

# F ILOSOFÍA, ETICIDAD Y TECNOCIENCIA: los conflictos de la modernidad\*

Francisco Piñón Gaytán

Francisco Piñón Gaytán es profesor-investigador de la UAM Iztapalapa. Estudió las licenciaturas en filosofía en la Universidad Gregoriana, en Roma, y en filosofía y letras en Montezuma College, USA. Es doctor en ciencias sociales, con especialidad en filosofía política, por la Universidad Internacional de Santo Tomás, de Roma. Es presidente del Centro de Estudios Sociales Antonio Gramsci de México.

La racionalización de la visión optimista de la historia, muy propia de la filosofía de la Ilustración, ha desembocado históricamente en una “racional-irracionalidad” en la visión marcusiana. La razón que se enamoró del progreso, que lo soñó rectilíneo y apodíctico, con la racionalidad tecnológica cuantitativista, no sospechó que en sí misma, en sus arquetipos cientificistas, llevaba una inercia que la condujo a una etapa del “Reino de los medios”. La razón misma se volvió sólo medio, puro objeto, al igual que el hombre; al perderse como sujeto, como persona, se tornaba un ser meramente físico, cuantificable y medible. Fue esa otra cara de la Modernidad que los creadores de la revolución industrial no intuyeron cuando descubrían los alcances insospechados de la técnica. La Modernidad, ciertamente, había empezado a hacer “ciencia”, y ciencia experimental, muy lejos de los silogismos medievales o de las éticas aristotélicas, pero no se dio cuenta de que dentro de su “racionalización”, con sus paradigmas fiscalistas incubaba una tecnociencia sin alma en donde el hombre no era sino un *quantum*. Este proceso histórico no ha sido otro sino el devenir de una fenomenología planetaria en donde la historia de la ciencia-técnica, en el mundo occidental, en su frenética productividad, no ha sido sino la concretización de verse a sí misma como imagen, tal y

\* Ensayo tomado del libro Francisco Piñón Gaytán y Joel Flores Rentería (coords.), *Ética y política: entre tradición y modernidad*, México, UAM/Plaza y Valdés/Centro Gramsci, 2000, pp. 71-81.

como Heidegger lo describiera. La Modernidad, que desde el Renacimiento descubrió el valor del concepto de “experiencia” (de Galileo y Leonardo), que supo magnificar la verdad efectiva de las cosas de la *civitas hominis* maquiaveliana y que posteriormente casó esos dos conceptos con el iluminista y hedonista concepto de “utilidad”, no imaginó que tras su fe optimista hacia el “progreso”, vía la racionalidad instrumental, se escondía no solamente el diagnóstico weberiano del desencanto del mundo, la pérdida del misterio o del sentido de la vida, sino, también, una racionalización que, fenomenológicamente, por medio de la ciencia-técnica deshumanizada, se convertía en un *instrumentum mortis*, en un gigantesco *Leviathan* universal o en una inmensa fábrica-mundo donde el hombre es una *fictio mentis*, como sujeto, o un simple objeto de dominación.

La Modernidad, ciertamente, no nos ha traído, por primera vez, la existencia sin sentido, la pérdida del rumbo o de los valores. Recordemos que eso ya Dante lo había señalado en el Proemio a su Divina Comedia y en el Canto tercero del Infierno; ya, también los griegos del siglo vi habían detectado la decadencia según lo consignan los poetas arcaicos como Teognis y Arquiloco. Tal vez esto último sea parte de la condición humana, el perder la brújula en ciertos periodos históricos. Aparte de los puntos positivos y luminosos de la Modernidad, lo propio de ese lado oscuro o negativo de la razón instrumental ha sido subrayar la soledad individualista, la marginación de los valores ético-comunitarios, el solipsista encerramiento en el *cogito cogitatum* de una filosofía que, sacralizando el propio yo con pretexto de la autonomía de la razón, olvidó ese ser social que ya los filósofos grecolatinos adscribían como parte esencial de la definición del hombre. La Modernidad, aquella que cultivó los mejores ideales renacentistas partiendo del estudio de la *nuova scienza*, en particular de lo experimental, de la percepción sensible. Posteriormente, una de sus líneas históricas, olvidando sus raíces, erigiendo lo cuantificable y verificable en criterio exclusivo de verdad, nos ha conducido a una contemporaneidad en donde, contra lo que pensaba Dostoievski, el hombre moderno ya ni siquiera se vislumbra o se somete ante el misterio. Esta conclusión ya no la lamentamos. Más bien anotamos el dejo pesimista con que Weber concluyó su Ética protestante y el espíritu del capitalismo: el materialismo y utilitarismo modernos aniquilaron el mejor espíritu con que iniciara la primera revolución industrial. El mundo moderno, hoy una aldea global, en varias de sus facetas, ya perdió la capacidad del asombro, es decir, del porqué de la vida o de la

muerte, es decir, el sentido de una filosofía que todavía se pregunta por una normatividad ético-política que no se agota en los parámetros de la mera eficiencia técnica o en la sola funcionalidad de las instituciones o en una gobernabilidad en donde la palabra justicia permanece completamente extraña, simplemente porque se juzga ajena a los criterios de la racionalidad. Se ve que la razón mecánica, fruto del análisis del *bellum omnium contro omnes*, desde los albores de la Modernidad había olvidado otra racionalidad: la de la *recta ratio* que, para ser tal, se conforma al orden de una naturaleza que tiene que ser equilibrio y que tiene que regirse por la justicia. El ideal griego de utopía, por lo demás, cuando se transforma en mito soreliano, puede jalonar la historia y convertirse, de hecho, en el único instrumento efectivo para vencer a la belicosa e irracional Razón de Estado.

Pero esa razón, que se consideraba parte de la *physis*, más aún, en términos hobbsianos, parte de la mecánica porque se razona de la misma manera que se suma, se resta o se mide,<sup>1</sup> no agotó o no pudo abarcar toda la racionalidad, que parte del neoplatonismo y del estoicismo, vía Ficino y Bruno, que anima e informa un mundo y que por la fuerza del *spiritus* irrumpe y recrea el cosmos, sin llegar a convertirse en un vitalismo biologicista. Esa línea de racionalidad será la que alimentará, posteriormente, no sólo a los romanticismos sino, sobre todo, la que ofrecerá las herramientas o las formas mentales para criticar el racionalismo filosófico. La racionalidad alienada, es decir, aquella que en el futuro, por sus resultados en la historia, se detectaría como un fracaso de la razón (Adorno, Horkheimer), tal vez llegó a ese punto





porque se concibió como una racionalidad sin teleología humanística, de sólo medios, meramente instrumental; esto es, una razón cuyo ámbito de verdad lo constituyó un universo de puros *quantums*, de números y figuras. Fue la racionalidad, así encerrada, en donde, obviamente, no cabía la metafísica ni el mundo de los valores. Este tipo de racionalidad fue aquel que intentó convertir la filosofía en ciencia y la psicología en una mecánica. No fue otra sino la fisicalidad de Hobbes, es decir, que en el horizonte de la geo-

metría la definición causal es la única que puede reportar la certeza.<sup>2</sup> Conclusión que, por lo demás, no nos debe extrañar desde el momento en que, ciertamente, ni la ética ni la metafísica se podrían efectivamente demostrar. Se entiende en el terreno que está tratando Hobbes: la geometría. En esa línea de racionalidad sería escrito el *De corpore* y el *De homine*, encerrados en unos paralelogramos en donde la eticidad, en todo caso, tendría que meterse como un *deus ex machina*, como un simple movimiento en conexión con otros movimientos. Y si, por otro lado, la filosofía no es otra cosa sino una ciencia de la generación, un conocimiento de efectos y causas en la naturaleza, no es sino la ciencia de los "signos". Pero si esto es así, se seguiría que la lógica no es sino una simple gramática. Creo que en esta acepción de la filosofía, en los albores de la edad moderna, se podría situar, a mi parecer, lo que se ha llamado por R. Carnap "la superación de la metafísica", porque serían, en todo caso, según él, "proposiciones sin sentido".<sup>3</sup> Pero en esta línea de interpretación o de acepción de la filosofía-ciencia, a mi parecer, se ponen los fundamentos no sólo para considerar la ciencia como una tecnociencia, que lo es, sino para intentar unir filosofía tecnociencia. De esa manera, la filosofía, aplicada al hombre y al universo del hombre, es decir, a la sociedad, no será otra cosa sino la aplicación de una tecnomecánica. Puestas así las premisas, lógicamente podríamos hablar incluso de una racionalidad técnica, meramente cuántica, del fenómeno de la política. O de la política a secas. Una política que es, a su vez, también ciencia, esto es, medible, pesable. La conclusión, por consiguiente, no tardaría en llegar: la ética y el mundo de los valores no tienen cabida en los parámetros de ese método científico que sólo se mide y se sopesa con el paradigma de la tecno-verificación. Así, con esta forma *mentis*, la racionalidad tecnológica creará que habrá expulsado, "racionalmente", a la eticidad. Esta "filosofía" fue, en esencia, el esfuerzo de Hobbes. Y añadimos: fue el fundamento ideológico de intentar "buscar" la "cientificidad" en la ética y, obviamente, al no encontrarla bajo esos parágrafos, negarla o, por lo menos, marginarla. O simplemente aseverar: es un sin sentido.

Por otro lado, ¿cómo se realizó esa "fractura" en la Modernidad entre ciencia y eticidad? Ciertamente, sabemos que la tenemos que enmarcar en el proceso o tránsito que va de la filosofía a la ciencia y que desemboca, posteriormente, en una de sus líneas, en la filosofía como ciencia o en la ciencia-lógica como filosofía. Proceso largo y complejo, cuyos inicios son parte del proceso histórico de la Modernidad.

Cierto. Se puede afirmar que en la misma historia de la filosofía ha nacido el concepto de ciencia. En este sentido, la filosofía no se puede pensar, también, fuera de esa “historia” de la ciencia. Pero, al mismo tiempo, con el concepto moderno de ciencia, según el modelo clásico del método científico, la filosofía no sería ciencia. Ésta tendrá su ámbito propio, su especificidad. Como la filosofía el suyo. El problema comienza cuando una quiere eliminar a la otra, o ser por alguna concebida o subsumida como un simple predicado.

Evidentemente, en el Renacimiento observamos el principio de una fractura, de una escisión: la unidad de la bella totalidad griega de mundo y hombre, de ciencia y filosofía, de filosofía como *epistéme*, es decir como ciencia, visión teórica, alejada de la pragmática *técne*.<sup>4</sup> La mirada del hombre renacentista, enamorado de la *scienza nuova* de Bacon, de Bruno y de Campanella, aquella que dio los cimientos a la ciencia experimental de la Modernidad, empezaba a alejarse de ese *epistéme* que, en la antigüedad, era filosofía y ciencia al mismo tiempo, conocimiento que se presuponia que era lo “verdadero”, de algo dado, fuera del sujeto, y que se oponía a ese mundo de las opiniones o de la *dóxa*. Conocimiento que era *noésis*, ciertamente, pero que también era trabajo de *diánoia* y *paideía*, animado y vivificado porque no era un pensamiento estéril, ya que precisamente lo animaba la creencia (*pístis*) o los demonios platónicos de la imaginación (*eliasía*).<sup>5</sup>

Sin embargo, aunque en Aristóteles ya empezaba a incubarse el espíritu de la ciencia nueva de la Modernidad por medio de su filosofía inductiva y de su tendencia a la investigación experimental e histórica (actitud espiritual que le hacía ya no sentirse extraño en este mundo, al contrario de Platón), será con el advenimiento de la ciencia-técnica experimental, en el Renacimiento, cuando empezamos a observar esa escisión entre ciencia y filosofía, entre cielo y Tierra, entre hombre y Cosmos, entre el hombre visible y los “infinitos mundos” brunianos. Fue precisamente el momento histórico en que la *Dignitas hominis* de Pico della Mirandola embonaba muy bien con la mirada de la *Corporis humanis* fabrica de Vesaglio y cuando los cielos de Galileo eran estudiados con el método científico, con el cálculo matemático, no ya con los paradigmas de las lecturas bíblicas envueltas en silogismos medievales. Virgilio y Ovidio suplantaban a los Comentarios de Pedro Lombardo, mientras la filosofía dejaba de ser platónica *meditatio mortis* o la mera Consolación de Boecio. La ciencia se abría paso, por sí misma, con ese espíritu de los

tiempos nuevos, pero ya sin los velos teológicos o metafísicos. Es en el Renacimiento donde, a pesar de que ya Aristóteles estaba tras la ciencia “que andamos buscando”, como él la define, aquella que sostiene “lo que es, en tanto que algo es”,<sup>6</sup> aquella misma a la que volverá Hegel en contra de Kant, el hombre empieza su autonomía y a definirse como sujeto-razón y como sujeto independiente. Es el mismo tiempo cuando la *civitas Dei* empezará a distanciarse de la *civitas hominis* y los logos griego y cristiano empiezan a ver diluida su “personalidad”, conclusión que, posteriormente, será concretizada en la filosofía de Spinoza, Schelling y, en parte, en la de Hegel. Es el tiempo en que empieza a gestarse la conciencia de que este mundo es, ya, la morada del hombre, sobre todo de que el continente histórico es artificio humano, hecho por el hombre. Será en estas coordenadas o forma *mentis* donde principiará el fenómeno de la secularización. Es decir, el mundo se ha vuelto secular. La misma idea de Dios se va naturalizando, haciéndose mundo, naturaleza. Por lo menos en el panteísmo de G. Bruno, donde la Sustancia infinita —que es una— no puede revelarse sino en una infinita variedad de efectos: i. e., la sustancia infinita, en esta acepción, no tiene una realidad aparte, fuera del mundo de la naturaleza, sino que su verdadero ser es su misma actividad, su misma acción.<sup>7</sup> Evidentemente, son los prolegómenos del panteísmo moderno. En Spinoza se expresará de modo mecánico en sus formas y modos; en Schelling, en la filosofía de la identidad, en el Yo-Absoluto, mientras en Hegel lo veremos animando sus oposiciones dialécticas en el devenir del tiempo y del espacio. Pero ya desde el Renacimiento estaba el principio de la ruptura entre ciencia y fe, entre doctrina Christi y la efectividad y naturalización de la Rea Politik y, desde luego, la ruptura o separación, entre ética y política, entre política práctica y virtudes morales. La naturalización y centralidad del hombre, a partir de Pico o de Ficino, tendrá su mejor expresión concreta, eminentemente mundana, en la teoría política de Maquiavelo. El florentino preparará el camino del *cogito ergo sum* de Descartes. En otras palabras, desde los siglos XIV y XV se irá gestando una nueva racionalidad, la del hombre moderno, que rompe las viejas crisálidas medievales e intenta, al mismo tiempo, despegarse de una visión teocéntrica. El orden del *cognitio cipiorum* de la filosofía griega y medieval empezará a separarse del *ordo del cognitio ex principiis* de la ciencia moderna. En el Renacimiento el hombre empieza su viaje a su autonomía. El arte se hace en el “taller”. La figura humana no es solamente “copia” sino una recreación de un “espíritu” que empieza a moldear su propio mundo, así como Dios creará el mundo. Por eso el

Renacimiento, en su modalidad neo-platónica, recogerá la tradición griega de esa fuerza del espíritu por crear-crear su mundo, poniendo como criterio de verdad y eticidad normas fijas y universales en el campo del derecho, del arte y del entendimiento.<sup>8</sup> La Oración de Pico della Mirandola sobre la dignidad del hombre no será sino la manifestación de esa idea emancipadora de un hombre que intenta ser individuo y cuya racionalidad se encamina hacia la secularización. Por otro lado, la ciencia moderna en su mismo nacimiento, que era ciencia-experimentación (no pura especulación), acom-



pañaba el también naciente mundo comercial-industrial. Un mundo ya fragmentado, es cierto, pero rico en sus interacciones, en sus procesos, en sus disciplinas autónomas. El sujeto ya no era la filosofía primera, la de nociones universales, sino la experimentación de la *scienza nuova* de Bacon, la experiencia y geometría de Leonardo, las matemáticas o la física de Galileo, como lo será la mecánica para Hobbes. El concepto de efectividad de Maquiavelo, que inauguraba la mentalidad empírica de contar fuerzas, hechos, fenómenos y concebir al Estado como un dato natural, le cupo en suerte preparar el escenario de esa ciudad del hombre en donde se iban a debatir los diversos humanismos. Humanismos encontrados porque partirán de premisas diferentes. De la *verità effettuale della cosa* maquiaveliana, experimental y medible, o la norma ética, universal, de una recta *ratio*, de origen grecolatino, enmarcada en la Utopía renacentista y, sobre todo, a Doctrina Christi, ficiana y erasmiana.

Pero veamos el fondo maquiaveliano, su política secular, su humanismo historicista, en donde el Estado es, ya, una obra de arte, artificio humano.

Si para Alemania, por ejemplo, los “nuevos escolásticos” eran Lutero y Calvino porque el espíritu alemán estaba más adap-

tado a la reflexión teológico-filosófica, en la Italia del Renacimiento, más dedicada al empirismo, al espíritu científico y no a las construcciones teológicas, la base y fundamento de su nueva dirección cultural la proporcionaría el pensamiento del renacentista a quien Francesco de Sactis llama Il Lutero d'Italia: Maquiavelo. El florentino Maquiavelo, conocedor de hombres y Estados naciendo, es la conciencia y el pensamiento secular del siglo que verá nacer, en él, la ciencia de la política. Pero como ciencia moderna, ya despojada ésta de las ortodoxas y tradicionales connotaciones morales que la filosofía grecolatina le había impuesto. La ciencia política que Maquiavelo inaugura ya lleva, *in nuce*, la técnica, como fondo y forma de la política, el materialismo pragmático, la mirada realista de las cosas mundanas en eso que los hombres hacen (*quid homines soleant*) y no eso que los hombres deben hacer (*non quid homines facere debean*). Pero ese siglo renacentista se conoce por medio del florentino. Escribe lo que ve y detecta en los hombres de su tiempo. Y contempla que hacen “cosas admirables”. Pero al mismo tiempo desnuda su propio tiempo. Con-

sidera la historia en su facticidad y las cosas del mundo en su efectividad. Es su famosa y clarividente “*verità effettuale della cosa*” en oposición a la utópica “*immaginazione di essa*” del pensamiento de Moro y Campanella. Mira al mundo a través de la experiencia y ya no a través de los silogismos de los escolásticos. Por eso ve la política y los Estados como datos naturales, como fuerzas y nervios del acontecer relacional entre gobernantes y gobernados. Escapa por lo tanto, de la letra medieval, de las “interpretaciones” de las *Lectio* de Pedro Lombardo, de las áridas páginas de las *Summas* de Santo Tomás. Funda, en este sentido, el primer humanismo secular. Para bien o para mal. Pero no para valorar el puro espíritu, como lo hiciera primordialmente la Reforma protestante, sino para arrancar de los hechos puros, fácticos, empíricos, una nueva “racionalidad” que sería el fundamento de la ciencia moderna. Una racionalidad que ya no tenía el aire del “humanismo” teocéntrico medieval ni gozaba en su animación de los contenidos éticos de la tradición romana ciceroniana. El *Princeps* maquiaveliano ya no vibraba con los acentos del aristotélico “justo medio” ni de la ley-razón de la filosofía greco-ciceroniana. El “espíritu” de la Modernidad era, ahora, de la ciencia nueva: moverse en los hechos y en ellos y por ellos fundamentar la acción política y la explicación histórica. Con este espíritu y con esta racionalidad se

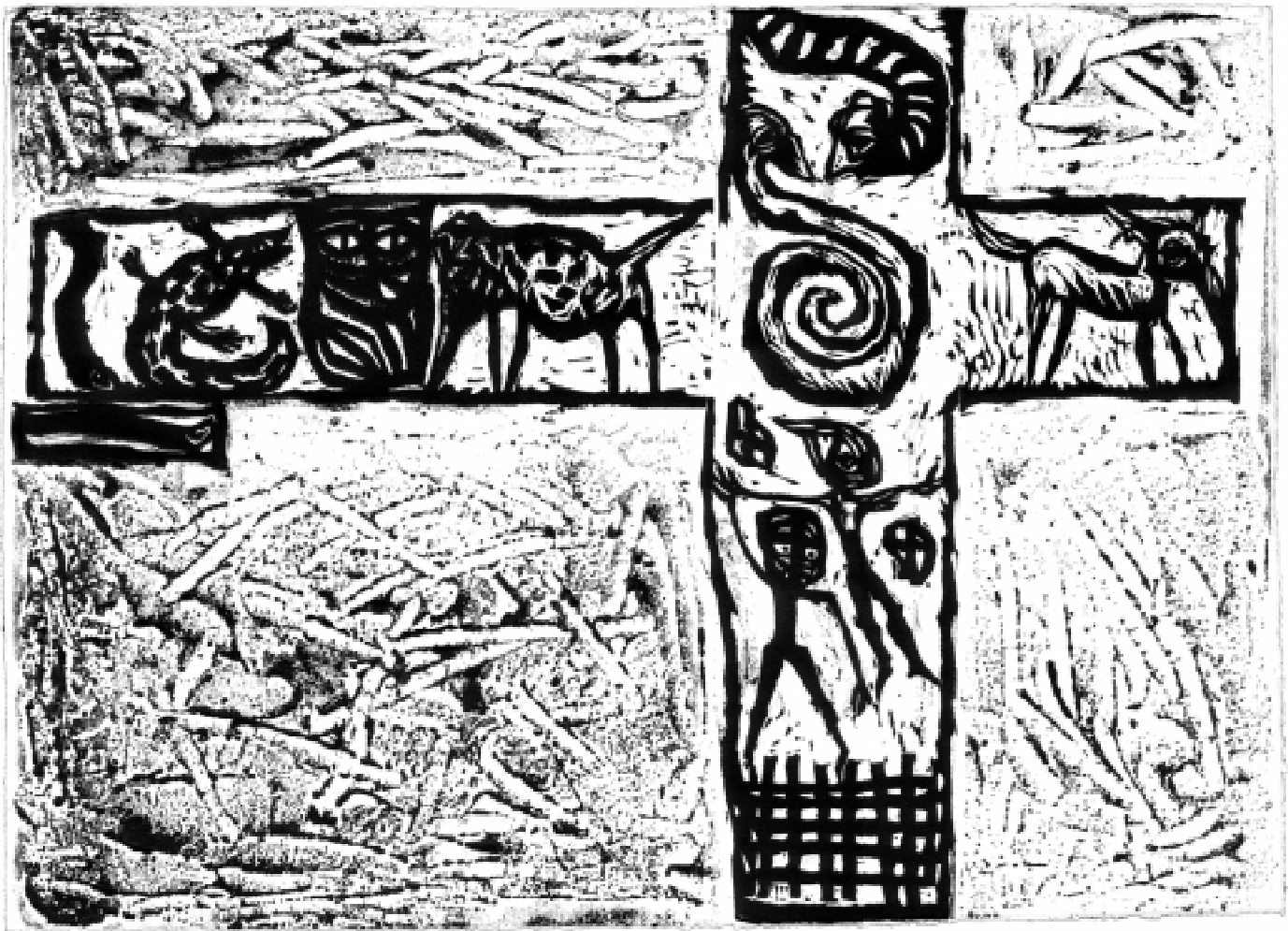
escribieron *El Príncipe*, los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, los *Diálogos sobre la Milicia* y *La Historia de Florencia*. En estos escritos políticos e históricos Maquiavelo inaugura la racionalidad secularizada que tendrá influencia en el pensamiento europeo, incluyendo el pensamiento filosófico. Porque Maquiavelo ya no juega tan sólo con la imaginación o con la aventura que está en el límite de lo “ridículo” (Belfegor). Sus escritos “políticos” son superación y reproducción de la realidad. Y, por supuesto, de una “realidad” que se sabe ya que está hecha por el hombre (Historia de Florencia). En el Renacimiento, en esta incipiente secularización de lo mundano, empezaba, al mismo tiempo, el “abandono” de Dios de una historia-mundo donde antes se escribía tan sólo en términos teocéntricos. Los velos “religiosos” empezaban a separarse de las acciones “políticas” y éstas comenzaban a configurarse como continente aparte. Por eso, con esta misma forma *mentis*, desde 1489 podrá Maquiavelo criticar los ideales democrático-religiosos del monje Savonarola. Pensaba, evidentemente, que también la política era una obra humana.

Con Maquiavelo, por medio de su realismo político, nace propiamente la ciencia del hombre, es decir, el conocimiento no de lo que debe ser, en términos éticos, sino lo que es, en la dimensión técnico-política. Y no solamente en su individualidad, sino como ser en una sociedad o colectividad. Pero ya no como *societas christiana*, comunidad de miembros de una Iglesia, “Cuerpo místico de Xto.”, sino en una *civitas hominis*, más parecida al *Regnum* que describía San Agustín. El hombre es lo que su carácter, sus ambiciones, sus intereses. Es, más que nada, el ciudadano de la “ciudad del hombre”, no el de la Jerusalén celestial. Las virtudes son, de aquí en adelante, las de este mundo, aquellas que son necesarias para vencer a los lobos. Algo parecido a lo que describían, en la arcaica Grecia, los poetas Teognis o Arquíloco. Pero Maquiavelo lo secularizaba.

La política en el Renacimiento comenzó a cambiar con el cambio en la sociedad. El hombre ya no vivía tan sólo en una corporación o en una comunidad. El feudalismo estaba desapareciendo con el nacimiento de las nuevas ciudades. Ahora, en la nueva modernidad, el hombre empieza a ser concebido como pueblo, clase, nación, sociedad, humanidad. Los ideales humanísticos son las virtudes “heroicas”, las que significan dominio, fuerza, osadía o conquista. Por algo el Nuevo Mundo se pudo “descubrir” y, por lo tanto, “conquistar”. La ciencia tendrá un objetivo que no es sólo el cosmos: ahora

es el hombre mismo, su razón, su poder. Descartes detrás de Maquiavelo. Los conceptos universales, con los cuales antes se deducía y se explicaba, ahora se truecan en los descriptivos y terrenales conceptos cargados de eficiencia y empiricidad: tierra, arte, política, fuerzas, dominio, necesidad. Por eso, dentro de poco, la figura del Quijote aparecerá, para el nuevo burgués, ridícula y quimérica. Nace así la comedia de la vida, la humana, la que “aúlla entre lobos”, en oposición a *La Divina Comedia* de Dante, regida todavía por una visión unitaria cuyo fundamento y principio era la Providencia. Los Estados, pues, ya empezaban a prescindir de los “padrenuestros”. La *nuova scienza* tal vez ya no crea en el milagro, aunque estará todavía plagada de sortilegios y astrologías. Pero su centro y fundamento, su nueva metodología, ya no se centrará formalmente en Dios, en su naturaleza divina, en su trascendencia. En todo caso, Dios será visto y valorado, en adelante, en sus manifestaciones, en sus expresiones en un mundo que es, a partir del pensamiento renacentista, aunque con influencias medievales, un *Deus creatus*. Es el mundo el “dios creado” de Cusa, que comenzará su devenir hasta que en el siglo XIX, con el filósofo Hegel, se convierta en el hombre-Dios. El mundo del hombre, a la par que se secularizaba, se empezaba a valorar en sus dimensiones naturales y netamente humanas. La política entrará en este renglón, por lo tanto, como la obra de arte por excelencia. Pero será una “política-técnica” o una tecno-política, cuyas “virtudes” no serán ya las platónicas-aristotélicas, sino aquellas renacentistas y muy modernas como vis, prudencia (pero no la del estagirita), cálculo, estrategia, sentido del tiempo y de la utilidad. Serán las “virtudes” de los tiempos modernos.

Pero el camino de la Modernidad no se hizo sin sobresaltos. De la sola poesía se pasó a la prosa, a una literatura que pretendía (sin lograrlo creo yo), estar despojada de mitos y demiurgos que antes recreaban la imaginación de los antiguos. La prosa y, por tanto, la política en la nueva modernidad eran “cosa y entendimiento”, al decir de Francesco de Sanctis. Es decir, eran arte, casi pura racionalidad. Incluso en filosofía Dios se le metía por las “ventanas” o se le empezaba a diluir en una divinidad “vaporosa”. El hombre comenzaba a ser casi pura razón y la política dentro de poco no será sino geometría, paralelogramo o un *cuantam*, pesable, medible, cuantificable. Será Hobbes en este escenario, el filósofo político que comenzará a identificar filosofía-ciencia física-política. La ética comenzaba a desaparecer o a convertirse en una mera funcionalidad. El naciente mundo industrial y el “hombre nuevo” en él necesitaban, en todo caso, una nueva forma



ética: la del “interés”, aquella que se recreaba siguiendo los propios instintos y que tenía, se decía por boca de Adam Smith, su mano invisible que allá arriba, al fin de cuentas, “regulaba” los intereses de todos. Será la ética de la economía política inglesa. Pero esa filosofía del siglo XVIII, la de la racionalidad de progreso, del optimismo, de la fe en las ilimitadas capacidades del hombre, había nacido mucho antes: en un renacimiento de interpretaciones “naturalistas” y “humanistas” donde el hombre mismo se tenía que concebir, como en Vesaglio, *iusta propria principia i.e.*, según sus propios principios. Pura prosa, pues. Y prosa-técnica, la nacida de la “experiencia” y la “verificabilidad”.

Pero la racionalidad del mundo moderno en la política, aun en el arte era, también si no mera fiscalidad, sí una naturalización del Universo y una actitud nueva del hombre por moldear y recrear una Naturaleza que no tenía que estar pensada, tan sólo, con criterios fijos y universales. Tal vez por esta razón o forma mental fue posible el arte renacentista. La muerte, el desnudo, el uso de la perspectiva, incluso la figura religiosa en especial, el cuerpo, tienen ya otra musicalidad y sensualidad que el mundo medieval no conoció. Los silogismos, los conceptos universales, la filosofía deductiva, las nociones abstractas del hombre, dejaban paso a la nueva

palabra: la veraficalidad de la experiencia. Una Naturaleza que empezaba a ser moldeable y dominable con formas métodos nuevos. Ahora la racionalidad, aunque todavía convivía con la fe, ya no estará medida ni encerrada en los paradigmas de la Doctrina Christi del pensamiento de Erasmo o de Moro, sino que se expresará (y re-creará) en los humanismos del *arma et litterae*. La máquina del mundo, descrita en y con fórmulas geométricas y matemáticas, donde *fatum* de los antiguos ya no es el destino fatal y final (aunque ya no lo era a partir de pensamiento cristiano de Agustín de Hipona), empezará a animarse de nuevos e infinito mundos (facianos y brunianos), de nuevas formas geográficas de dominación, de nuevas relaciones entre ciencia y política. Se tiene conciencia de que la Fortuna, aunque Diosa es también al fin de cuentas mujer, y que puede ser vencida por la vis, por la fuerza osadía del Princeps. Las éticas de Platón y Aristóteles, en sus versiones de Sumo Bien o ideal de justicia con equidad, estarán muy lejos de la mente del nuevo hombre renacentista. Cicerón será leído por su elegancia y preceptiva literaria, pero su *De Officiis* y su *De re Publica* así como sus Diálogos, despertarán sonrisas. Los nuevos héroes serán Sixto IV, Alejandro VI, el cardenal Della Rovere, Francisco XII de Francia y, sobre todo, César Borgia. El ideal del hombre gobernante, como sabio o como santo de las filosofías griega y medieval,

comenzaba a eclipsarse. Siguiendo la inspiración de la filosofía griega, la historia, hecha por el hombre, se tornaba terriblemente mundana, criatura y objeto de arte. Por algo el historiador J. Burchkardt describirá en esa línea el Estado moderno renacentista. De aquí en adelante el moderno Estado europeo ni en la realidad histórica ni en la literatura secular será una asociación o corporación, una especie de organismo espiritual, sino que será una forma y fuerza natural, un doto o nervio, semejante a un *quantam*, que tiene que ser controlado y dominado, aunque sea por “buenas armas y buenas leyes” (Maquiavelo) o regulado por el absolutismo del *Leviathan* (Hobbes), aunque éste tenga que vérselas con las irreductibles pasiones. Se evidenciará después que la fisicalidad de la política hobbsiana se verá en la imposibilidad de controlar-y definir-los deseos y humores de un *Leviathan* que, en la vida práctica, no actuaba *tantum mechanicè*. Será que su “racionalidad”, al fin humana, como dios mortal, obligaba al *ius* (el derecho) a no ser tan sólo un mero instrumento de funcionalidad, sin teologías. Era evidente que la eticidad grecolatina comenzaba a ser desplazada por un método científico que, al intentar leer e interpretar la naturaleza humana en una forma exclusivamente cuantitativista, abandonaba al hombre al campo de la pura administración de fuerzas, de intereses, de parcelas de poder. La nueva ciencia, en este aspecto, no tendrá tan sólo un humanismo amable que ofrecer: tendrá también sus limitaciones, sus peligros. Y el hombre, con esa mentalidad fisicalista, podrá usarla, incluso, como *instrumentum mortis*.



Con la Modernidad la ciencia alcanzaba sus “conquistas”, el hombre su conciencia “individual” y su sentido de “emancipación”, frutos positivos en muchos aspectos. Pero también, al mismo tiempo, nacía una nueva “ciencia política”: aquella que enamorada del cálculo de la razón y de los números, de la fuerza y el movimiento, intercambiaba —y casaba— a Maquiavelo con Descartes, a Vesaglio con Hobbes. Pero esta ciencia nueva de la Modernidad así entendida (porque existe otra Modernidad) no sólo ayudó a eclipsar la “religiosidad” del mundo, ahuyentando a los dioses que antes lo animaban, sino que posibilitó, vía indirecta, la marginación de la eticidad, del sentido ético-moral, del campo de las relaciones sociales. La razón, la pura razón, medida con criterios “cientificistas” y exclusivistas, se iba erigiendo en único criterio de verdad. No sólo el Dios “personal” parecía eclipsarse, sino que se empezaban a gestar nuevas éticas more geométrico “racionalmente” presentadas. Las dudas de Spinoza, Schelling y

Hegel darán cuenta, en el terreno filosófico, de este conflicto. Y Kant, antes, ya habrá tomado conciencia de la necesidad de una fundamentación ética. Señal de que las futuras éticas habrían de recuperar ciertas dimensiones morales que una pretendida racionalidad moderna había intentado marginar. De nuevo, como en tiempos de Hobbes, el grito de las pasiones, de los sueños, de las utopías, volvía por sus fueros: el hombre (y menos el hombre comunitario y social) no se dejaba reducir a ser un número, un *cuatam*, un movimiento. El hombre se sabía “libre” y tal vez “autónomo”, pero no quería verse encerrado en el reino de la necesidad, ni mucho menos en la Razón de Estado. Cierto. El camino de la crítica y de la rebelión fue largo y sinuoso. En todos los sentidos. Y en

todos los terrenos mediaban las “ideologías”, incluyendo aquellas que pugnaban por las virtudes cardinales de la filosofía platónico-tomista o las que exigían la *societas bonorum* de la filosofía ciceroniana. Pero el espíritu del hombre, el ético-humanístico no se dejó enclaustrar en la pura “eficiencia”, a pesar de que cierta racionalidad moderna empezara a “enterrar” los sueños éticos de Rousseau y de Kant. Pero éstos no se dejaron sepultar. La realidad histórica se resistió a ser medida y calculada con los exclusivos paradigmas del método científico. El hombre, a final de cuentas, resultó ser también un animal ético. Es tal vez en el ámbito de la conciencia parte de su drama. La ciencia política moderna, la de la tecnociencia especialmente, sobre todo aquella línea de Shumpeter y R. Dahl, no deberán olvidar esta eticidad. El hombre rompe todos los esquemas. Es parte, también, de su racionalidad y de su eticidad. •

#### Notas

<sup>1</sup>Th. Hobbes, *Elements*, II, 2 secc. 2 y 7. *Leviathan*, cap. VI, p. 33. *De corpore*, I, c. i, 6.

<sup>2</sup>Idem., *Elementorum Philosophiae*, sectio II, “De Homine”, cap. X, par. 5, p. 61.

<sup>3</sup>Rudolf Carnap, “La superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje”, *Filósofos modernos* (selección de textos), tomo II, Madrid, B. A. C., 1976, p. 569.

<sup>4</sup>Cornford, F. M., *Principiam sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego*, Madrid, Visor, 1988.

<sup>5</sup>Platón, *La República*, lib. VI y VII.

<sup>6</sup>Aristóteles, *Metafísica* 1, 2, y 1. 100 3a., 19-20.

<sup>7</sup>G. Bruno, *De la causa, principio et uno*, en *Opere italiane*, ed. por Paulo de Lagarde, Gotinga, 1888, p. 229. *De immenso*, en J. Bruni Nolan, *Opera latine conscripta*, Vitelli, I, 1, 241, 307, Napoli, 1891.

<sup>8</sup>Rodhe, *La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, México, FCE, 1950.