI, 1142a–1142b. Esta indeterminación que hemos visto en la *Física* declara el divorcio esencial entre hombre y dios, hombre y providencia divina. En el famoso Nihil est sine racione hemos de apreciar la mano hipócrita de un dios que no puede ayudarnos.

La tragedia es la luz desesperanzada resultado de la contemplación del abismo entre hombres y dioses. A partir de aquí podemos ya reconocer que no puede haber dios engañador alguno.

La teología que hay en Aristóteles es una teología negativa: cuanto más nos acercamos al ser en sí más nos hacemos conscientes de que esa teoría no es apta para nuestra finitud.

Esta distinción entre Dios y hombre es la misma distinción entre ciencia y hombre. Nadie puede admitir que estamos "fuera de" el cristianismo.

El conocimiento de los asuntos humanos no puede ser divino, dirá Aristóteles. Epistémé, nous, ciencia, es un concepto contenido en la teoría de las ideas de Platón.

3) La prudencia se convierte en la auténtica areté diferenciada de la sabiduría, de la virtud de los socráticos donde sabiduría es lo mismo que felicidad.

Seguimos estando en el mundo que no hemos creado, de aquí que hayamos de enfrentarnos a la materia antes o después.

La materia, dirá Aristóteles, no es algo que se evapore en al conjuro del bien, es más bien opaca.

Hay cosas que nos muestran que el mundo está roto a la perfección. Es un mundo donde hemos de contar con la materia, que ontológicamente cuenta con una indeterminación que siempre nos sobrepasa. El rey es más bien sabio que prudente.

4) Mundo y aporía serán algo esenciales entre sí. Hay determinadas especies que pueden crear monstruosidades, la posmodernidad nos ha vendido la creencia de que la interpretación pasa a ser el hecho interpretativo.

5) Metafísica 1039b. La distancia infranqueable entre potencia y acto es el fracaso de la metafísica. El problema del mal en el sentido de la metafísica como fracaso es precisamente la indeterminación de la materia. No se trata, como decía Leibniz, de determinar.

"Ensayo sobre las magnitudes negativas". Kant, I.

6) La metafísica de la finitud y ontología de la contingencia no sólo se oponen a la acción sino que esa

ontología de la contingencia es la que hace posible la acción humana, existencia como acción.

La teoría de la verdad de la que habla Aristóteles ofrece un sentido, contenido y estructura de la percepción distinta que será rescatada en el s. XIX por el fenomenalismo. Se comienza a escuchar el lenguaje cotidiano y se abandona como único punto de referencia el lenguaje abstracto, lo que aparece ahora no es lo que antes aparecía. Quiere salvar lo que se dice comúnmente del mundo sobre la élite científica de la realidad de las cosas. Se le devuelve una realidad al mundo sensible, al mundo de las palabras, que en Platón no se daba. Hablamos de una teoría de la acción; por un lado tendríamos la analítica del juicio de Aristóteles y por otro lado el análisis epistemológico del juicio de Platón en *Gorgias*, *La República* y *Protágoras*.

En el diálogo de Husserl y Heidegger, Heidegger habla de la verdad como *aleceia* tomando como referencia a Aristóteles.

Reivindicar la exteriorización de lo que se dice en las Asambleas por parte de Aristóteles tiene que ver con el *Lebenswelt* de la fenomenología en el sentido de que lo que más de humano tenemos no se había tomado en cuenta – *Lebenswelt o mundo de la vida cotidiana*–.

La lectura que realiza Heidegger aproximadamente en 1920, donde se desarrolla "*Ser y tiempo*" (1923), es un diálogo de dos bandas entre Husserl y Aristóteles (desde una vía fenomenológica) en el sentido de rescatar esta idea de reivindicar la *Lebenswelt* frente al mundo esencial platónico.

Para Heidegger lo esencial de occidente es justo lo contrario de una propuesta de una teoría de la verdad más allá de la teoría de las ideas en Platón. Todo esto va referido a que el fundamento metapolítico de Aristóteles está en salvar las apariencias.

Tenemos dos esquemas básicos, el de Platón y Aristóteles, que se oponen en el sentido en el que venimos señalando, orientados a la génesis del lenguaje como garantía de conocimiento:

A) PLATÓN: Razonamiento ---) Conclusión (no hay lugar a confusiones).

B) ARISTÓTELES: Deliberación ---) Elección (aquí la elección puede no servir pero esto no la relega a un plano inútil o carente de significación).

Platón dice, o hay orden o no lo hay; según el esquema anterior y en la misma línea señalamos lo siguiente:

A) PLATÓN: Ciencia ---) Necesidad ---) M. de las Ideas

B) ARISTÓTELES: Phrónesis ---) Contingencia ---) Mundo

Aristóteles pone las primeras piedras, salvando la esclavitud, de lo que será la democracia moderna (?). Aceptó el compromiso político de la aceptación de los *faínomena* en la hierática consideración de la política de Platón.

Aleceia es la verdad entendida como desocultamiento, desvelamiento; será desvelamiento lo que aparece, y lo que aparece lo que conecta a la democracia con la sociedad civil.

La teoría de la verdad se descubre metapolíticamente, dejando un buen sabor a boca, libro IV de la *Ética a Nicómaco*, y ve el lenguaje como actuación en la asamblea.

En Aristóteles hay una admisión natural de la esclavitud, y una consideración de la libre actuación común de

los ciudadanos en la asamblea, una flexibilidad en el lenguaje. Lo moderno de Aristóteles es que señala una democracia compleja, llena de contradicciones.

Hablamos de la teoría de la acción como hermeneútica de la existencia humana donde la democracia sería por la consecuencia del fracaso de la metafísica, y de reparar en una ontología de la contingencia.

El Bien que preconiza el *vous* platónico desde el punto de vista científico es violentado por la *tijé*. Hemos de encarar en *desaire*, el contratiempo de los fundamentos de la metafísica.

Hemos de volver a la metapolítica de la tragedia.

Pasajes 1142– 1143b, libro VI de la *Ética a Nicómaco*.

Frente a una teoría irracional del destino, Aristóteles habla de un ahora de la actuación, de una hora de la acción, donde los dioses ya no nos ayudan y nosotros somos los únicos que encaramos los problemas.

Sobre esta teoría de la acción destacamos tres aspectos fundamentales:

- a) El **teatro trágico**. Con Aristóteles se seculariza la función del teatro, a saber, la de señalar
- b) el **espacio público**, que es donde actuamos a través del lenguaje.
- c) La teoría de la acción ve que forma parte de nuestra condición el **poder deliberar y elegir**.

Así la teoría de la acción rompe con la teoría de la anámnesis de Platón. El hombre es el ser que para ser tiene que estar continuamente decidiendo lo que va a hacer, lo que va a ser. *Póyesis* (hacer) y *praxis* (actuar).

4. Tragedia de la metafísica y reforma del entendimiento.

Tenemos en España y Europa una tradición literaria donde el fracaso y la tentativa del diálogo toman gran importancia. Recuperar la tragedia es recuperar nuestro trabajo desde el punto de vista de hacer una creación desde la *teckné*. María Zambrano dice que hemos de retornar a la modernidad alrevés.

El discurso del método como método del progreso de la linealidad del espíritu de Kant, Hegel, Leibniz y Descartes, se opone a una importancia de los asuntos humanos donde la debilidad juega un papel esencial.

Las troyanas, de Eurípides, Hécuba, pgss 397–398.

Tijé, fortuna, nadie absolutamente nadie está salvado, fijémonos en Creonte, en el *Antígona* de Sófocles. Hécuba y Antígona son más bien personajes de Aristóteles, y Creonte más bien parece un personaje de Platón.

Aleceia es teoría de la verdad como percepción, la percepción platónica es una percepción no ética, ni concreta. Contemplemos la queja de Hécuba y de Antígona como el ojo de una madre la primera y como ojo de una humana la segunda.

¿Qué teoría de la verdad se extrae de una lectura de la tragedia? Se pone en cuestión si la teoría de la verdad es realmente verdad en el filósofo. La vida humana no es una cuestión estética sino una cuestión de la prudencia, de la condición humana. *Metafísica, III*, 1000b– 1074b.

El sabio es un *sofos*, la prudencia solo tiene lugar en el mundo sublunar. Tenemos que decidir, hagamos un

diálogo juntos, esto es la prudencia. *Phrónimos* es el hombre sensato, prudente.

PLATÓN ARISTÓTELES

Verdad en sí Liberación

Intelecto puro Elección

Objetos no contingentes Percepción

En Platón, ¿qué es lo que ha de contemplar nuestro alma para acceder al conocimiento?

Hagamos una reflexión sobre lo que es la cobardía referida a *Las troyanas*: Cuando Hécuba habla sobre la cobardía de los aqueos no se trata de una simple queja. ¿Qué papel tiene aquí el duelo? Digamos que la queja de Hécuba consiste en remitir sus desgracias a una forma de vida que debiera haber sido la correcta, una vida buena y humana, por lo que adquiere su queja mayor intensidad. Se contempla en esta tragedia la insensibilidad de los dioses, se cuestiona pues lo divino al postrarse ante el origen desde el que se les acusa directamente.

Con respecto al conocimiento platónico contemplamos un elogio a la vista a través de cuatro metáforas visuales, que a su vez se nos ofrecerán como desvelamiento del ojo fracasado de la metafísica:

1. Ojo purificador del *Fedón*.
2. Ojo dialéctico del *Banquete*.
3. Ojo trascendente y sobrehumano de *La República*.
4. Ojo calculador y científico del *Protágoras*.

Aristóteles dice que la vista es lo que más propugna una visualización de las diferencias.

Tema III: Metafísica, subjetividad y Progreso. (Modernidad I)

1. Metafísica y política del Principio de Razón Suficiente en Leibniz

Estudiaremos el *Discurso de Metafísica* de Leibniz.

El siglo XVII rompe en líneas generales con la quietud del cartesianismo, con una visión geométrica de la vida y la realidad. En el principio es la mónada, como representación del dios y de nuestra propia subjetividad. Los predicados están insertos en el mismo sujeto, no son más que implicaciones suyas, en este esquema no caben las casualidades.

Se da en esta forma de pensar una creencia, existe un prejuicio onto-teológico en toda esta forma de representar, que es el deldios que tiene que crear lógicamente lo mejor.

Aquí se respira un eurocentrismo europeo en el sentido en el que el desarrollo de las ciencias, su dinámica interna, está íntimamente vinculado al proceder del conocimiento, cada vez más especializado, y materializado en este desarrollo científico que se traduce en evolución hacia el progreso (m).

Por esta razón no puede haber ningún factor en el universo que no tenga razón de ser, que no posea intrínsecamente una forma del proceder lógico y del progreso (m).

¿Cómo analiza Leibniz el problema del mal desde su punto de vista subjetivo?. Hablamos de una subjetividad orientada por unas leyes de la lógica y una economía

Sin embargo, en Leibniz, desde la característica perspectiva singular no podemos contemplar el todo.

Leibniz roza la meta platónica con el progreso humano, no la conecta porque no puede conectar el problema del mal con el progreso. Lo resuelve como ausencia de bien o de ser.

1.1. La "finalidad" (teleologismo) y el problema del mal. Relación entre ontología y teoría de la verdad en Leibniz

El principio de razón suficiente es para Leibniz algo que presupone el principio de la identidad, sacará todas las consecuencias filosóficas, metafísicas, morales y políticas del principio de la identidad. Leibniz se pregunta: ¿en qué consiste una proposición verdadera?.

La mónada la entiende como acción de un sujeto que no es el mismo sujeto que está separado del predicado, o sujeto como *hipokeimenon*, y entiende que la unidad tiene que ver con el principio de movimiento interno. Cuando se habla de sujeto ya no se habla de *subjectum* sino de *Kraft* (?).

Goethe también entra en esta consideración al decir que el ser se pone en acción cuando entra en escena., algo que tiene que ver con la propia fuerza interna.

Lo que se deriva del principio de identidad es lo necesario y lo contingente.

Leibniz quiere resaltar los movimientos internos del sujeto, que tienen en sí un principio de armonía y, por lo tanto, una especie de preestablecimiento en el sentido de un orden ya dado.

En Leibniz hay un panlogismo, que está mediatizado, y en cierta medida miniado, por la consideración de la mónada como microcosmos.

– Parágrafos 13 y 18 de la *Metafísica* de Leibniz.

La estructura del juicio "S es P", se entiende ahora como

a) fuente y

b) reflejo,

de la instancia subjetiva dinámica de la nueva noción del sujeto–sustancia.

Hemos empezado a ver el mundo desde el movimiento interno de nuestro propio lenguaje, con la propia estructura lingüística del universo. Ver el ser desde las condiciones bajo las que le sometemos a consideración.

La sustancia comienza a ser de forma clara sujeto en acción. El tiempo se entiende como condición óptica interna de la mónada, **onto–teo–teleo–lógico, asegurado lógicamente por el principio de razón suficiente.**

Existen tres ejes fundamentales sobre los que adquiere completo sentido la unidad de sentidos que se encuentran en el dar razón:

- 1) Contestar a la pregunta antigua sobre el universo. Curiosidad,
- 2) dar razón en el sentido de curar y
- 3) cumplimiento.

Es decir, que cuando se busca dar razón a algo se hace, por curiosidad especulativa, por sanar o zanjar cuestiones para dilucidar resultados y clarificar cuestiones, o por cumplimiento, deber o cualquier consideración donde la situación precisa razones de algo, para algo o por algo (m).

A propósito de esta curiosidad, la filosofía moderna se reduce al gran principio del porqué.

En el párrafo 13, Leibniz habla del análisis de lo ontológico y lo relaciona con la causa y el efecto, con la causalidad.

En el análisis lingüístico, "SE" es el genitivo objetivo y subjetivo (?).

El telos es algo que está en la mónada, en el sujeto, esto es lo que nos permite hablar del porvenir en el sentido de progreso.

Desde que hemos roto con la tragedia ya no podemos darle solución al problema del mal desde el punto de vista de la *tijé*, porque no tiene solución.

El mal ontológicamente no existe porque es ausencia de ser o de bien. La misma existencia como la gran afirmación está ya detrás de la necesidad de la asociación del principio de la identidad.

El mal es ausencia de ser, ausencia desde un punto de vista epistemológico, del conocimiento, limitación, privación. A dios no le podemos echar la culpa de una privación porque crea el ser. La limitación solamente se da para quien ve el todo desde una parte, desde aquí, la contradicción como motor de la historia habrá de esperar a Hegel.

2. "Metafísica", "Europa" y "Espíritu absoluto" en Hegel.

Estudiaremos tres puntos fundamentales de Hegel orientados hacia el problema del mal y el fracaso de la metafísica, bajo tres bloques y sus respectivas lecturas:

A) Hegel critica a Leibniz desde el punto de vista del problema del mal. – Volumen 3 de sus *Lecciones de la historia de la filosofía*, pags. 350–358

B) Hegel habla del problema de la negatividad.– Prólogo e introducción de la *Fenomenología del espíritu*.

C) Resolución de la aporía del mal, ya no está fuera, sino dentro como motor de la historia. *Lecciones sobre la filosofía de la historia*.

A). Hegel como crítico de Leibniz justifica su propia crítica: Leibniz no puede captar el problema del mal en la historia, ya que no pasa del nivel lógico al histórico.

Pensar una finitud de forma extralógica. La antítesis conlleva el devenir de la historia, la finitud se piensa dentro de la historia como devenir de la tesis en antítesis. Leibniz no acaba de establecer una relación real entre el mal y la historia, dios crea el universo y sin querer se nos "cuela" el mal. Hegel le acusa de precario y optimista, no explica el porqué del mal en el mundo.

Elaboramos diez vectores de lectura en Hegel:

- 1) ¿Qué significa para Hegel un punto determinado?. Tiene que buscar y sacar la finitud, y lo negativo que se opone a una conciencia fija y determinada. Parece que precisamente es el mal el impedimento para la unidad de conciencia, y no la propia conciencia incapaz de apreciar el todo por pertenecer a un ser finito, como decía Leibniz.
- 2) Hegel creía que había de indagar en la naturaleza de lo finito y también respecto al pensamiento, a la conciencia. La naturaleza de nuestra finitud está instalada en la propia conciencia.
- 3) **El mal es negación, finitud.** Leibniz admite que el mundo es una unidad (total) que se expresa pluralmente (muchas singularidades). Esto según creo yo es algo perfectamente compatible, observemos el ejemplo de los enunciados universales, que no son otra cosa que abstracción de la conjunción de enunciados particulares, lo que se denomina proceso inductivo propiamente dicho (m).
- 4) ¿Cómo y por qué existe en lo absoluto y en sus decisiones la finitud?. Sólo tras haber contestado a esto podemos acceder a derivar de nuestra finitud el problema interno que conlleva el mal.
- 5) "El mal es un medio para el fin, para el bien", enuncia Leibniz. Pero, ¿por qué no otro medio?. El mal aparece como algo exterior a la realidad material e histórica, y también a la propia realidad de la conciencia.
- 6) La razón suficiente se refiere a la representación de las mónadas, es lo único que les hace falta para su desarrollo. Para Hegel lo "en sí y para sí" de cada uno debe estar mediatizado por lo "otro de sí".
- 7) **Leibniz** decía que la relación entre mónadas es una unidad de dos entes contrapuestos (alma-cuerpo), presenta esta **unidad como una armonía preestablecida, que siempre es indeterminada y carece de concepto.**
- 8) En el punto abstracto, carente de concepto, se asume la indiferenciación con respecto a lo otro.
- 9) En el principio de individuación de Leibniz la mónada es una unidad imaginaria. El que del sujeto salgan los predicados es irreal e imaginario.
- 10) Acerca del principio de identidad, el "en sí y para sí" es nada, puesto que este ser que carece de relación no puede tener conciencia de sí al no poder tener conciencia de nada por estar vacío para Hegel.

Este último punto tiene que ver con el hecho fundamental al juicio de Hegel de no asumir el papel fundamental que tiene la negatividad. Se habla de una unidad abstracta, que no tiene en cuenta la individualidad de las cosas. Hegel afirma que Dios viene a ser como el arroyo al que vienen a confluir todas las contradicciones.

– Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía, III*, pagss. 356–357.

La filosofía de Leibniz es una metafísica que parte de una intelectualidad determinada. Según ésta, no hay momentos históricos por ningún lado, se presupone una continuidad que tiene que ver con una armonía

preestablecida. En enlace de unas cosas individuales con otras es Dios, quien establece la armonía en los cambios.

Hegel resuelve el problema del mal en una filosofía de la historia, en la cual hay progreso. Hacemos, pues, dos lecturas de la modernidad:

a) Leibniz cree que el problema del mal es ausencia de bien, de ser;

b) Hegel y Marx enuncian que el problema del mal es el fundamento de la historia.

En la *Fenomenología del Espíritu* (1807), prólogo II, 1, pgss 15–16, Hegel habla del desarrollo de la conciencia hacia la ciencia (positivismo) y del concepto de lo absoluto como concepto de sujeto.

"Es" no es Principio de Identidad, dirá Hegel, sino mediación, para Leibniz sí que es principio. La sustancia es devenir otro consigo mismo (principio de contradicción). Ese otro viene del propio devenir de la conciencia que se impone a mí mismo y consigo mismo. Es en cuanto sujeto la pura y simple negatividad, contrariamente a lo que Leibniz decía sobre la sustancia – sujeto tenían que ver con la identidad.

2.1. La metafísica como Lógica especulativa de la Razón y la Revolución.

La negatividad es la razón de ser de la historia, la sustancia es en cuanto sujeto la pura y simple negatividad.

El sujeto, la sustancia como concepto, no es una definición última, la reflexión de Hegel es dialéctica porque el "es" queda roto por los dos momentos de la autoconciencia, duplicidad reflexiva que tiene que ver con la propia labor del concepto. El concepto no es un arma para sintetizar lo múltiple, la propia labor del concepto es negativa. Para Hegel, por ejemplo, el desarrollo de la propia noción de "Cesar" tiene que ver con la contradicción. **No hay una unidad originaria.** Este devenir "otro" consigo mismo tiene en el comienzo ya la meta. El trasmundo ya está en el mundo. Este devenir del otro consigo mismo conlleva una idea de contradicción (oposición frontal a Leibniz o de la familia de la contradicción lógica).

Hegel, en la *Fenomenología del Espíritu*, prólogo II, 3, pagss 23–24, se refiere a la labor del entendimiento y al análisis. El movimiento es posible porque lo concreto se separa de la identidad, la actividad de separar es la fuerza del entendimiento. Lo mas importante es separar, ir a lo concreto, la potencia portentosa de la negatividad es alcanzar la concreción. Lo positivo emerge desde nuestra propia limitación.

El proceso histórico lo ve Hegel como el producto del desvelamiento (referencias que nos recuerdan a Heidegger) de la propia autoconciencia del espíritu. El entendimiento tiene como razón de ser el análisis.

En la filosofía de la historia de Hegel hay siete aspectos fundamentales:

1) La relación entre la verdad y el sistema frente al formalismo: Leibniz transforma la verdad en sistema en la historia introyectando la cuestión de la temporalidad.

2) Comienzo y fin. Hablamos del despliegue frente al formalismo de la teoría de Leibniz. No se trata de una verdad formal, sino material, que se despliega a lo largo de la historia. El análisis, entendido como un proceso de desarrollo de las partes, constituye los momentos del despliegue absoluto.

3) El concepto se ha transformado, es sustancia del despliegue de la conciencia a la autoconciencia. La

negatividad es lo que ocupa el papel central del análisis del entendimiento en la mediación (?).

4) El trabajo de lo negativo. Es esencial el paso del concepto de la dialéctica de la historia al conocimiento.

5) Fin o finalidad. Frente a un fin o a una finalidad externa, la forma de la negatividad que lleva a cabo el entendimiento en análisis nos hace caer en la cuenta de que el fin o la meta que se proyectaba clásicamente fuera se halla dentro.

6) Refutar. Dialécticamente no podemos seguir estudiando que la parte de un proceso sistemático de la espalda al análisis. El problema del mal a nivel epistemológico en la filosofía de lo negativo, propone una historia de la verdad y de la refutación donde lo que antes era un error ya no se ve al margen del despliegue científico de un sistema. La palabra clave en este sentido es: mediación. No se trata simplemente de refutar una cosa, hechar fuera, no querer hacernos cargo de lo negativo, dialécticamente hay que ver la historia, superar no es dejar atrás. Se trata de superar y asumir.

El problema del mal ya no es ausencia de bien sino que tiene una forma epistemológica en la historia y también en la historia de la verdad.

Hegel hace que se abraze lo positivo y lo negativo, que el *fenóm* se asome a lo nouménico como parte de sí mismo, algo a lo que continuamente nos asomamos.

7) Análisis. La potencia de lo negativo, en donde la relación positivo y negativo aparece completamente dialectizada, ya no puede haber una ontología de lo positivo al margen de lo negativo y viceversa. En relación con la Escolástica Hegel ve en este sentido un segundo problema de secularización del mal.

En la fenomenología el problema del mal está dentro del entendimiento en análisis (?).

Acudiremos a tres categorías formulables para rescatar el problema del mal:

a) Concepto de devenir o variación. **El concepto de devenir se postra frente al concepto sujeto-sustancia de algo dado; aparece la sustancia-sujeto desde el punto de vista negativo como despliegue, he aquí el devenir en sentido de caducidad. La historia no es algo fijo sino que es un proceso que subsiste vivo, está destinado a la caducidad, a lo pasajero. Esto implica el sí ontológico-histórico a la finitud.**

La única forma que hace visible lo negativo en la historia está en la finitud. El duelo, un momento necesario de la historia, se refiere a la historia como cementerio, **la pérdida de cosas en las que estamos mezclados**, desde el Imperio Romano, por ejemplo.

b) Rejuvenecimiento del espíritu. El símbolo paradigmático de la filosofía occidental es el ave fénix, lo occidental es que el ave muera y resurja rejuvenecida, lo sublime se hace aquí patente. Se trata de que en lo occidental se da el rejuvenecimiento del ave fénix, que resurge de sus cenizas, de lo negativo surge lo positivo. Se sublimiza y esclarece, se habla de la naturaleza eterna en sentido de rejuvenecimiento, se trata de una espiral hacia adelante que desde ese mismo momento del rejuvenecimiento es un paso hacia delante (pag. 48). No se trata del eterno retorno de lo igual, ni de la naturaleza eterna, sino del ave fénix de la historia, **no es la recuperación romántica del pasado**. El análisis de lo negativo nos hace recuperar momentáneamente lo que ha posibilitado el presente, y a su vez también está destinado al ocaso. El rejuvenecimiento no es de una categoría orgánica, no es la recuperación de lo romántico, rompe con el romanticismo de la mano de lo negativo, de la caducidad a la que condenaba la historia.

Introduce un elemento vital y vitalista en el hecho de la caducidad del tiempo, en el renacimiento de las cenizas, habla de la alegría de su propia actividad.

La historia es donde aparece la verdadera conciencia filosófica, en el desgarrar de las cosas es donde podemos aspirar a una igualdad.

c) Fin último. Kant ha supuesto tres vectores: inmortalidad del alma, mundo y Dios. Para Kant el fin último no está claro. En Hegel la dialéctica trascendental se transforma en obra, no se trata de la autoconciencia del espíritu universal, no una mera perspectiva subjetiva, en este sentido no hay esa distinción irreductible entre bueno y malo. Se trata de ver el dibujo que hay en la propia naturaleza de los hechos históricos. Señalar el fin último es la tarea del filósofo, que está en movimiento con el propio movimiento histórico.

TEMA IV. Escepticismo, Metafísica como "Crítica" e Ilustración (Modernidad II).

2. Metafísica como "Crítica" filosófica y política en Kant. El problema del mal.

2.1. Las magnitudes negativas.

El *nihil infinitum* o la "nada" aparece por un lado como irrepresentable (por la razón), y por otro representable (por la cognición).

El problema del mal, el problema de lo negativo, se resuelve desde el punto de vista de la lógica, más no se trata según Kant de una oposición sin más.

Hay dos tipos de magnitudes negativas:

- a) **Contra-dicción**; porque en la dicción no salimos de la realidad, solo nos quedamos fuera en la palabra, y
- b) **contradicción**; real pasada en una causa.

La antítesis en Kant tiene que ver con una causa que emerge de una ontología material.

La causa del mal en Hegel siempre aparece positivada pero despositivada desde el punto de vista ontológico (?). Kant quiere buscar en la auténtica realidad de las magnitudes negativas e intenta desde las matemáticas el problema del *nihil negativum* en la filosofía. Una de las partes de la oposición carece de peso ontológico alguno. No hay oposición entre un hombre alto y un hombre bajo dicho en una misma persona.

Desde el punto de vista de las matemáticas la dualidad entre signos puede resultar algo confusa:

- a) + / - Nihil negativum irrepresentable
- b) +2000 -2000 = 0 Nihil donde se dan dos fuerzas contrarias.

Kant se introduce en la especificidad del problema del mal. Con el *nihil negativum* irrepresentable juega la falsa metafísica. El giro copernicano de Kant es el del problema del mal, el de la materialidad de los signos. Para Kant todo lo material, todo lo sustancial, es positivo. **No podemos hablar de fuerzas positivas y de fuerzas negativas como si la una no fuera lo mismo que la otra y dieran como resultado una suma de la fuerza de ambas.**

El paradigma fundamental del Renacimiento tiene que ver con la Razón. Civilización-racionalidad-iluminismo, no debe ser un estudio al pie de la letra sino que ha de advertirnos el peligro de ignorar el problema del mal.

2.2. Crítica de la Razón Pura.

Podemos proponer vectores, metas, a la historia, trabajar en consecución del fin último, pero Kant advierte que una cosa es perseguirlo y otra muy distinta creer que lo tenemos. Kant mismo dirá que sus vectores son trascendentales, no vectores objetivos.

– *Crítica de la Razón Pura*, 276–296.

En el diálogo crítico que tiene Kant con Leibniz dentro de la *Crítica de la Razón Pura*, admite que Leibniz tiene un fallo en el principio de los indiscernibles, que afirma que en dos mónadas hay una identidad esencial. El punto de vista de Leibniz es la articulación lógica del universo basada en el principio de identidad.

En dos sustancias, dentro de nuestro universo lógico, es pensable que no haya ninguna diferencia entrabas. Sólomente en el mundo de Leibniz puede haber oposición lógica más no oposición real.

Desde un nivel fenoménico no hay dos gotas de agua iguales, no es posible una armonía preestablecida como en el mundo lógico. A esto lo llama Kant **intelectualización de los fenómenos**. Nos sale una ontología donde en la sustancia no podemos hallar diferencias fenomenológicas.

Por mucho a priori que ponga intelectualmente el concepto, en realidad esto no cambia la relación de ese concepto con el mundo. De otro lado, se confundiría la realidad con el deseo y el entendimiento con la realidad de las cosas. La materialidad de la sensibilidad, los fenómenos, es algo que nunca podrá poner la imaginación ni el entendimiento.

Hay una tensión muy profunda entre pensamiento y realidad.

Kant dice que por mucho que pensemos el mundo, a partir de las estructuras subjetivas de nuestro conocimiento, realmente hay algo que le está vedado: la materialidad de las cosas. Crítica de la razón pura significa que el conocimiento humano tiene unos límites. Cualquier finalidad que se plantee como objetiva no lo es. **El finalismo no es un lugar común del conocimiento, no es algo que tenemos, sino aquello hacia lo que vamos.**

La Paz Perpetua es el fin, la perfección histórica, el ideal de la historia. El fundamento último del universo es la unidad en Leibniz. La teoría del conocimiento en Leibniz contiene un sustrato que tiene que ver con el principio de la unidad. En Kant contemplamos que en el fundamento del conocimiento humano la sensibilidad tiene una posición ya dada en el conocimiento donde se percibe una diferencia y una posicionalidad determinadas.

En la posición fenomenológica del universo hay posiciones concretas. El movimiento actual es un movimiento concreto.

Hume despierta a Kant del sueño dogmático, porque pese a la estructura a priori por la que se nos da el conocimiento de lo objetivo, la materialidad de las cosas es externa a él.

2.3. La religión dentro de los límites de la mera razón. Fundamento moral.

Estamos en 1793. La teoría moral de Kant con respecto a Kant es fundamental, tiene que ver fundamentalmente con la libertad.

El problema del mal tiene que ver con la imputabilidad del problema del mal dentro del hombre. El problema del mal es la cara de la otra cara de la misma moneda que es la libertad.

También hay una predisposición al mal en los hombres, Kant dice que de la misma forma que podemos obedecer la ley moral podemos querer incumplirla, incumplimiento que nada tiene que ver con la oposición lógica.

– Aristóteles, 123b–123d.

Desde un punto de vista racional no podemos comprender la narración cristiana de la creación. Por otra parte, el problema del mal no es el problema de la ley contra el incumplimiento.

Tenemos voluntad antagónica, Kant descubre una tensión real en el alma del hombre, que tiende al mal pero no en el sentido de oposición lógica sino de vivencia real. Hay algo que se puede oponer al propio proceso civilizatorio de la historia.

Hay un momento en el que la providencia desaparece en Kant, y es cuando la adecua como tendencia, inclinación, que ha de tener la historia. Nos damos cuenta de la pluralidad, no románticamente, sino porque se nos muestra materialmente. El problema metapolítico que heredamos de Kant es que el problema del mal, de la oposición, del antagonismo, es el motor de la naturaleza y la historia, la naturaleza al fin y al cabo.

La naturaleza es la que hace que el hombre despierte por la oposición, porque las cosas chocan con nosotros directamente, en este sentido se oponen ante nosotros.

Kant sabía que la cuestión del progreso tenía que ver con la oposición, con el capitalismo, con cuestiones socioeconómicas. No puede haber antagonismo sin, por ejemplo, la propiedad privada. **Las magnitudes negativas nos han enseñado que la sensibilidad, la materialidad, son positivas.**

La libertad, *sapere aude*, toda esta revolución kantiana está relacionada con la burguesía. En *Sobre la Paz Perpetua* se le ocurre a Kant una defensa. Él quiere desde el punto de vista trascendental favorecer el cosmopolitismo, hace una defensa de la hospitalidad en referencia a la geografía. Cosmopolitismo desde un punto de vista cosmológico significa que ninguna criatura es dueña del territorio que pisa.

Hay algo ontológicamente más precioso y es que dice que la hospitalidad es un derecho de fundamento antropológico y cosmológico. Nadie tiene originariamente más derecho que otro a estar en la tierra.

La Ilustración hace al intelectual mirar hacia adelante, no hace las raíces. Cosmopolitismo es globalización.

Heidegger en 1933 y en *Ser y tiempo* tiene que romper con Kant, decía que tras la vuelta de la hermeneútica la humanidad volverá a nuestros orígenes.

Voltaire basa la hospitalidad en la universalidad de la razón. Voltaire y Kant son ilustrados pero los presupuestos ontológicos de ese cosmopolitismo le hace avanzar a Kant con respecto a los demás.

En *Ser y tiempo* el "estar ahí" conlleva un fundamento ontológico que propensa su pensamiento a la creencia en la raíces nacionalsocialistas.

Kant sustituye providencia por naturaleza, la guerra es lo que pone de manifiesto la insociable sociabilidad del hombre. La guerra no necesita de ninguna filosofía para ponerse en marcha.

La escolástica marxista ve el mal como la negación del progreso.

Kant insiste, frente a Hegel, en el mal real.

Hay una disposición en la fábrica de la civilización a la guerra.

En los póstumos de Kant dedicados a la antropología, Kant señala a propósito de este problema del mal un *Ab-grund*, un sin fondo, una nada, que en Heidegger es un vacío de fundamento. Este abismo no lo señala negativamente sino positivamente, una profunda irracionalidad o fórmula sin razón, que no es sin más falta o ausencia de razón sino algo positivo. Sinrazón no como falta de bien o ausencia de ser sino como indeterminación en el sentido de libertad del pensamiento. No está tan claro que lo que fundamente el entendimiento sean las categorías.
